Книгоиздательство „ЖИЗНЬ и ЗНАНІЕ“.
Петроградъ, Фонтанка, д. 38, кв. 19. Тел. 227-42.

А. ДЕБОРИНЪ.

Д 100/26

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ

діалектическаго матеріализма.

Съ предисловіемъ Г. В. Плеханова.

ДВА ПРИЛОЖЕНІЯ:

I. А. Богдановъ. Эмпиріомонизмъ.
II. „Философскіе очерки“ Л. Аксельродъ (Ортодоксъ).

В. Ц. С. П. С.
Фундаментальная библиотека
№ 10454
Ц. 3 р.
ПЕТРОГРАДЪ.

1916.

Книгоиздательство „ЖИЗНЬ и ЗНАНІЕ“.

Петроградъ, Фонтанка д. № 38, кв. 19. Тел. 227-42.

Сочиненія М. Горькаго.

Томъ десятый. Жизнь ненужнаго человѣка . . . ц. 1 р.—к.
Томъ одиннадцатый. Городокъ Окуровъ . . . . . „ 1 „ — „
Томъ двѣнадцатый. Матвѣй Кожемякинъ. Кн. I . . . „ 1 „ 75 „
Томъ тринадцатый. Матвѣй Кожемякинъ. Кн. II. . . „ 1 „ 85 „
Томъ четырнадцатый. Лѣто. „ 1 „ 50 „
Томъ пятнадцатый. Мать . ц. 3 р. — к.
Томъ шестнадцатый. Пожаръ . . . . . „ 1 „ 50 „
Томъ семнадцатый. Сказки „ 1 „ 50 „
Томъ восемнадцатый. Хозяинъ.—Три дня . . . „ 1 „ 50 „
Томъ девятнадц. По Руси. „ 1 „ 50 „
Томъ двадцатый. Дѣтство. „ 1 „ 50 „
М. Горькій. О писателяхъ-самоучкахъ. Цѣна 25 коп.

Полное собраніе сочиненій С. Гусева-Оренбургскаго.

Томъ первый. Разсказы . ц. 1 р. — к.
Томъ второй. Злой духъ . „ 1 „ 50 „
Томъ третій. Страна отцовъ . . . . . „ 1 „ — „
Томъ четвертый. Въ приходѣ . . . . . „ 1 „ 25 к.
Томъ пятый. Золотой сонъ „ 1 „ — „
Томъ шестой. Надъ поемой „ 1 „ 50 „
Томъ седьм. Дьяконъ и смерть . . . . . „ 1 „ 50 „
Томъ восьмой. Недоумѣніе ц. 1 р. — к.
Томъ девятый. Мгла . . . „ 1 „ — „
Томъ десятый. Курычанскіе прихожане . . . . . „ 1 „ — „
Томъ одиннадцатый. Враги „ 1 „ — „
Томъ двѣнадцатый. Въ глухомъ уѣздѣ . . . . . „ 1 „ — „
Томъ тринадцатый. Люди. „ 1 „ — „
Томъ четырнадц. Призракъ. 1 „ 25 „

Полное собраніе сочиненій Семена Юшкевича.

Томъ первый. Распадъ . ц. 1 р. — к.
Томъ второй. Ита Гайне . „ 1 „ 50 „
Томъ третій. Евреи . . . „ 1 „ 50 „
Томъ четвертый. Наши сестры . . . . . „ 1 „ 25 „
Томъ пятый. Прологъ . . „ 1 „ 50 „
Томъ шестой. Невинные . „ 1 „ 50 „
Томъ седьмой. Въ городѣ „ 1 „ 50 „
Томъ восьмой. Очерки дѣтства . . . . . „ 1 „ — „
Томъ девятый. Комедія брака . . . . . ц. 1 р. 50 к.
Томъ десятый. Драма въ домѣ . . . . . „ 1 „ 50 „
Томъ одиннадцый. Вышла изъ круга . . . . . „ 1 „ 50 „
Томъ двѣнадцатый. Голуби „ 1 „ 50 „
Томъ тринадцатый. Леонъ Дрей. Ч. I . . . . . „ 1 „ — „
Томъ четырнадцатый. Леонъ Дрей. Ч. II . . „ 1 „ — „

Весенній вѣтеръ . . . ц. 1 руб. — к.
Утро . . . . . „ 1 „ — „
Сила крови . . . . . „ 1 „ — „
Подвигъ . . . . . ц. 1 руб. — к.
На востокъ . . . . . „ 1 „ 20 „
Стихотворенія . . . . „ 1 „ — „

Собраніе сочиненій Н. Ф. Олигера.

Томъ шестой. Сибирь . . . ц. 1 р. 50 к.
Томъ седьмой. Опасные люди „ 1 „ 50 „
Томъ восьмой. Принцесса . . „ 1 „ 50 „
Томъ девятый. Ночныя тѣни . „ 1 „ 50 „
Томъ десятый. Обреченные . ц. 1 р. 50 к.
Томъ одиннадцатый. Банкротъ . . . . . „ 1 „ 50 „
Томъ двѣнадцатый. Пустыня „ 1 „ 50 „

Заглавіе конфисковано . . . ц. 1 руб.
Сократъ . . . . . „ 1 „
Ашуръ и Муцуръ. . . ц. 1 руб. — к.
Листопадъ . . . . . „ — „ 75 „

Книгоиздательство „ЖИЗНЬ и ЗНАНІЕ“.
ПЕТРОГРАДЪ, Фонтанка, д. № 38, кв. 19. Тел. 227-42.

Библіотека обществовѣдѣнія. **Книга 10-я.**

Д 100/26

А. ДЕБОРИНЪ.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ФИЛОСОФІЮ

діалектическаго матеріализма.

Съ предисловіемъ Г. В. Плеханова.

10454

ДВА ПРИЛОЖЕНІЯ:

I. А. Богдановъ. Эмпиріомонизмъ.
II. „Философскіе очерки“ Л. Аксельродъ (Ортодоксъ).

В 325

ПЕТРОГРАДЪ.
1916.

1В

38

БИБЛИОТЕКА
ВОЕННО-ТЕХНИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

Тип. Т-ва „Екатеринг. Печатн. Дѣло", ПТГ., Екатеринг. пр., 7.
Дозволено военной цензурой. Петроградъ, Апрѣля 1916 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

		стр.
	Предисловіе Г. В. Плеханова	V
Глава	I. Бэконъ Веруламскій	3
Глава	II. Томасъ Гоббсъ	20
Глава	III. Джонъ Локкъ	31
Глава	IV. Феноменализмъ Беркли	70
Глава	V. Давидъ Юмъ. (Психологизмъ)	108
Глава	VI. Трансцендентальный методъ	176
Глава	VII. Діалектическій методъ и діалектическій матеріализмъ	198
	Приложеніе къ главѣ VII. Еще о діалектикѣ .	247
Глава	VIII. Неокантизмъ	259
Глава	IX. Махизмъ и марксизмъ	326
Глава	X. Діалектическій матеріализмъ и эмпиріосимволизмъ	343
Глава	XI. Прагматизмъ и матеріализмъ	363

Два приложенія:

I.	А. Богдановъ. Эмпиріомонизмъ	393
II.	Л. Аксельродъ (Ортодоксъ). Философскіе очерки	403

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ чемъ состоитъ задача философіи? Въ томъ, — отвѣчаетъ Эд. Целлеръ, — чтобы „изслѣдовать послѣднія основанія познанія и бытія и постигнуть все реальное въ связи съ этими основаніями.“ И это правильно. Однако, тутъ немедленно возникаетъ новый вопросъ: можно-ли разсматривать „основанія познанія,“ какъ нѣчто отдѣльное отъ „основаній бытія“? На этотъ вопросъ приходится отвѣтить рѣшительнымъ отрицаніемъ. Наше „я“ противопоставляетъ себя внѣшнему міру („не-я“), но въ то же время оно чувствуетъ свою связь съ нимъ. Поэтому когда человѣкъ принимается философствовать, то есть, когда у него родится стремленіе составить себѣ стройное міросозерцаніе, то онъ непремѣнно наталкивается на вопросъ о томъ, какъ относится „я“ къ „не-я,“ „познаніе“ — къ „бытію,“ „духъ“ — къ „природѣ“. Правда, было время, когда вопросъ этотъ не возникалъ передъ философами. Это было въ первый періодъ развитія древней греческой философіи. Такъ, напримѣръ, Ѳалесъ училъ, что вода есть то первоначальное вещество, изъ котораго все происходитъ и въ которое все возвращается. Но при этомъ онъ не спрашивалъ себя: а какъ же относится сознаніе къ этому основному веществу? Не спрашивалъ себя объ этомъ и Анаксименъ, считавшій основнымъ веществомъ не воду, а воздухъ. Но потомъ наступило такое время, когда и греческимъ философамъ уже никакъ нельзя было избѣжать вопроса объ отно-

шеніи „я“ къ „не-я,“ сознанія къ бытію. И уже тогда вопросъ этотъ сдѣлался кореннымъ вопросомъ философіи. Такимъ остается онъ въ настоящее время.

Различныя философскія системы различно отвѣчаютъ на него. Но если мы вдумаемся въ отвѣты, даваемые различными философскими системами, то увидимъ что они далеко не такъ многообразны, какъ это кажется съ перваго взгляда. Всѣ они могутъ быть распредѣлены по двумъ отдѣламъ.

Къ одному — надо отнести всѣ тѣ, которые получаются въ томъ случаѣ, когда мыслители берутъ за точку отправленія объектъ или, иначе, бытіе или, еще иначе, природу. При этомъ мыслителямъ приходится объяснить, какимъ образомъ къ объекту прибавляется субъектъ, къ бытію — сознаніе, къ природѣ — духъ. Такъ какъ они не одинаково объясняютъ это, — у нихъ получаются, несмотря на одинаковость точки исхода, не вполнѣ одинаковыя системы.

Къ другому отдѣлу принадлежатъ всѣ тѣ философскія построенія, въ которыхъ точкой исхода является субъектъ, сознаніе, духъ. Легко понять, что при этомъ на обязанности мыслителей лежитъ выясненіе того, какимъ образомъ къ субъекту прибавляется объектъ, къ сознанію бытіе, къ духу — природа. И сообразно тому, какъ исполняютъ они эту свою обязанность, отличаются одна отъ другой философскія системы, принадлежащія къ этому отдѣлу.

Кто отправляется отъ объекта, у того создается, — если только онъ имѣетъ способность и отвагу мыслить послѣдовательно, — одна изъ разновидностей матеріалистическаго міросозерцанія.

Кому точкой отправленія служитъ субъектъ, тотъ оказывается, — опять-таки если онъ не боится идти до конца, — идеалистомъ того или другого оттѣнка.

А люди, не способные къ послѣдовательному мышленію, останавливаются на полдорогѣ и довольствуются помѣсью идеализма съ матеріализмомъ. Такихъ непослѣдовательныхъ мыслителей называютъ эклектиками.

На это мнѣ возразятъ, пожалуй, что существуютъ также сторонники „критической“ философіи, одинаково далекой какъ отъ матеріализма, такъ и отъ идеализма, и при томъ свободной отъ тѣхъ слабостей, которыя всегда свойственны міросозерцанію эклектиковъ. Помнится, такое возраженіе дѣлалъ мнѣ когда-то профессоръ Челпановъ. Но я отсылаю читателя къ шестой главѣ предлагаемой книги Деборина („Трансцендентальный методъ“). Изъ нея онъ увидитъ, до чего несостоятельно это возраженіе. Деборинъ ясно и убѣдительно показываетъ, что «критическая» философія Канта страдаетъ дуализмомъ. А такъ какъ дуализмъ всегда эклектиченъ, то лишь по недоразумѣнію можно ссылаться на Канта въ опроверженіе сказаннаго мною выше о томъ, что всякому послѣдовательному мыслителю непременно надо выбирать между идеализмомъ и матеріализмомъ.

На непослѣдовательность кантіанства указывалъ еще Фихте, который, правда, первоначально относилъ этотъ его недостатокъ не на счетъ самаго Канта, а на счетъ его учениковъ. „Вашъ земной шаръ,— говорилъ онъ, обращаясь къ нимъ,—держится на слонѣ, а слонъ, въ свою очередь, держится на земномъ шарѣ. Ваша вещь въ себѣ, которая есть чистая мысль, должна дѣйствовать на субъекта“. Убѣжденный въ томъ, что самъ Кантъ свободенъ отъ этого,—въ самомъ дѣлѣ, неоспоримаго и непростительнаго,—противорѣчія, Фихте утверждалъ, что истинный смыслъ „Кантіанизма Канта“ заключается въ идеализмѣ (именно, въ наук о-

словіи“ Фихте). Но Кантъ съ этимъ не согласился. Онъ печатно протестовалъ противъ такого истолкованія его философіи. По его словамъ, идеалистическая система Фихтепредставлялась ему похожей на привидѣніе: „когда вы думаете, что вамъ удалось схватить его, у васъ не оказывается ничего, кромѣ самого себя, при чемъ и у этого себя нѣтъ ничего, кромѣ руки, протянутой для схватыванія“ [1]). Послѣ этого Фихте ничего не оставалось, какъ упрекнуть въ непослѣдовательности самого Канта, что онъ и сдѣлалъ назвавъ его „ein Dreiviertelskopf“ (буквально: три четверти головы).

II.

Теперь пойдемъ дальше. Совершенно очевидно, что если каждый изъ насъ является субъектомъ для себя, (я) то для другихъ людей онъ можетъ быть только объектомъ (ты). Не менѣе очевидно и то, что люди существуютъ не за предѣлами природы, а въ ней. Кажется поэтому, что именно природу (бытіе, объектъ) и надо брать за исходную точку во всѣхъ философскихъ построеніяхъ. Какъ же объяснить возникновеніе тѣхъ системъ, въ которыхъ точкой отправленія служитъ духъ, а не природа?

За отвѣтомъ на этотъ вопросъ приходится обратиться прежде всего къ исторіи культуры.

Извѣстный англійскій этнологъ Эд. Б. Тэйлоръ давно уже сказалъ, что сущность спиритуалистической философіи, въ ея противоположности философіи матеріалистической, коренится въ первобытномъ анимизмѣ[2]). Это можетъ быть принято за парадоксъ. Кромѣ того,

---

[1]) Kant's Werke. Aufgabe von Hartenstein, X Band, SS.577-578. Подробнѣе объ этомъ см. въ статьѣ: „Матеріализмъ или Кантіанизмъ“ въ моемъ сборникѣ „Критика нашихъ критиковъ“.

[2]) La Civilisation primitive, Paris, 1876, I, page 493.

иной читатель замѣтитъ, пожалуй, что этнологи вообще мало компетентны въ исторіи философіи. Такому читателю я отвѣчу, что въ данномъ случаѣ мнѣніе этнолога,—по крайней мѣрѣ, отчасти,— раздѣляется однимъ весьма извѣстнымъ историкомъ философіи. Въ своемъ талантливомъ сочиненіи, посвященномъ «греческимъ мыслителямъ», Теодоръ Гомперцъ признаетъ, что ученіе Платона объ идеяхъ имѣетъ значительное сходство съ воззрѣніями нѣкоторыхъ первобытныхъ племенъ, выросшими на анимистической основѣ [1]). Но къ чему ссылаться на авторитеты? Взглянемъ на дѣло своими собственными глазами. Что такое анимизмъ? Это попытка дикаря объяснить явленія природы. Какъ ни слаба, какъ ни безпомощна эта попытка, она неизбѣжна при условіяхъ жизни первобытнаго человѣка.

Въ своей борьбѣ за существованіе онъ совершаетъ извѣстныя дѣйствія, которыми причиняются извѣстныя явленія. Такимъ образомъ, онъ привыкаетъ смотрѣть на себя какъ на причину этихъ явленій. Судя по аналогіи съ собою, онъ думаетъ, что и всѣ остальныя явленія вызываются дѣйствіями существъ, подобно ему имѣющихъ извѣстныя ощущенія, потребности, страсти, разсудокъ и волю. Но онъ не видитъ этихъ существъ и потому считаетъ ихъ „духами“, при обычныхъ условіяхъ недоступными его внѣшнимъ чувствамъ и только въ исключительныхъ случаяхъ непосредственно дѣйствующими на нихъ. На почвѣ этого анимизма возникаетъ религія, дальнѣйшее развитіе которой опредѣляется ходомъ общественнаго развитія.

Боги, это—тѣ духи, которыхъ первобытный чело-

---

[1]) Не имѣя подъ руками нѣмецкаго подлинника, цитирую по французскому переводу. Указанное мнѣніе Гомперца находится на стр. 414-415 второго тома. (Лозанна, 1905 г.).

вѣкъ считаетъ расположенными къ нему и которымъ онъ поэтому поклоняется. На счетъ одного или нѣсколькихъ изъ этихъ духовъ онъ относитъ и сотвореніе міра. Правда, первобытнаго охотника интересуетъ вопросъ не о томъ, кто сотворилъ животныхъ, охота за которыми даетъ ему средства существованія, а о томъ, откуда они приходятъ. На этотъ главный вопросъ и отвѣчаетъ космогонія охотника. Разсказы о сотвореніи міра являются лишь впослѣдствіи, когда развитіе производительныхъ силъ расширяетъ производительную дѣятельность человѣка и тѣмъ дѣлаетъ для него все болѣе и болѣе привычнымъ представленіе о творчествѣ. Вполнѣ естественно, что дѣятельность творца (или творцовъ) міра представляется первобытному человѣку похожей на его собственную производительную дѣятельность. Такъ, согласно миѳу одного изъ американскихъ племенъ, человѣкъ былъ вылѣпленъ изъ глины. Въ Мемфисѣ вѣрили, что богъ Фта построилъ міръ подобно тому, какъ каменьщикъ строитъ зданіе; въ Саисѣ разсказывали, что міръ былъ сотканъ одной богиней, и т. д.

Мы видимъ, что космогонія тѣсно связана съ техникой. Но это мимоходомъ [1]). Здѣсь мнѣ нужно отмѣтить только одно: разъ утвердилась вѣра въ сотвореніе міра тѣмъ или другимъ духомъ, то этимъ была подготовлена почва для всѣхъ тѣхъ философскихъ системъ, въ которыхъ духъ (субъектъ) является точкой исхода и стало быть, такъ или иначе, опредѣляетъ собою существованіе природы (объекта). Вотъ въ какомъ смыслѣ мы можемъ и должны признать, что спиритуалистическая,—да и всякая идеа-

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. въ моей первой статьѣ „О религіозныхъ исканіяхъ“, вошедшихъ въ сборникъ „Отъ обороны къ нападенію“.

листическая—философія, въ ея противоположности матеріализму, происходитъ отъ первобытнаго анимизма.

Нечего и говорить: творческій духъ идеалистовъ,—напримѣръ, абсолютный духъ Шеллинга или Гегеля,—очень мало похожъ на того божка упомянутаго мною выше американскаго племени, который будто бы вылѣпилъ человѣка изъ глины. Боги первобытныхъ племенъ были совсѣмъ подобны людямъ, отличаясь отъ нихъ только гораздо большей силой. Между тѣмъ, абсолютный духъ Шеллинга или Гегеля не имѣетъ ничего человѣческаго, кромѣ сознанія. Иначе сказать, тѣ представленія о духахъ, которыя имѣлись у первобытнаго человѣка, должны были пережить очень длинный процессъ дистилляціи (какъ выражался Энгельсъ), чтобы слиться въ представленіе абсолютнаго духа, выработанное великими нѣмецкими идеалистами. Но длинный процессъ «дистилляціи» не могъ внести никакихъ существенныхъ перемѣнъ въ анимистическія представленія: по существу, они остались тѣмъ же, чѣмъ были.

III.

Анимизмъ есть первое, извѣстное намъ, выраженіе сознанія человѣкомъ причинной связи между явленіями природы. Онъ объясняетъ явленія природы съ помощью миѳовъ. Но хотя его объясненія удовлетворяютъ любопытство первобытнаго человѣка, они совсѣмъ не увеличиваютъ его власти надъ природой.

Возьмемъ примѣръ. Больной фиджіецъ ложится на землю и начинаетъ кричать, убѣждая свою душу вернуться въ тѣло, ею покинутое. Конечно, доводы, съ которыми онъ обращается къ своей душѣ, не оказываютъ вліянія на ходъ совершающихся въ его организмѣ патологическихъ процессовъ. Чтобы пріобрѣсти возможность вліять въ желательномъ смыслѣ на ходъ

этихъ процессовъ, люди должны были предварительно взглянуть на органическую жизнь съ точки зрѣнія науки. Смотрѣть на явленія природы съ точки зрѣнія науки значитъ объяснять ихъ не дѣйствіемъ того или другого духовнаго существа, а законами той же природы. Увеличить свою власть надъ природой людямъ удается лишь въ той мѣрѣ, въ какой они подмѣчаютъ закономѣрную связь явленій. Научный взглядъ на данную область явленій природы совершенно исключаетъ собой анимистическій взглядъ на нее. Какъ справедливо замѣтилъ одинъ историкъ Греціи, тотъ, кто знаетъ истинную причину видимаго движенія солнца вокругъ земли, уже не будетъ разсказывать о Геліосѣ, который каждое утро всходитъ на свою огненную колесницу, поднимается по крутой, небесной дорогѣ и вечеромъ, спустившись къ Западу, уходитъ на покой. Но это значитъ, что, объясняя причину видимаго движенія солнца вокругъ земли, онъ будетъ отправляться уже не отъ субъекта, а отъ объекта, будетъ апеллировать не къ духу, а къ природѣ.

Именно такъ и поступали греческіе мыслители іонійской школы. Кто училъ, что началомъ всего сущаго была вода или былъ воздухъ, тому точкой исхода, очевидно, служилъ объектъ, а не субъектъ. Точно также, когда Гераклитъ говорилъ, что космосъ не сотворенъ никѣмъ изъ боговъ или людей, «но былъ онъ вѣчно и есть и будетъ огнемъ, вѣчно живымъ—мѣрно зажигающимся и мѣрно потухающимъ», то и при самомъ сильномъ желаніи невозможно было навязать ему анимистическій взглядъ на міръ, какъ на продуктъ дѣятельности духа или духовъ. Вспоминая данное Эд. Целлеромъ опредѣленіе задачи философіи, мы можемъ сказать, что у мыслителей іонійской школы послѣднія основанія познанія опирались на послѣднія осно-

ванія бытія. Это до такой степени такъ, что, напримѣръ, Діогенъ Аполлонійскій, по ученію котораго всѣ вещи представляютъ собою видоизмѣненія воздуха, полагалъ, что это перво-вещество обладаетъ разумомъ и „много знаетъ".

Научный взглядъ на явленія природы имѣетъ такія огромныя преимущества надъ анимистическимъ, что въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи греческая философія должна была, повидимому, всегда отправляться отъ объекта, а не отъ субъекта, т. е. быть матеріалистической, а не идеалистической. Между тѣмъ, мы знаемъ, что, по крайней мѣрѣ, со временъ Сократа греческая философія рѣшительно вступаетъ на дорогу идеализма. А въ наше время идеализмъ достигъ полнаго господства. Теперь спеціалисты по философіи,—особенно гг. приватъ-доценты,—даже не находятъ нужнымъ оспаривать матеріалистовъ. Они убѣждены, что критиковать матеріализмъ въ такой же мѣрѣ излишне, какъ ломиться въ открытую дверь. Классической страной этого величественнаго презрѣнія къ матеріализму была и, конечно, останется Германія со своими многочисленными преподавателями философіи, чрезвычайно удачно характеризованными Шопенгауэромъ [1]). А такъ какъ за нѣмецкими преподавателями философіи тащится огромнѣйшее большинство русской интеллигенціи,—поскольку есть у нея интересъ къ философіи,—то неудивительно, что и у насъ въ Россіи the philosophical people (какъ выражался когда-то Джозефъ Пристлей) привыкъ смотрѣть на нашего брата, нераскаяннаго матеріалиста, сверху внизъ. Этимъ и объясняется тотъ, конечно, хорошо извѣстный читателю фактъ, что у насъ было сдѣлано такъ много попытокъ

[1]) Parerga und Paralipomena: „Ueber die Universitäts-Philosophie".

дать ученію Маркса-Энгельса новое философское основаніе. Всѣ эти попытки подсказаны были желаніемъ примирить матеріалистическое объясненіе исторіи съ той или другой разновидностью идеалистической теоріи познанія. Онѣ были заранѣе осуждены на неудачу, потому что эклектизмъ всегда былъ безплоденъ, какъ дѣвственница, посвятившая себя богу. При томъ же писатели, дѣлавшіе эти попытки, не имѣли ни знаній, ни философскаго дарованія. Заниматься ими не стоитъ, хотя ихъ произведенія и заслуживаютъ упоминанія, какъ весьма характерные признаки времени.

IV.

Отчего же идеализмъ восторжествовалъ надъ матеріализмомъ, несмотря на очевидныя преимущества научнаго взгляда на природу передъ анимистическимъ?

Это объясняется преимущественно двумя причинами.

Во первыхъ, въ теченіи очень долгаго времени естествознаніе подвигалось впередъ такъ медленно, что оно не могло выбить анимизмъ изо всѣхъ его позицій. Постепенно привыкая смотрѣть съ точки зрѣнія науки на однѣ области явленій, люди продолжали держаться анимистическихъ объясненій въ другихъ, гораздо болѣе обширныхъ областяхъ. По этому ихъ міросозерцаніе продолжало, въ общемъ, оставаться анимистическимъ. Когда усложнилась общественная жизнь и участились сношенія между отдѣльными обществами, образовалась даже совершенно новая область явленій, долго не поддававшаяся научному изслѣдованію и потому объяснявшаяся анимистически, посредствомъ ссылки на дѣятельность того или другого бога. Трагедіи Еврипида часто заканчиваются словами: „многимъ заявляютъ силы неба о своемъ существованіи.

Многое дѣлаютъ боги сверхъ ожиданія, — не исполняется то, чего мы ждали, съ другой стороны боги находятъ средство осуществить невозможное". Во взаимной борьбѣ силъ даннаго народа, а также въ международныхъ войнахъ и торговыхъ сношеніяхъ весьма нерѣдко осуществлялось и осуществляется то, что считалось невозможнымъ,и не исполняется то, чего ожидали. Этимъ въ весьма значительной степени поддерживается вѣра въ существованіе „небесныхъ силъ" и склонность искать у нихъ помощи. Такая вѣра и такая склонность замѣчается даже у тѣхъ выдающихся мыслителей, которые выступали вожаками цивилизованнаго человѣчества на пути научнаго пониманія міра. Родоначальники научной философіи природы,—іонійскіе мыслители,—продолжали вѣрить въ существованіе боговъ [1]).

Кромѣ того, надо помнить еще и вотъ что. Хотя анимистическія представленія возникаютъ и, въ теченіе нѣкотораго времени, продолжаютъ существовать совершенно независимо отъ взгляда дикаря на свои обязанности по отношенію къ тому обществу, къ которому онъ принадлежитъ, но уже довольно рано этотъ взглядъ начинаетъ сочетаться съ названными представленіями. Впослѣдствіи же, на болѣе высокихъ ступеняхъ культуры, анимистическія представленія, складываясь въ болѣе или менѣе стройныя системы религіозныхъ вѣрованій, очень прочно срастаются съ понятіями людей о своихъ взаимныхъ обязанностяхъ. На эти обязанности начинаютъ смотрѣть какъ на заповѣди боговъ. Религія освящаетъ нравственность, сложившуюся въ данномъ обществѣ, а также и всѣ другіе его „устои".

---

[1]) Правда, Ѳалесу приписывали ту мысль, что боги, какъ и все прочее, образуются изъ воды. Это преданіе показываетъ, что современники Ѳалеса считали его представленіе о богахъ непохожимъ на ихъ собственное.

Въ законахъ Ману мы читаемъ, что творецъ вселенной создалъ людей различныхъ общественныхъ классовъ изъ различныхъ частей своего тѣла. Изо рта (который провозглашается наиболѣе благородной частью. Г. П.) — браминовъ; изъ рукъ — кшатріевъ; изъ бедръ — ваисіевъ, наконецъ, изъ ступни — судровъ [1]). Творецъ хочетъ, чтобы низшіе классы всегда подчинялись высшимъ [2]) и объясняетъ, что существующее раздѣленіе общества на классы должно остаться неизмѣннымъ, какъ послѣдовательность временъ года [3]).

Такое освященіе данной религіей даннаго общественнаго порядка дѣлаетъ изъ нея значительную консервативную силу. Поэтому ею очень дорожатъ всѣ консерваторы. И если классъ, господствующій въ данномъ обществѣ, выдвигаетъ изъ своей среды людей, занимающихся вопросами теоріи вообще и вопросами философіи въ частности, то эти люди, навѣрно, будутъ заклятыми врагами такого философскаго ученія, которое, распространяя понятіе естественной законосообразности на все міропониманіе подрываетъ самую основу религіозныхъ вѣрованій. Лукрецій въ слѣдующихъ восторженныхъ выраженіяхъ хвалилъ матеріалиста Эпикура за то, что онъ обезвредилъ вѣру въ боговъ:

„Когда на землѣ человѣческая жизнь была презрительно подавлена подъ тяжестью религіи, которая съ неба показывала свою главу и страшнымъ видомъ грозила смертнымъ, тогда впервые греческій мужъ, смертный, осмѣлился направить туда свой взглядъ и противостать; онъ, котораго не укротили ни храмы боговъ, ни молніи, ни угрожающій трескъ неба“ и т. д.

---

[1]) Кн. I, пар. 31.

[2]) Кн. IX, пар. 313-336.

[3]) Кн. I, пар. 30.

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ

Подобная похвала предполагаетъ одно изъ двухъ: или то, что человѣкъ, отъ котораго она исходитъ, враждебенъ существующему общественному порядку, или же, что онъ твердо увѣренъ въ его непоколебимой прочности и считаетъ излишней защиту его „духовнымъ оружіемъ.“ Въ своемъ цѣломъ ни одинъ господствующій классъ никогда не возставалъ противъ своего собственнаго господства. Съ другой стороны, въ нынѣшнемъ европейскомъ обществѣ, пережившемъ такъ много потрясеній, господствующіе классы не имѣютъ ни малѣйшаго основанія вѣрить въ непоколебимую прочность существующаго порядка вещей. Поэтому они отнюдь не пренебрегаютъ „духовнымъ оружіемъ“, а ихъ идеологи употребляютъ всѣ усилія для того, чтобы очистить философію отъ „разрушительныхъ“ элементовъ.

Въ переходныя эпохи общественнаго развитія, — когда извѣстный классъ только что одержалъ хотя бы и не полную побѣду надъ классомъ, стоявшимъ выше его, и когда въ немъ еще не совсѣмъ улеглось вызванное борьбою возбужденіе мысли, — въ такія переходныя эпохи общественнаго развитія философское лицемѣріе начинаетъ считаться обязанностью мыслящаго человѣка передъ „порядочнымъ“ обществомъ. Это опять можетъ показаться невѣроятнымъ. Но это опять вѣрно. Потрудитесь прочитать вотъ эти строки написанныя человѣкомъ, который былъ какъ нельзя болѣе далекъ отъ матеріалистическаго объясненія исторіи философіи. Рѣчь идетъ у него объ Англіи конца семнадцатаго и первой половины XVIII столѣтій.

„...Если свободомыслію на первыхъ порахъ пришлось завоевывать у церковныхъ властей мѣсто для своего собственнаго развитія, то современемъ въ немъ самомъ стали выдѣляться голоса тѣхъ, которые высту-

пали противъ безграничнаго господства свободы мысли. Исотерическій взглядъ удалялся все болѣе отъ положительной религіи и даже началъ, отчасти подъ обратнымъ давленіемъ французской литературы, принимать тотъ свѣтскій скептицизмъ, который былъ присущъ послѣдней. Въ экзотерическомъ же ученіи, напротивъ, снова все болѣе и болѣе приспособлялись къ чисто политическому или полицейскому пониманію религіи... Именно въ высшихъ классахъ англійскаго общества выступило на видъ это положеніе."

V.

Самымъ яркимъ духовнымъ выразителемъ этого положенія Виндельбандъ справедливо признавалъ лорда Болинброка (1662-1751), автора извѣстныхъ «Letters on study of history», впервые появившихся въ 1738 году.

„Настолько же проникнутый критицизмомъ и настолько же мало вѣрующій въ библію, какъ самый завзятый изъ деистовъ,—читаемъ мы дальше у Виндельбанда,—онъ (Болинброкъ. Г. П.) объявляетъ всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революціонной и называетъ ее чумой общества: онъ не скрываетъ мнѣнія, что свободомысліе есть только право господствующаго класса, и обращаетъ весь эгоизмъ общественной исключительности противъ... популяризаціи освободительныхъ мыслей. Въ гостиной, думаетъ онъ, слѣдуетъ, улыбаться узости и нелѣпости представленій положительной религіи, и самъ онъ не отступаетъ передъ самыми беззастѣнчивыми насмѣшками. Въ общественной же жизни религія необходимая сила, которую нельзя расшатывать безъ того, чтобы не рушилось основаніе государства послушаніе массъ". *)

*) В. Виндельбандъ.— Исторія новой философіи. (Русскій переводъ подъ редакціей г. А. Введенскаго). т. I Петербургъ, 1908, стр. 238 239.

Виндельбандъ находилъ, что въ сущности Болинброкъ „только имѣлъ достаточно смѣлости, чтобы высказать тайну высшаго общества своего времени, тайну, существованіе которой даже не ограничивается одной этой эпохой“. И это, конечно, такъ. Но вѣдь если это такъ, то исторія философскихъ идей въ обществѣ, раздѣленномъ на классы, должна представиться намъ въ свѣтѣ того матеріалистическаго положенія, что не мышленіе опредѣляетъ собою бытіе, а, наоборотъ, бытіе опредѣляетъ собою мышленіе. И тогда нынѣшнее повсемѣстное торжество идеалистическаго міросозерцанія явится скорѣе доводомъ *противъ* этого міросозерцанія, нежели *въ его пользу*.

Кто же не знаетъ, что классовая борьба въ западноевропейскомъ обществѣ все болѣе и болѣе обостряется. И кто не понимаетъ что по этой причинѣ защита существующаго порядка должна тамъ пріобрѣтать, въ глазахъ господствующихъ классовъ, все большее и большее значеніе?

Виндельбандъ упрекаетъ Болинброка въ „*сознательномъ лицемѣріи*“ и говоритъ, что легко подмѣтить „недальновидность его аргументаціи“. Онъ и тутъ правъ. Когда передовые идеологи высшихъ классовъ рекомендуютъ „массамъ“ такія „истины“, надъ которыми сами же они насмѣхаются въ своемъ кругу, тогда является та опасность, что ихъ настоящій образъ мыслей сдѣлается, наконецъ, извѣстнымъ народу и распространится въ его средѣ. И тогда, дѣйствительно, можетъ поколебаться „послушаніе массъ“, это „основаніе государства“. Съ точки зрѣнія общественнаго порядка, существованіе „исотерическаго взгляда“ у идеологовъ высшихъ классовъ весьма нецѣлесообразно. Общественный порядокъ будетъ гораздо лучше обезпеченъ, если идеологи эти откажутся отъ него и заключатъ нелице-

мѣрный миръ съ „положительной религіей“. Но можно-ли предъявить имъ подобное требованіе? Какъ бы ни былъ у нихъ великъ запасъ „сознательнаго лицемѣрія“, нельзя принудить ихъ раздѣлять тѣ вѣрованія, которыхъ у нихъ нѣтъ. Значитъ, надо вновь привить имъ эти вѣрованія, а для этого необходимо передѣлать ихъ понятія и, главное, постараться разрушить коренную теоретическую основу ихъ, опаснаго для общественнаго спокойствія, „исотерическаго взгляда“.

Въ чемъ же состояла основа того англійскаго свободомыслія, которое начинали считать опаснымъ даже его собственные сторонники изъ привилегированной среды? Въ послѣднемъ счетѣ она сводилась къ убѣжденію въ томъ, что всѣ явленія природы неизмѣнно подчинены ея собственнымъ законамъ. Другими словами, она состояла въ матеріалистическомъ взглядѣ на природу. Въ этомъ легко убѣдиться, ознакомившись съ произведеніями такихъ видныхъ представителей свободомыслія, какимъ былъ, напримѣръ, Джонъ Толэндъ (1670—1722): его ученіе насквозь пропитано духомъ матеріализма.[1]) Поэтому, противъ матеріализма и слѣдовало прежде всего ополчиться тѣмъ англійскимъ охранителямъ, которые находили, что распространеніе „исотерическаго взгляда“, хотя бы въ однихъ только высшихъ кругахъ общества, вредно и съ точки зрѣнія англиканской церкви, и съ точки зрѣнія общественнаго спокойствія.

Когда возникаетъ извѣстная потребность, имѣющая большое значеніе для цѣлаго общества или для даннаго общественнаго класса, почти всегда находятся люди, искренно готовые взять на себя заботу объ ея удовле-

[1]) Толэндъ самъ писалъ о себѣ и о своихъ единомышленникахъ: „We, freethinkers“. Говорятъ даже, что къ нему первому примѣнено было названіе: freethinker.

твореніи. Въ Англіи въ борьбу со свободомыслiемъ вступилъ Джорджъ Берклей (1684—1753). Но онъ боролся съ нимъ, именно стараясь разрушить его матеріалистическую основу.

Берклей сдѣлался впослѣдствіи епископомъ. Но изъ его замѣтокъ, относящихся еще къ годамъ его ученія, видно что онъ еще въ молодые годы задался цѣлью выковать хорошее „духовное оружіе“ для защиты традиціонныхъ вѣрованій. Еще будучи студентомъ, онъ выработалъ свое знаменитое положеніе: esse-percipi (быть значитъ быть въ воспріятіи). И не трудно видѣть, что именно располагало его къ выработкѣ и защитѣ этого положенія. Въ его замѣткахъ сказано: „то мнѣніе, согласно которому существованіе отлично отъ существованія въ видѣ воспріятія, ведетъ къ ужаснымъ слѣдствіямъ; это основа ученія Гоббса“ (т. е. матеріализма. Г. П.) [1]) Въ другомъ мѣстѣ той же записной книжки молодого студента говорится: „разъ допущено существованіе матеріи, никто не докажетъ, что Богъ не есть матерія“ [2]) Чтобы избѣжать такого „ужаснаго слѣдствія“ оставалось одно средство: не допускать существованія матеріи. [3]) А это и достигалось ученіемъ о томъ, что бытіе равно бытію въ воспріятіи (esse-percipi). Изъ него слѣдовалъ тотъ успокоительный выводъ, что сама матерія есть лишь одно изъ нашихъ представленій, и что мы не имѣемъ права говорить: вотъ это есть дѣло бога, а вотъ это есть дѣло природы. „Причина всѣхъ явленій природы

[1]) Le Journal philosophique de Berkeley, étude et traduction par Raymond Gourg, Paris, 1908, p. 107—108.

[2]) Ibid, p. 123.

[3]) Для Берклея, по выраженію Стифена, „to destroy matter was to feel the soul“ (History of english Thought in Eighteenth Century, London 1881, vol. I, p. 39).

есть Богъ", объявляетъ будущій епископъ.[1]) И надо признать, что онъ не ошибался, когда писалъ: „если будетъ хорошо понято мое ученіе, рушится вся эта философія Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д., показавшая себя отъявленной противницей религіи".[2]) Еще бы! Если нѣтъ матеріи, то нѣтъ и матеріализма.

VI.

Но вотъ что было не совсѣмъ ладно. Берклею казалось, что хорошо понять его ученіе значитъ убѣдиться въ его неоспоримой правильности. На самомъ же дѣлѣ, это значитъ открыть его непослѣдовательность.

Если esse-percipi—а это положеніе Берклей твердо отстаивалъ доконца своихъ дней,—то богъ раздѣляетъ участь матеріи: подобно ей, онъ существуетъ только въ нашемъ представленіи. Стало быть, рушится не только матеріализмъ, но также и религія. Ученіе Берклея новымъ путемъ приводитъ какъ разъ къ тому „ужасному слѣдствію", которое хотѣлъ устранить благонамѣренный мыслитель. Берклей не замѣчалъ этого противорѣчія или не хотѣлъ замѣтить его. Онъ былъ ослѣпленъ желаніемъ во что бы то ни стало защитить свои традиціонныя вѣрованія.

То же самое желаніе ослѣпило и Канта, „критическая" система котораго на самомъ дѣлѣ представляетъ собою попытку согласить извѣстные, отъ протестанскихъ предковъ унаслѣдованные взгляды, съ выводами дѣйствительно критической мысли XVIII столѣтія. Кантъ думалъ, что ихъ можно согласить посредствомъ отмежеванія области вѣры отъ области знанія: вѣра относится къ ноуменамъ; права науки

---

[1]) Jbid, стр. 89.

[2]) Jbid, стр. 125.

распространяются только на феномены.[1]) И онъ тоже не скрылъ отъ своихъ читателей, зачѣмъ понадобилось ему это ограниченіе правъ науки. Въ предисловіи ко второму изданію своей „Kritik der reinen Vernunft“ онъ прямо говоритъ, что его къ этому побудило желаніе очистить мѣсто для вѣры.[2])

Вольтэръ былъ непримиримымъ врагомъ католической церкви; вспомните его девизъ: „écrasons l'infame!“ Но и Вольтэръ былъ, подобно Канту, убѣжденъ что слѣдуетъ оставить мѣсто для вѣры. Ведя ожесточенную войну съ католицизмомъ, онъ былъ деистомъ, а проповѣдывалъ теизмъ, т. е. вѣру въ бога, награждающаго людей за хорошіе поступки и карающаго за дурные. И достаточно хоть немного ознакомиться съ его доводами въ пользу такой вѣры чтобы понять, откуда происходило его убѣжденіе въ ея необходимости. Маллэ-дю-Панъ сообщаетъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“, что однажды за ужиномъ д'Аламбэръ и Кондорсэ стали, въ присутствіи Вольтэра, защищать атеизмъ. Тогда „фернейскій патріархъ“ поспѣшно удалилъ изъ столовой прислугу, а послѣ этого сказалъ: „теперь, господа, вы можете продолжать ваши рѣчи противъ бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарѣзали и обокрали меня нынѣшнею же ночью,— поэтому я предпочитаю, чтобы они васъ не слушали“. Это напоминаетъ замѣчаніе того же Вольтэра о Бойлѣ, котораго онъ считалъ апостоломъ атеизма: „если бы

---

[1]) Это превосходно выяснено въ „Философскихъ очеркахъ“ Ортодокса (Л. И. Аксельродъ). Петроградъ 1906 г. Я настоятельно рекомендую эти „Очерки“ вниманію читателя.

[2]) „... „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verlag von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgable, ss. 25—26).

ему пришлось управлять пятью или шестью стами крестьянъ, то онъ не преминулъ бы провозгласить передъ ними существованіе Бога, который награждаетъ и наказываетъ". Съ этой стороны знаменитый французскій просвѣтитель напоминаетъ англичанина Болинброка, вообще оказавшаго большое вліяніе на его образъ мыслей: очищая мѣсто для вѣры въ интересахъ общественнаго порядка, Вольтэръ, не чуждался, вѣроятно, и „сознательнаго лицемѣрія".

Вольтэръ былъ идеологомъ французскаго третьяго сословія, боровшагося съ духовной и свѣтской аристократіей за свое освобожденіе. Съ точки зрѣнія соціологіи въ высшей степени важенъ тотъ фактъ, что классовый антагонизмъ, зародышъ котораго скрывался въ нѣдрахъ этого сословія, еще до революціи выразился въ заботахъ французскихъ просвѣтителей о выработкѣ міросозерцанія, съ одной стороны свободнаго отъ устарѣлыхъ религіозныхъ и всякихъ другихъ предразсудковъ, а съ другой – способнаго удержать въ послушаніи экономически обездоленную массу населенія. Только незначительная часть французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка чужда была такой осмотрительности и даже посмѣивалась надъ нею. Матеріалисты шли до конца тамъ, гдѣ „патріархъ" останавливался, тревожно оглядываясь на свою прислугу и на своихъ фернэйскихъ крестьянъ. Матеріализмъ и до революціи далеко не былъ господствующимъ направленіемъ философской мысли въ средѣ просвѣщенной французской буржуазіи. А послѣ революціи эта послѣдняя не хотѣла о немъ и слышать. Ея настроенію гораздо больше соотвѣтствовалъ тогда умѣренный и аккуратный эклектизмъ.

Говоря, что исторія философіи,—какъ и исторія всѣхъ идеологій,—вполнѣ подтверждаетъ собою то

матеріалистическое положеніе, что не сознаніе опредѣляетъ собою бытіе, а бытіе—сознаніе, я вовсе не хочу сказать, что философы всегда сознательно стремились сдѣлать изъ своихъ системъ „духовное оружіе“, съ помощью котораго они могли бы отстаивать интересы своего класса. Это было бы неосновательно. Правда, мы уже отъ Виндельбанда слышали, что бываютъ эпохи, когда „сознательное лицемѣріе“ играетъ очень большую роль въ судьбѣ философскихъ идей. Но мы поступимъ осторожнѣе если будемъ разсматривать подобныя эпохи, какъ исключительныя. Отдѣльной личности не нужно „сознательнаго лицемѣрія“ для того, чтобы стремиться къ согласованію своихъ взглядовъ съ интересами своего класса. Для этого ей достаточно искренняго убѣжденія въ томъ, что данный классовый интересъ совпадаетъ съ интересомъ цѣлаго общества. Когда возникаетъ такое убѣжденіе,—а оно естественно возникаетъ у отдѣльныхъ лицъ подъ вліяніемъ окружающей ихъ среды,—тогда самые лучшіе инстинкты человѣка: преданность цѣлому, самоотверженіе и т. д., предрасполагаютъ его считать ошибочными тѣ идеи которыя грозятъ принести съ собою „ужасныя слѣдствія“ для его класса (вспомните молодого Берклея) и, наоборотъ, признавать истинными—тѣ, которыя обѣщаютъ быть полезными этому классу. Полезное для даннаго общественнаго класса является истиннымъ въ глазахъ отдѣльныхъ лицъ, этотъ классъ составляющихъ. Конечно, пока рѣчь идетъ о такомъ классѣ, существованіе котораго основывается на эксплуатаціи другого класса или другихъ классовъ, до тѣхъ поръ этотъ психологическій процессъ отожествленія полезнаго съ истиннымъ всегда предполагаетъ нѣкоторую долю безсознательнаго лице-

мѣрія, заставляющаго отворачиваться ото всего того, что могло бы помѣшать ходу этого процесса. И по мѣрѣ того, какъ данный господствующій классъ приближается къ своему упадку, доля эта все болѣе и болѣе увеличивается, при чемъ къ безсознательному лицемѣрію присоединяется сознательное. Сказанное здѣсь хорошо подтверждается примѣромъ нынѣшней прагматической философіи, которой посвящено у Деборина нѣсколько весьма поучительныхъ страницъ.

Но какова бы ни была роль сознательнаго или безсознательнаго лицемѣрія въ психологическомъ процессѣ отождествленія полезнаго съ истиннымъ, процессъ этотъ неизбѣженъ въ ходѣ соціальнаго развитія, и мы ничего не поймемъ въ исторіи идей вообще и въ исторіи философскихъ идей въ частности, если упустимъ его изъ виду. [1]).

VII.

„Критическая“ философія Канта грѣшитъ дуализмомъ. Эта прекрасно видѣлъ еще Фихте. Но если дуализмъ кенигсбергскаго мыслителя представляетъ собою недостатокъ съ точки зрѣнія теоріи, то съ практической точки зрѣнія онъ былъ весьма удобенъ для идеологовъ нынѣшней буржуазіи западноевропейскихъ странъ. Представляя собою новѣйшее

---

[1]) Даже неокантіанецъ Ланге признаетъ, что „нѣтъ такой философіи, которая развивалась бы сама изъ себя“, но что „существуютъ только философствующіе люди, которые вмѣстѣ съ ихъ ученіями, суть дѣти своего времени“. („Исторія матеріализма“, переводъ Н. Н. Страхова изданіе второе, стр. 39). Впрочемъ, это лишь повтореніе извѣстной мысли Гегеля: философія даннаго времени есть его выраженіе въ мысляхъ. Къ этому надо только прибавить, что въ исторіи человѣчества характеръ всякаго даннаго времени опредѣляется, въ послѣднемъ счетѣ, характеромъ свойственныхъ ему общественныхъ отношеній.

изданіе довольно-таки стараго ученія о двухъ истинахъ, онъ позволялъ идеологамъ господствующаго класса быть матеріалистами въ наукѣ и въ то же самое время придерживаться идеализма въ сферѣ тѣхъ понятій, которыя объявляются лежащими внѣ предѣловъ научнаго познанія. Кантіанская разновидность ученія о двухъ истинахъ очень распространена въ Германіи. Мало знакомые съ Кантомъ англійскіе ученые охотнѣе связываютъ ученіе о двухъ истинахъ съ философіей Юма. Для примѣра я уже не однажды ссылался въ своихъ статьяхъ на Гекслея. Поступалъ такъ я потому, что примѣръ этотъ въ высшей степени поучителенъ.

Съ одной стороны, знаменитый естествоиспытатель утверждалъ: „Теперь никто изъ стоящихъ на высотѣ современной науки и знающихъ факты не усомнится въ томъ, что основы психологіи надо искать въ физіологіи нервной системы. То, что называется дѣятельностью духа, есть совокупность мозговыхъ функцій, матеріалы нашего сознанія являются продуктомъ дѣятельности мозга“. [1]) Самые „крайніе“ матеріалисты никогда не заходили дальше этого утвержденія. Кромѣ того, мы находимъ у Гекслея такое признаніе: „современная физіологія прямымъ путемъ ведетъ къ матеріализму, поскольку можно примѣнить это названіе къ ученію, утверждающему, что помимо субстанціи, обладающей протяженіемъ, нѣтъ никакой другой мыслящей субстанціи“. Это—уже открытый матеріализмъ и при томъ въ самомъ правильномъ своемъ выраженіи, т. е. спинозизмъ, очищенный отъ его теологическаго дѣянія.

Но этотъ-же естествоиспытатель, какъ-бы пугаясь

---

[1]) „Hume, sa vie, sa philosophie.“—Par Fh. Huxley, trad. par g. Compayrè, Paris 1880, p. 108.

своей собственной смѣлости, старается обезвредить свой, чисто матеріалистическій взглядъ, тѣмъ соображеніемъ, что онъ будто-бы „не заключаетъ въ себѣ ничего, противорѣчащаго самому чистому идеализму.“ [1])

Доказывается это у Гекслея ссылкой на то, что въ сущности мы знаемъ только свои ощущенія.

„Возможно, что мозгъ есть тотъ механизмъ, съ помощью котораго матеріальный міръ приходитъ къ самосознанію. Но важно замѣтить, что даже признавая правильнымъ такой взглядъ на міръ и на отношеніе другихъ его элементовъ міра къ сознанію, мы, тѣмъ не менѣе, остаемся заключенными въ предѣлахъ мысли, и что намъ невозможно опровергнуть доводы чистаго идеализма. Чѣмъ болѣе склонны мы принять матеріалистическую точку зрѣнія, тѣмъ легче показать, что выводы идеализма неопровержимы, по крайней мѣрѣ въ томъ случаѣ, если идеалисты замыкаются въ предѣлахъ положительнаго знанія.“ [2])

Такія мысли могли способствовать примиренію „почтенной“ англійской публики съ естественно-научными теоріями Гекслея. [3]) Онѣ могли успокаивать его самого, поскольку у него сохранялись пережитки анимистическихъ воззрѣній,—а они, повидимому, были у него довольно прочны, какъ почти у всѣхъ, по своему даже очень свободомыслящихъ, англичанъ XIX вѣка,—но непонятно, какъ могъ онъ считать ихъ „неопровержимыми.“

Читатель помнитъ, что, отрицая независимое отъ воспріятія существованіе матеріи, Берклей долженъ былъ бы,— если бы захотѣлъ мыслить ло-

---

[1]) Hume, pp. 108—109.

[2]) Ibid., p. III.

[3]) См. какъ одобряетъ эти соображенія его біографъ П. Чомерсъ Митчеллъ: „Thomas Henry Huxley, chap. XIII, pp. 210-222.

гично, — придти къ отрицанію бытія божія. Стараясь сдѣлать менѣе страшными свои матеріалистическіе выводы и съ этой цѣлью принимая основное положеніе идеализма, Гекслей попадалъ въ аналогичное положеніе: если бы онъ захотѣлъ мыслить логично, нашъ біологъ долженъ былъ бы отрицать независимое отъ воспріятія существованіе органической жизни и вообще природы.

Органическая жизнь невозможна безъ обмѣна веществъ между организмомъ и окружающей его средою. Если Декартъ говорилъ: „мыслю, слѣдовательно, существую," то естествоиспытатель можетъ и долженъ сказать: „существую, стало быть, существуетъ и независимая отъ моего воспріятія природа." Конечно, я могу объявить что, въ концѣ концовъ, я не организмъ, а только совокупность извѣстныхъ ощущеній и представленій. Это „положительное знаніе" и имѣлъ въ виду Гекслей. Но едва-ли подумалъ онъ о томъ, какъ легко привести къ абсурду „положительное знаніе" этого рода.

Допустимъ, что Берклей былъ правъ, т. е. что бытіе въ самомъ дѣлѣ равно бытію въ воспріятіи (esse-percipi). Но если это такъ, то не только матерія, не только природа и не только богъ лишается существованія, независимаго отъ моего воспріятія. Его, въ совершенно такой же мѣрѣ, лишаются и всѣ мои ближніе: ихъ бытіе тоже равно бытію въ моемъ воспріятіи. Ничто и никто не существуетъ, кромѣ меня и различныхъ состояній моего сознанія,—таковъ единственный правильный выводъ изъ основного положенія идеализма, провозглашающаго бытіе равнымъ бытію въ воспріятіи.

Ничто и никто! Подумайте, читатель, что это значитъ Это значитъ, что не вы происходите отъ вашихъ родителей, а они происходятъ отъ васъ, потому-что вѣдь

и ихъ бытіе сводится къ бытію въ вашемъ воспріятіи. Если идеализмъ способенъ отмахиваться отъ матеріализма лишь такими нелѣпостями, которыя могутъ быть принимаемы въ серьезъ развѣ лишь обитателями въ Чеховской „палатѣ № 6-ой", то въ теоріи дѣло идеализма безнадежно проиграно.

Ученіе, согласно которому ничто и никто не существуетъ, кромѣ меня и моихъ представленій, называется солипсизмомъ![1]) Какъ видитъ читатель, солипсизмъ неизбѣженъ тамъ, гдѣ за точку исхода берется индивидуальное сознаніе, т. е. тамъ, гдѣ мыслитель стоитъ на почвѣ субъективнаго идеализма.

VIII.

Такъ какъ нелѣпость солипсизма очевидна, то оставимъ почву субъективнаго идеализма и посмотримъ, въ какомъ видѣ представится споръ между идеализмомъ и матеріализмомъ, если мы взглянемъ на бытіе въ воспріятіи съ точки зрѣнія того сверхъ-индивидуальнаго сознанія, къ которому апелируютъ идеалисты, не имѣющіе мужества признать солипсизмъ.

И прежде всего спросимъ: что это за сверхъ-индивидуальное сознаніе? Откуда оно взялось? Если бытіе равно бытію въ воспріятіи, то я рѣшительно не имѣю (NB: логическаго) права говорить о какомъ-то сверхъ-индивидуальномъ сознаніи, будто-бы существующемъ внѣ моего индивидуальнаго. Тутъ повторяется ошибка Берклея, сначала сказавшаго, что нѣтъ никакого бытія, независимаго отъ воспріятія, а потомъ возвѣстившаго, что независимо отъ воспріятія существуетъ Богъ.

Идеалистъ, признающій существованіе

---

[1]) Отъ латинскихъ словъ: solus ipse

сверхъ-индивидуальнаго сознанія, останется догматикомъ, сколько бы ни твердилъ онъ о необходимости критики. Однако, будемъ покладисты и здѣсь. Признаемъ эту догму и посмотримъ, что изъ нея слѣдуетъ.

Догматическое ученіе о сверхъ-индивидуальномъ сознаніи имѣло наиболѣе стройный видъ у Шеллинга и у Гегеля. Ихъ абсолютный духъ есть не что иное какъ сверхъ-индивидуальное сознаніе, въ которомъ будто бы заключается и объектъ, и субъектъ, и природа, и (субъективный) духъ. Но у Шеллинга это значило, что вселенная есть лишь самосозерцаніе этого духа. По ученію Гегеля, въ системѣ котораго отведено было такъ много мѣста (безличному, „абсолютному“) логическому процессу, вселенная есть самомышленіе абсолютнаго духа. Въ сущности это одно и тоже. И если бы Гекслей вздумалъ, отмахиваясь отъ матеріалистовъ, искать спасенія на почвѣ абсолютнаго идеализма, онъ принужденъ былъ бы сказать намъ: „Въ качествѣ біолога я, разумѣется признаю существованіе какъ живыхъ организмовъ, такъ и окружающей ихъ матеріальной среды. А въ качествѣ философа я думаю, что матеріальная среда окружающая организмы, сами эти организмы, а также и я, біологъ, съ большимъ стараніемъ и успѣхомъ изучающій ихъ сравнительную анатомію, и разрабатывающій теорію ихъ развитія, — короче, все, что было, есть и будетъ, было есть и будетъ лишь въ самосозерцаніи или самомышленіи абсолютнаго духа.“

Въ серьезъ принимать такое „привидѣніе“ (вспомните отзывъ Канта о системѣ Фихте) опять невозможно. Системы Шеллинга и Гегеля имѣли свои великія достоинства. Онѣ чрезвычайно много дали мыслящему человѣчеству. Но онѣ много дали не потому, что объ-

являли вселенную процессомъ, совершающимся въ абсолютномъ духѣ. Напротивъ, тутъ была самая слабая ихъ сторона, въ весьма значительной степени обезцѣнивавшая тѣ блестящія открытія, къ которымъ геніальные авторы ихъ приходили, когда внимательно относились къ дѣйствительному міру.

Еще разъ: въ теоретическомъ смыслѣ, всѣ попытки отговориться отъ матеріализма посредствомъ аппеляціи къ основному положенію идеализма—(esse-percipi, безъ субъекта нѣтъ объекта, и т. п.)—обречены на жалкую неудачу. Если попытки эти все-таки упорно повторялись, повторяются и долго еще будутъ повторяться, то дѣло тутъ вовсе не въ теоріи: упорное повтореніе этихъ, теоретически безнадежныхъ попытокъ объясняется указанной выше общественно-психологической причиной.

Но какъ же должны разрѣшать основной вопросъ философіи тѣ мыслящіе люди, которые почему либо не испытали на себѣ вліянія этой причины? А вотъ какъ.

IX.

Идеалисты и неокантіанцы упрекаютъ матеріалистовъ въ томъ, что тѣ „сводятъ“ психическія явленія къ явленіямъ матеріальнымъ. Фр. А. Ланге говоритъ, что для матеріализма „всегда останется непреодолимымъ препятствіемъ объяснить, какъ изъ вещественнаго движенія можетъ получиться сознательное ощущеніе“ [1]). Но Ланге, какъ историкъ матеріализма, обязанъ былъ бы знать, что матеріалисты никогда и не обѣщали дать отвѣтъ на этотъ вопросъ. Они только утверждаютъ, что,—по выше приведенному, чрезвычайно удачному выраженію Гекслея,—помимо

*) Исторія матеріализма, стр. 653.

субстанціи, обладающей протяженіемъ, нѣтъ никакой другой мыслящей субстанціи, и что, подобно движенію, сознаніе есть функція матеріи. Эта матеріалистическая мысль выразилась, — правда, крайне наивно, — еще въ ученіи Діогена Аполлонійскаго, утверждавшаго, что первовещество, — согласно его ученію, воздухъ, — одарено сознаніемъ и „много знаетъ“. Ламеттри, котораго считаютъ „грубѣйшимъ матеріалистомъ“, отказывался объяснить, откуда происходитъ способность матеріи къ ощущенію. Онъ принималъ эту способность, какъ фактъ, онъ считалъ ее въ такой же мѣрѣ принадлежащей матеріи, какъ и способность къ движенію. Взглядъ Ламеттри на этотъ предметъ былъ очень близокъ ко взгляду на него Спинозы, что и неудивительно, такъ какъ онъ выработалъ свое ученіе подъ вліяніемъ Декарта, но, — подобно Спинозѣ, — отвергъ дуализмъ великаго француза. Въ своемъ сочиненіи „L'Homme plante“, онъ говоритъ, что изо всѣхъ живыхъ существъ человѣкъ есть то, которое болѣе всѣхъ обладаетъ душою, а растеніе — то, которое обладаетъ ею въ наименьшей степени. Но онъ тутъ же даетъ понять, что „душа“ растенія совсѣмъ не похожа на душу человѣка: „хороша душа, не имѣющая никакихъ стремленій, никакихъ желаній, никакихъ страстей, никакихъ пороковъ и добродѣтелей, и не смущаемая никакой заботой о нуждахъ тѣла!“ Этимъ онъ хотѣлъ сказать, что разнымъ формамъ матеріальной организаціи соотвѣтствуютъ разныя степени „одушевленности“. *)

*) Достойно замѣчанія, что Дю-Буа-Рэймонъ, въ своей рѣчи о Ламеттри (Berlin, 1875 г.) не только вѣрно изложилъ этотъ его взглядъ но и призналъ его тѣмъ монистическимъ взглядомъ, которагo держатся теперь очень многіе натуралисты. Эта рѣчь Дю-Буа-Рэймона могла бы служить отвѣтомъ на его же, такъ много нашумѣвшую, рѣчь о границахъ познанія природы.

Въ своемъ спорѣ съ Бернштейномъ я документально доказалъ, что самый блестящій представитель другого теченія во французскомъ матеріализмѣ XVIII столѣтія, Дидро, стоялъ на точкѣ зрѣнія „новыхъ спинозистовъ“ (его собственное выраженіе), которые „исходятъ изъ того основного принципа, что матерія способна ощущать“ и убѣждены, что „существуетъ“ одна только матерія и ея существованіе служитъ достаточнымъ объясненіемъ всѣхъ явленій“ *). Избѣгая излишнихъ повтореній, прибавлю еще только одно: такой же взглядъ старался провести въ своихъ сочиненіяхъ и очень извѣстный и у насъ когда-то матеріалистъ Молешоттъ, который кстати сказать, давалъ этому взгляду характерное названіе матеріально-духовнаго воззрѣнія (Stoffgeistige Anschauung **).

При нынѣшнемъ повсемѣстномъ господствѣ идеализма, весьма естественно, что исторія философіи излагается теперь съ идеалистической точки зрѣнія. Вслѣдствіе этого Спинозу давно уже причислили къ идеалистамъ. Поэтому иной читатель, вѣроятно, очень удивится, что я понимаю спинозизмъ въ матеріалистическомъ смыслѣ. Но это—единственно правильное его пониманіе.

Еще въ 1843 г. Фейербахъ высказалъ совершенно основательное убѣжденіе въ томъ, что ученіе Спинозы было „выраженіемъ матеріалистическихъ понятій новѣйшей эпохи“. Конечно, и Спиноза не избѣжалъ вліянія своего времени. Его матеріализмъ былъ, по

*) „Il ne faut pas confondre les spinosistes anciens avec les spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est-que la matière est sensible“ и т. д. (Encyclopedie, t. XV-me p. 474. Далѣе слѣдуетъ краткое изложеніе собственнаго взгляда Дидро.

**) Für meine Freunde.—Lebens-Erinnerugen von Jac. Moleschott Giessen 1901, ss. 222, 230, 239.

замѣчанію Фейербаха, одѣтъ въ теологическій костюмъ *). Но важно было то, что имъ, во всякомъ случаѣ, устранялся дуализмъ духа и природы. Если природа называется у Спинозы богомъ, то однимъ изъ аттрибутовъ его бога является протяженность. Въ этомъ и состоитъ коренное отличіе спинозизма отъ идеализма **).

Въ идеализмѣ также устраняется дуализмъ духа и природы. Абсолютный идеализмъ проповѣдывалъ тождество субъекта и обекта въ нѣдрахъ абсолютнаго. Но тождество это достигалось тѣмъ, что существованіе объекта признавалось не болѣе, какъ существованіемъ въ „самосозерцаніи“ (или въ самомышленіи) абсолютнаго духа. Быть и здѣсь означало, въ послѣднемъ счетѣ, „быть въ воспріятіи“: Esse-percipi. На этомъ основаніи идеалисты и могли говорить о тождествѣ субъекта и объекта.

Матеріалисты утверждаютъ нетождество субъекта и объекта, а ихъ единство. „Я“ не только субъектъ, но также и объектъ: всякое данное „я“ — субъектъ для себя и объектъ для другого. То, „что для меня или субъективно, есть чисто духовный, нематеріальный, нечувственный актъ, то само по себѣ, объективно, есть актъ матеріальный“ (Фейербахъ).

Но если это такъ, то мы не имѣемъ никакого права говорить о непознаваемости объекта.

*) Геніальный Дидро понималъ это, и оттого онъ, какъ мы только что видѣли, не хотѣлъ смѣшивать „новыхъ спинозистовъ“ со—„старыми“

**) Берклей говорилъ (см. выше), что признаніе независимаго отъ сознанія существованія матеріи неизбѣжно ведетъ къ признанію протяженности бога, а въ этомъ признаніи заключается, по его мнѣнію, сущность—матеріализма.

X.

Тѣсно связанное съ именемъ Канта „критическое“ ученіе о непознаваемости объекта (вещи въ себѣ), на самомъ дѣлѣ, очень старо. Оно перешло въ новую философію изъ Платоновскаго идеализма, который, въ свою очередь, заимствовалъ его, какъ мы видѣли выше, изъ первобытнаго анимизма.

Въ Платоновомъ „Федонѣ“ Сократъ утверждаетъ, что душа созерцаетъ бытіе черезъ тѣло, „какъ будто черезъ стѣны темницы, но не сама черезъ себя“, и поэтому, находится „въ состояніи полнаго незнанія“ *), Въ другомъ мѣстѣ этого разговора онъ выражается еще опредѣленнѣе: „пока мы облечены тѣломъ, пока наша душа соединена съ этимъ зломъ, мы никогда не будемъ обладать въ надлежащей полнотѣ тѣмъ, къ чему стремимся: я разумѣю истину“. **) Истина недоступна познанію „черезъ тѣло“, т. е. посредствомъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, черезъ эту темницу души,—на этомъ построено у Платона все ученіе о познаніи. И это же положеніе было,—безъ критики,—усвоено отцомъ „критической“ философіи, какъ еще раньше было оно усвоено идеалистами новаго времени и даже среднихъ вѣковъ („реалисты“).

Ученіе о непознаваемости вещей въ себѣ имѣетъ смыслъ именно только съ точки зрѣнія этой,—совершенно примитивной,—теоріи познанія. Лишенное своей ветхой основы, ученіе о непознаваемости неизбѣжно ведетъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, въ борьбѣ съ которыми вдумчивый Кантъ заслужилъ отъ Фихте названіе „ein Dreiviertelskopf“.

Познаніе предполагаетъ наличность двухъ объектовъ:

---

*) Федонъ, переводъ Дмитрія Лебедева, Москва 1896, стр. 60-61.

**) Стр. 23 того-же перевода.

во-первыхъ, познаваемаго, во-вторыхъ—познающаго. Познающій объектъ и называется субъектомъ. Для того, чтобы объектъ былъ въ большей или меньшей мѣрѣ, познанъ субъектомъ, надо, чтобы онъ произвелъ на него извѣстное дѣйствіе: „поскольку человѣческое тѣло испытываетъ на себѣ какое-либо дѣйствіе внѣшняго тѣла, постольку оно воспринимаетъ внѣшнее тѣло", говоритъ Спиноза *).

Для человѣческаго тѣла, результатъ дѣйствія на него тѣла внѣшняго будетъ съ объективной стороны, чисто матеріальнымъ (новое состояніе извѣстныхъ тканей), а съ субъективной—психологическимъ (извѣстное воспріятіе). Но и съ той, и съ другой стороны онъ будетъ состояніемъ познающаго объекта, т. е. субъекта. Въ этомъ смыслѣ всякое знаніе субъективно. Быть познаваемымъ значитъ быть для другого. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что истинное познаніе объекта недоступно для субъекта или, другими словами, что это бытіе для другого не соотвѣтствуетъ бытію въ себѣ. Предполагать это можно было лишь до тѣхъ поръ, пока считалось, что познающее „я" есть нѣчто нематеріальное, стоящее внѣ природы. Но вѣдь это совсѣмъ не такъ. „Мое тѣло, какъ цѣлое, и есть мое Я,—справедливо говоритъ Фейербахъ,—моя

*) „Этика", переводъ В. И. Модестова, изд. четвертое, стр. 86. Это мѣсто „Этики" крайне важно, и я приведу его въ подлинникѣ: „at quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus corpus externum percipit". (Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia vol. II, Ienal 1803 p. 104.) Полезно сопоставить съ этимъ слѣдующія слова Энельса: „Von Körpern, ausser der Bewegung, ausser allem Verhältniss zu den anderen Körpern ist nichts zu sagen". (Brifwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx, herausgegeben von A. Bebel und Ed. Bernstein, Stuttgart, 1913, IV Band, s. 344.)

истинная сущность. Думаетъ (а слѣдовательно и познаетъ внѣшній міръ. Г. П.) не отвлеченное существо, а именно это дѣйствительное существо, это тѣло". Это тѣло есть часть космоса. Если внѣшніе предметы дѣйствуютъ на него именно такъ, а не иначе, то,—какъ съ объективной, такъ и съ субъективной стороны,—это обусловливается природой цѣлаго. По счастливому выраженію Гекслея, человѣческій мозгъ есть органъ самосознанія космоса. Но тѣло, обладающее этимъ органомъ, живетъ въ извѣстной матеріальной средѣ, и если бы мозгъ не могъ познать хотя бы нѣкоторыхъ свойствъ этой среды, то невозможно было бы и существованіе человѣческаго организма. Чтобы существовать, люди должны умѣть предвидѣть, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя явленія. А предвидѣніе ихъ предполагаетъ истинное знаніе, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ свойствъ того цѣлаго, малую часть котораго составляетъ познающій субъектъ *).

Наконецъ, тѣ эклектически настроенные „мыслители", которые усиливаются соединить матеріалистическое объясненіе исторіи съ идеалистической теоріей познанія, упускаютъ изъ вида, что если бы объектъ былъ непознаваемъ для субъекта, то невозможно было бы ни развитіе общества, ни самое его существованіе: какъ то, такъ и другое

*) „Pour établir la valeur de nos sensations,—превосходно говоритъ П. Дельбэ,—...il suffit, que pour une meme excitation, la réaction cellulaire soit la même, et aucun esprit scientifique ne saurait douter qu'elle le soit. Si elle est la même pour une méme excitation... la répétition du phénomène entraine nécessairement à établir une concordance entre l'excitation et la réaction, de telle sorte, que cette réaction devient révélatrice de cette excitation. Ainsi s'établit une concordance du monde extérieur qui ne peut etre trompeuse (La science et la réalité", Paris, 1913, p. 90.)

предполагаетъ наличность извѣстнаго числа объектовъ-субъектовъ, способныхъ такъ или иначе согласовать свои дѣйствія, т. е. познавать другъ друга.

Матеріалъ для познанія природы и другъ друга дается намъ нашими внѣшними чувствами. Въ доставляемый ими матеріалъ нашъ разсудокъ вноситъ извѣстный порядокъ: онъ сочетаетъ между собою одни явленія и раздѣляетъ другія. На этомъ основаніи Кантъ говорилъ, что разсудокъ диктуетъ природѣ свои законы. На самомъ дѣлѣ, разсудокъ только приводитъ, „проявляетъ“ то, что диктуется ему природой. „Мы раздѣляемъ то, что раздѣлено въ природѣ, и связываемъ то, что связано въ ней,“—говорилъ Фейербахъ. Мы подчиняемъ вещи одну другой, какъ основу и слѣдствіе, потому что таково ихъ фактическое, чувственное, дѣйствительное, предметное взаимоотношеніе *).

Научная теорія эволюціи учитъ насъ, что матерія существовала тогда, когда еще не было не только людей съ ихъ понятіями и не только живыхъ существъ вообще, но и самой земли, самой солнечной системы.

Указываютъ еще на то, что теперь многіе естествоиспытатели склоняются къ энергетическому міропониманію. Мало того. Извѣстный проповѣдникъ энергетики, нѣмецкій химикъ Оствальдъ, давно уже упражняется въ „преодолѣніи научнаго матеріализма“ (Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus). Но тутъ простое недоразумѣніе. Хорошій химикъ Оствальдъ единственно потому надѣется „преодолѣть“ матеріализмъ посредствомъ энергетики, что слишкомъ плохо освѣдомленъ по части философіи.

*) Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie (aus dem handschriftlichen Nachlass). Feuerbach' Werke, II Band, Stuttgart 1904, ss. 322-323.

Я не считаю энергетическое міропониманіе удовлетворительнымъ. Я думаю, что оно слабо во многихъ отношеніяхъ. Энергетическая теорія познанія запутывается, по-моему въ неразрѣшимыхъ и можно сказать постыдныхъ противорѣчіяхъ *). Но когда энергетическое міропониманіе противопоставляютъ матеріалистическому, я пожимаю плечами.

Джозефъ Пристлей,—бывшій не только замѣчательнымъ химикомъ, но, въ отличіе отъ Оствальда, также и тонкимъ мыслителемъ,—отказывался признать за матеріей свойство непроницаемости (impenetrability or solidity). По его ученію, она обладаетъ лишь двумя свойствами: притяженіемъ и отталкиваніемъ **). И этотъ его взглядъ на матерію былъ, по его собственнымъ словамъ, заимствованъ имъ у Босковича ***). Иначе сказать, матеріальная частица была, по Пристлею лишь центромъ извѣстныхъ силъ. Но такой взглядъ,—по существу, очень близкій ко взгляду энергетиковъ,—не мѣшалъ Пристлею упорно отстаивать матеріализмъ. И мы согласимся, что онъ имѣлъ на это полное право, если вспомнимъ, какъ опредѣляютъ матеріалисты матерію: она есть то, что какимъ либо образомъ, посредственно или непосредственно, дѣйствуетъ на наши внѣшнія чувства ****).

---

*) Было бы очень желательно, чтобы Деборинъ, во второмъ изданіе своего „Введенія“, посвятилъ особую главу критикѣ энергетическаго міропониманія и основанной на немъ гносеологіи.

**) „Matter is a substance possessed of the properties of attraction and repulsion only“ („Disquisitions relating matter and spirit“, second edition, Birmingham, M D C C L X X X I I, p. 32.

***) Тамъ же, p. p. 23-24.

****) Легко понять происхожденіе этого опредѣленія: спиритуалисты считали, какъ извѣстно, что „духъ“ на внѣшнія чувства не дѣйствуетъ.

Вмѣсто словъ: „наши чувства“ здѣсь лучше будетъ сказать: „на внѣшнія чувства живыхъ организмовъ“. Но какъ бы тамъ ни было, подъ это опредѣленіе подойдетъ и „энергія“, если только мы не вздумаемъ утверждать, что на внѣшнія чувства живыхъ существъ она дѣйствія не оказываетъ.

Это значитъ, что можно противопоставлять энергетическое міропониманіе механическому, *) но никакъ не матеріалистическому.

Нѣкоторые нѣмецкіе идеалисты, а за ними и всякая всячина, какъ говаривалъ Герценъ, хватаются также за новѣйшія химическія открытія, какъ за доводъ противъ матеріализма. Деборинъ хорошо сдѣлалъ, обнаруживъ несостоятельность этого мнимаго довода. Къ тому что сказано имъ (см. стр. 244—245) мнѣ хочется прибавить еще нѣсколько словъ.

Проф. Н. А. Шиловъ очень хорошо сказалъ, что, принимая принципіально возможность движенія и колебанія электроновъ, „болѣе или менѣе тѣсно связанныхъ съ атомами и молекулами, этимъ самымъ электронная теорія признаетъ уже, очевидно, электронъ за составную часть матеріи“. Тотъ же естествоиспытатель справедливо думаетъ, что новѣйшія химическія открытія наводятъ на мысль о существованіи нѣкоторой materia prima, „болѣе тонкой, чѣмъ самп атомы“ **). Но нужно замѣтить, что явленія, совершающіяся „въ нѣдрахъ атома“, какъ нельзя лучше подтверждаютъ діалектическій взглядъ на природу.

Гегель упрекалъ когда то „конечную физику“ (die endliche Physik) въ томъ, что она слишкомъ крѣпко дер-

*) См. интересную книгу А. Рэя. „L'Energétique et le Mécanisme“ Paris 1908.

**) „Въ нѣдрахъ атома“, Природа февраль 1915, стр. 182 и 179.

жится за отвлеченныя разсудочныя опредѣленія. Одной изъ проистекавшихъ отсюда ошибокъ являлось, говорилъ онъ, отрицаніе „конечной физикой" возможности превращенія элементовъ. *) Впослѣдствіи, въ концѣ пятидесятыхъ годовъ XIX вѣка, Энгельсъ, изучившій тогда сравнительную анатомію и физіологію, находилъ, что если-бы „старикъ" (der Alte) писалъ свою натурфилософію „теперь" (1858 г.), то къ нему со всѣхъ сторонъ потекли бы факты, подтверждающіе правильность его діалектическаго пониманія процессовъ природы **). А что сказалъ-бы Энгельсъ въ наши дни, когда открыты были такія изумительныя превращенія матеріи, происходящія „въ нѣдрахъ атома", который еще совсѣмъ недавно считался совершенно неизмѣннымъ?

Все течетъ, все измѣняется. Нельзя дважды вступить въ одинъ и тотъ же потокъ. Теперь мы знаемъ это лучше, нежели когда-бы то ни было!

Г. Плехановъ.

*) Naturphilosophie, § 286 u Zusatz къ нему (Hegels Werke VII Band ss. 172—173).

**) См. его письмо къ Марксу отъ 14 іюля 1858 г. (цитированный выше „Briefwechsel" II Band, s. s. 278—279).

Введеніе въ философію діалектическаго матеріализма.

ГЛАВА I.

Бэконъ Веруламскій.

Бэконъ—первый крупный философъ новаго времени; его ученіе возникло на развалинахъ средневѣковой схоластики и представляетъ собою первый болѣе или менѣе совершенный продуктъ новой эпохи. Соціальныя условія, благопріятствовавшія процвѣтанію схоластической философіи, постепенно разрушаются и даютъ мѣсто новымъ, на почвѣ которыхъ развивается и новая идеологія. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что однимъ изъ условій процвѣтанія схоластики въ средніе вѣка является господство духовенства и стремленіе послѣдняго примирить религію съ требованіями разума. Но такъ какъ высшей инстанціей признавалось церковное ученіе, то философія всецѣло поглащалась теологіей. Теологія является естественной идеологіей духовенства, ищущаго „оправданія“ своей власти и своему положенію въ обществѣ въ потустороннемъ мірѣ. Вторымъ условіемъ, благопріятствовавшимъ развитію схоластики, мы считаемъ ф е о д а л ь н у ю о р г а н и з а ц і ю, которая всецѣло поглощаетъ личность, такъ что ученіе о самостоятельномъ существованіи п о н я т і й является идеологическимъ рефлексомъ той общественной о р г а н и з а ц і и, въ которой растворяется индивидуальность, въ которой настоящей реальностью считается „видъ“, т. е. „общее понятіе“.

Вмѣстѣ съ разложеніемъ феодальной организаціи и назрѣваніемъ новыхъ буржуазныхъ общественныхъ отношеній, разлагается старая „схоластическая“ и развивается новая

„буржуазная“ идеологія. Глухая борьба между двумя мірами—отживающимъ и вновь нарождающимся—происходитъ уже въ нѣдрахъ самой феодальной организаціи. Процессъ разложенія средневѣковой идеологіи отражается въ знаменитомъ спорѣ реалистовъ съ номиналистами о значеніи понятій.

Поставленный Порфиріемъ вопросъ о природѣ „пяти словъ“ послужилъ началомъ борьбы между реалистами и номиналистами. Обращаясь къ изслѣдованію „природы“ „пяти естествъ“ или „пяти словъ“, Порфирій задается вопросомъ о томъ, имѣютъ-ли наши понятія „родъ“, „видъ“ и проч. реальное бытіе внѣ нашего мышленія или же они существуютъ лишь въ нашемъ умѣ. И далѣе, если они существуютъ реально, то какова ихъ природа—тѣлесная или духовная—и въ какой формѣ они ведутъ свое существованіе, т. е. пребываютъ-ли они неразрывно въ самихъ вещахъ, въ чувственномъ мірѣ или-же они ведутъ самостоятельное бытіе.

Реалисты направленія Ансельма Кентерберійскаго признавали вмѣстѣ съ Платономъ, что общія понятія ведутъ безтѣлесное существованіе независимо отъ чувственныхъ вещей, что понятія реальны и предшествуютъ вещамъ (sunt ante res). Реалисты беруть въ качествѣ исходнаго пункта мышленіе, понятіе, затѣмъ они послѣднее анализируютъ, вскрываютъ всѣ присущія, т. е. вѣрнѣе заранѣе приписываемыя, данному понятію опредѣленія, а найденнымъ, такимъ образомъ, предикатамъ приписываютъ физическое бытіе, реальность. Ошибка Ансельма и всѣхъ реалистовъ вообще заключалась въ томъ, что они приписывали объективную реальность тому, что имѣло лишь „субъективное“ значеніе, что они отождествляли мышленіе съ бытіемъ, логическія категоріи съ „онтологическими“.

Противъ реализма выступаютъ номиналисты. Номинализмъ представляетъ въ то время безъ сомнѣнія прогрессивное явленіе и знаменуетъ протестъ личности противъ той общественной организаціи, которая поглощала индивидуальность и

не давала ей простора. Номинализмъ означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ возвратъ къ конкретной дѣйствительности. Если реализмъ своимъ ученіемъ о метафизическомъ значеніи понятій представляетъ раціоналистическое направленіе, то номинализмъ съ самаго начала обнаруживаетъ тяготѣніе къ сенсуализму. Реалисты опираются главнымъ образомъ на платоновское ученіе объ идеяхъ *); номиналисты связываютъ свою точку зрѣнія съ эпикуреизмомъ и, слѣдовательно, съ матеріализмомъ, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ борьба реализма съ номинализмомъ означаетъ борьбу идеализма съ матеріализмомъ...

Номинализмъ, въ полномъ согласіи съ матеріализмомъ, отрицаетъ метафизическое значеніе идей и понятій и придерживается того мнѣнія, что въ природѣ существуютъ лишь единичные предметы, и что вещи предшествуютъ нашимъ логическимъ понятіямъ, которыя являются лишь абстракціями.

Мы сказали, что въ борьбѣ съ реалистами номиналисты фактически становились на точку зрѣнія матеріализма, но было-бы ошибочно думать, что номиналисты отрицали бытіе Бога или что у нихъ были вообще какія-либо ясно выраженныя атеистическія стремленія. Напротивъ того, представителями обоихъ умственныхъ теченій въ схоластической философіи являются люди вѣрующіе — монахи. Францисканцы, разумѣется, не думали о борьбѣ съ религіей, но это имъ не помѣшало, однако, сыграть глубоко революціонную роль въ развитіи философской мысли съ одной, и въ процессѣ разрушенія феодальной идеологіи—съ другой стороны **).

---

*) Въ этомъ нѣтъ ничего неожиданнаго, такъ какъ платонизмъ, подготовившій почву для христіанскаго ученія, долженъ былъ оказаться въ средніе вѣка тѣмъ ученіемъ, которому легче всего было сочетать религію съ философіей...

**) Марксъ замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ: „Уже схоластикъ Дунсъ Скотъ задавался вопросомъ: «Не можетъ ли матерія думать?“ Чтобы сдѣлать возможнымъ такое чудо, онъ взы-

Реализмъ съ его метафизикой понятій находится, разумѣется, въ большей гармоніи съ церковнымъ ученіемъ, чѣмъ номинализмъ и потому стремленіе разграничить философію и теологію, знаніе и вѣру проявилось впервые среди номиналистовъ.

Номинализмъ становится съ теченіемъ времени обширнымъ теченіемъ, чему способствуетъ ростъ производительныхъ силъ общества, постепенно разрушающихъ феодально-церковныя организаціи и освобождающихъ человѣческую личность отъ сковывающихъ ее путъ.

Въ средніе вѣка человѣкъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе на сверхъ-эмпирическомъ мірѣ, считавшемся единственной реальностью, заслуживающей изученія и изслѣдованія. Но уже въ XIV столѣтіи постепенно назрѣваетъ потребность въ изученіи конкретной дѣйствительности, считавшейся прежде одной лишь видимостью. Разъ понятія не имѣютъ, какъ это доказывали номиналисты, реальнаго бытія, то зачѣмъ-же тратить энергію на безплодныя умствованія? И человѣкъ начинаетъ постепенно обращаться къ единственной реальности— къ конкретнымъ вещамъ и ихъ закономѣрной связи. Такъ возникаетъ „новая“ наука и „новая“ философія.

Мы не станемъ останавливаться на тѣхъ мыслителяхъ, имена которыхъ въ наше время полузабыты, но которые въ свое время сыграли громадную роль въ исторіи развитія философской и научной мысли. Въ нашу задачу не входитъ подробное изложеніе и разборъ всѣхъ встрѣчаемыхъ нами по пути философскихъ ученій. Мы имѣемъ въ виду дать лишь краткій обзоръ „эмпирической“ философіи въ ея отношеніи къ матеріализму. А такъ какъ эмпиризмъ нашелъ свое

валъ къ божьему всемогуществу, т. е. другими словами, самое теологію заставилъ онъ проповѣдывать матеріализмъ“. Стремленіе „теологизировать“ матеріализмъ ведетъ неизбѣжно къ „матеріализированію“ теологіи, т. е. къ устраненію послѣдней.

классическое выраженіе въ Англіи, то мы должны обратиться прежде всего къ изученію англійскихъ эмпириковъ, причемъ мы и тутъ не намѣрены представить исчерпывающее изложеніе и критику этихъ ученій, а будемъ пользоваться матеріаломъ, сообразуясь съ той спеціальной цѣлью, которую мы себѣ поставили.

Номинализмъ развился раньше, чѣмъ гдѣ-бы то ни было въ Англіи. Это обстоятельство находится, разумѣется, въ тѣсной связи съ развитіемъ капиталистическихъ отношеній въ этой странѣ и съ процессомъ разрушенія феодализма, а вмѣстѣ съ нимъ и его идеологіи—теологіи. Номинализмъ, какъ мы уже указывали, можетъ быть разсматриваемъ какъ протестъ противъ платонизма и идеализма и какъ возвратъ къ матеріализму. Это понятно не только съ точки зрѣнія „формально-логическаго“, но и съ точки зрѣнія „историческаго“ хода развитія философской мысли. Платонизмъ представлялъ въ свое время, т. е. въ Греціи, отрицаніе матеріалистической философіи. Ученіе Платона объ идеяхъ выработалось въ борьбѣ съ матеріализмомъ, сенсуализмомъ и гераклитизмомъ. Сенсуализмъ и матеріализмъ были вытѣснены платоновскимъ идеализмомъ, способствовавшимъ, быть можетъ, развитію формальной стороны мышленія, но относившимся враждебно къ матеріально-конкретной сторонѣ дѣйствительности, ибо настоящей реальностью сторонники этого философскаго ученія считали идею, понятіе, находящееся по ту сторону чувственныхъ вещей и изученіе конкретной дѣйствительности могло, по ихъ мнѣнію, только затуманить взоръ и отвлечь вниманіе отъ истинной сущности бытія. Ясно, что съ пробужденіемъ научныхъ интересовъ борьба противъ платоновскаго идеализма могла вестись успѣшно только на почвѣ матеріализма, который уже въ древности далъ такой могучій толчокъ развитію науки...

Однако, открыто стать на точку зрѣнія матеріализма номиналисты въ большинствѣ случаевъ не рѣшались. Но тѣмъ

не менѣе номинализмъ все же является, какъ выражается Марксъ, „первымъ выраженіемъ матеріализма“. Поскольку-же номиналисты стремились обосновать свои взгляды, исходя изъ Протагоровскаго сенсуализма, они неминуемо возвращались въ лоно идеализма. Въ самомъ дѣлѣ, зародыши современнаго феноменализма и субъективнаго идеализма мы уже встрѣчаемъ у нѣкоторыхъ номиналистовъ, которые доходили въ своихъ выводахъ и до отрицанія внѣшняго міра. Та самая дѣйствительность, которая должна была быть возстановлена въ своихъ правахъ отрицалась, какъ только номиналисты уклонялись отъ матеріализма и становились на почву чистаго эмпиризма или сенсуалистическаго феноменализма. Уже Вильямъ Оккамъ училъ, что высшей достовѣрностью обладаетъ внутренній опытъ и самопознаніе, что наши внутреннія состоянія и переживанія намъ болѣе извѣстны, чѣмъ бытіе вещей внѣ насъ. Очевидно, что такой постановкой вопроса достигались прямо противоположные результаты, но тѣмъ не менѣе сенсуализмъ даже въ такой односторонней формулировкѣ означалъ шагъ впередъ въ сравненіи съ необузданнымъ раціонализмомъ реалистовъ.

Самыхъ великихъ своихъ завоеваній наука—и въ первую очередь естествознаніе—достигаетъ тогда, когда ученые придерживаются матеріалистической точки зрѣнія. Самымъ зрѣлымъ ученымъ и философомъ въ этомъ отношеніи слѣдуетъ считать Галилея...

Сущность борьбы номинализма противъ реализма сводилась главнымъ образомъ, къ вопросамъ, такъ сказать, методологическимъ. Раціоналистически-схоластическій методъ мышленія долженъ былъ быть смѣненъ новымъ матеріалистическимъ методомъ познанія. Основатели современной философіи, какъ Декартъ, такъ и Бэконъ—въ этомъ именно смыслѣ и понимаютъ свою историческую задачу, т. е. необходимость методологически обосновать великія завоеванія

науки. Практика предшествуетъ теоріи. На почвѣ достигнутыхъ естествознаніемъ результатовъ слѣдовало изучить основныя предпосылки научныхъ методовъ изслѣдованія съ цѣлью принципіальнаго обоснованія познанія вообще. И первымъ философомъ, выполнившимъ эту задачу, былъ Бэконъ Веруламскій.

Вполнѣ правильно замѣчаетъ о немъ Ланге, въ своей исторіи матеріализма, что „труднѣе было-бы рѣзко и опредѣленно указать, въ чемъ онъ отличается отъ матеріализма, чѣмъ то, что онъ имѣетъ съ нимъ общаго“. Дѣйствительно, если не принять во вниманіе нѣкоторой непослѣдовательности, обнаруженной не только Бэкономъ, но и всѣми мыслителями этого переходнаго времени, то основатель современной философіи былъ несомнѣннымъ матеріалистомъ. Да иначе и не могло быть, такъ какъ все современное естествознаніе покоится исключительно на предпосылкахъ матеріалистической философіи, такъ что абстрагируя отъ тѣхъ условій познанія, которыя лежатъ въ основаніи современнаго естествознанія, Бэконъ долженъ былъ придти къ матеріализму. Въ центрѣ философскихъ и научныхъ интересовъ стоятъ, такимъ образомъ, методологическіе вопросы, на которыхъ сосредоточиваетъ свое вниманіе и Бэконъ. Не выдерживаетъ критики тотъ упрекъ, который часто дѣлается Бэкону, а именно: что онъ, молъ, въ сущности, ничего новаго не далъ, что всѣ элементы его ученія были вполнѣ уже выработаны до него различными мыслителями, какъ Телезіо, Кампанелла, Флюдъ, Кремоній, Роджеръ Бэконъ. Такого рода упреки не имѣютъ никакой цѣны. Въ настоящее время всякій уже знаетъ, что ни одно великое ученіе не рождается готовымъ, какъ Минерва изъ головы Юпитера, что если извѣстное ученіе выражаетъ потребность эпохи, то оно появляется въ различныхъ формахъ у различныхъ мыслителей. Значеніе Бэкона, какъ философа, слѣдовательно, нисколько не умаляется отъ того, что у него были предшественники. За Бэкономъ остается та заслуга, что онъ

наиболѣе послѣдовательно и въ наиболѣе систематической формѣ стремился сочетать всѣ готовые уже элементы въ одно стройное цѣлое и распространить научный методъ на всю область человѣческаго знанія.

„Было-бы позоромъ для человѣчества, замѣчаетъ Бэконъ въ своемъ „Novum organon“, если-бы интеллектуальный міръ (т. е. умственный кругозоръ) оставался въ отведенныхъ ему древностью предѣлахъ въ то время, когда область матеріальнаго міра—страны, моря и планеты—неизмѣримо расширена и познана.“

Приведеннымъ замѣчаніемъ своимъ Бэконъ прямо, что называется, попадаетъ въ цѣль... Эпоха, въ которую живетъ англійскій мыслитель, отличается необыкновеннымъ расцвѣтомъ науки, вызваннымъ, въ конечномъ счетѣ, ростомъ производительныхъ силъ, матеріальными потребностями общества Новыя изобрѣтенія и открытія ведутъ къ увеличенію мощи человѣка надъ силами природы—съ одной и къ расширенію области человѣческаго познанія—съ другой стороны. Новымъ матеріальнымъ условіямъ жизни должны соотвѣтствовать и новыя формы мышленія.

Истинно великимъ человѣкомъ является тотъ, кто лучше другихъ понимаетъ потребности своего времени. Такимъ человѣкомъ былъ, безъ сомнѣнія, Бэконъ. Онъ понимаетъ, что новыя матеріальныя условія жизни неизбѣжно должны повлечь за собою переворотъ и въ области интеллектуальной. Молодая жизнь не можетъ довольствоваться старыми формами мышленія, и Бэконъ твердо и рѣшительно становится на сторону новой нарождающейся жизни, стремясь создать новую логику, которая являлась бы выраженіемъ новой эпохи. Новая логика (или вѣрнѣе новый методъ познанія) должна, въ отличіе отъ схоластическаго раціонализма и въ полномъ согласіи съ номинализмомъ, сосредоточить все свое вниманіе на конкретной дѣйствительности, изслѣдовать вполнѣ объективно природу и стремиться къ познанію присущей ей закономѣрно-

сти. Высшей цѣлью и единственной задачей науки является, по мнѣнію философа, господство человѣка надъ природой. Знаніе—самое надежное средство для завоеванія могущества. Только знаніе можетъ обезпечить человѣку власть надъ вещами, надъ матеріальнымъ міромъ, ибо наше могущество, наша власть надъ природой основывается единственно на пониманіи взаимной внутренней связи вещей, на знаніи законовъ природы. Соотвѣтственно этому, знаніе есть сила и сила есть знаніе. „Могущъ“ тотъ, кто „можетъ“, а можетъ тотъ, кто знаетъ, потому что „знаніе и могущество человѣческое совпадаютъ“ *). Наука, такимъ образомъ, не отрывается у Бэкона отъ практической жизни, а, наоборотъ, связывается съ ней, ибо она сама представляетъ продуктъ потребностей матеріальной жизни и является, въ свою очередь, средствомъ, дающимъ возможность увеличить матеріальную мощь человѣка. Наука выполняетъ двѣ тѣсно и неразрывно между собою связанныя задачи: во-первыхъ, она, толкаемая потребностями матеріальной жизни, вскрываетъ внутреннюю связь вещей, открываетъ законы природы; во-вторыхъ, знаніе законовъ природы даетъ человѣку возможность господствовать надъ нею, т. е. превращаетъ теоретическое знаніе въ могущественное средство, направляющее культурное развитіе человѣчества. Сущность средневѣковой философіи заключалась въ искусствѣ диспутировать, и путемъ силлогизмовъ и доказательствъ, почерпнутыхъ изъ чистаго разума, и выведенныхъ изъ абстрактныхъ понятій, устанавливать ту или другую истину. Этотъ характеръ средневѣковой философіи превратилъ ее въ безплодную смоковницу. Новая философія должна, по мнѣнію Бэкона, оперировать не „понятіями“ и не силлогизмами, а фактами. Схоластики анализировали отвлеченныя и безкровныя понятія, новая философія,

*) Scientia et potentia humana in idem coincidunt (Nov. Org. кн. I, §§ 3).

въ противоположность средневѣковой, имѣетъ своей задачей анализъ и изслѣдованіе самой природы, конкретной дѣйствительности, ибо „все, что существуетъ, достойно того, чтобы быть познаннымъ“. И только истинное знаніе вещей даетъ возможность подчинить природу потребностямъ человѣческимъ.

Бэконъ стремится охватить своимъ новымъ методомъ всю область человѣческаго знанія: естественныя науки, политику, логику, этику и т. д. „Природа“ составляетъ одно цѣлое, связанное внутреннимъ единствомъ. Не слѣдуетъ ограничиваться изученіемъ одного какого-нибудь круга явленій. Необходимо стремиться къ познанію всей природы, что даетъ возможность установить законы, о б щ і е всѣмъ явленіямъ природы. Заблужденію, какъ выражается Бэконъ, свойственно р а з н о о б р а з і е, истинѣ же—е д и н с т в о. Вся природа должна разсматриваться, какъ единый цѣльный о р г а н и з м ъ, который познается однимъ и тѣмъ-же философскимъ м е т о д о м ъ, имѣющимъ своей конечной цѣлью—вскрыть присущую этому организму закономѣрность.

Какъ же, спрашивается, изучать явленія природы? На этотъ вопросъ Бэконъ отвѣчаетъ: посредствомъ наблюденія и эксперимента“ т. е. посредствомъ о п ы т а, а не помощью логическихъ понятій, конструированныхъ тѣмъ или инымъ „субъектомъ“. Познанія вещей возможно достигнуть единственно посредствомъ опыта. О п ы т ъ возводится новой логикой въ п р и н ц и п ъ познанія. Но неправильно было-бы, однако, думать, что Бэконъ понимаетъ „опытъ“ въ томъ узкомъ и одностороннемъ смыслѣ, въ какомъ онъ понимается впослѣдствіи Юмомъ и въ наше время сторонниками „чистаго опыта“. Его методъ не п с и х о л о г и ч е с к і й, о чемъ рѣчь будетъ ниже, а матеріалистическій. Его прообразомъ является не Протагоръ, а Демокритъ, которому, по справедливому замѣчанію Бэкона, удалось проникнуть въ сущность природы глубже, чѣмъ кому-бы то ни было другому

изъ древнихъ философовъ... Наука имѣетъ своей задачей дать вѣрное, объективное изображеніе дѣйствительности. Не идеализировать природу слѣдуетъ намъ, а объективно изучать ея механизмъ, потому что только въ такомъ случаѣ мы узнаемъ дѣйствительныя причины явленій, ихъ объективную связь, что даетъ возможность использовать наши знанія въ цѣляхъ господства человѣчества надъ силами природы—въ цѣляхъ культуры. Необходимо, въ извѣстномъ смыслѣ, подчиниться тому объекту, который подлежитъ нашему изученію. Если Бэконъ, стало быть, исходитъ изъ опыта, какъ основного принципа и источника познанія, то „опытъ“ у него имѣетъ совершенно другой смыслъ, чѣмъ у Юма и у „наивныхъ эмпириковъ“, вообще. Критеріемъ познанія, съ точки зрѣнія Бэкона, является предметъ, матеріальный міръ, а не внутренній опытъ, переживаніе или состояніе сознанія. Бэконъ критикуетъ основное положеніе Протагора и всѣхъ позднѣйшихъ сторонниковъ „чистаго эмпиризма“, будто человѣкъ является мѣрой всѣхъ вещей. Вотъ что говоритъ по этому поводу Бэконъ въ первой книгѣ своего главнаго сочиненія „Novum organon“: „эти идеалы (idola tribus) коренятся въ самой человѣческой природѣ... Ошибочно считать человѣческое чувство мѣрой вещей. Напротивъ того, всѣ наши воспріятія, какъ чувствъ, такъ и разсудка, созданы по аналогіи человѣка, а не по аналогіи вселенной. Человѣческій разсудокъ относится къ лучамъ вещей, какъ изогнутое зеркало; смѣшивая свою собственную природу съ природой вещей, онъ, стало быть, искажаетъ и портитъ вещи *).

Мы думаемъ, что философъ не ошибался, считая первые три рода идоловъ не столь вредными для науки, сколько именно приведенные нами idola tribus. Тѣмъ вреднѣе становится этотъ четвертый родъ идоловъ, когда онъ возводится въ

*) Novum organon § 41.

теоретическій принципъ, когда, стало быть, вся совокупность вещей разсматривается sub specie hominis. Человѣкъ—зеркало вещей, онъ познаетъ окружающій міръ посредствомъ своихъ ощущеній; внѣшній міръ, преломляясь въ человѣческой душѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ самъ измѣняется. Объективный міръ принимаетъ форму, соотвѣтствующую человѣческой природѣ, особенностямъ его организма. Необходимо, стало быть, отдѣлить субъективные элементы, свойственные лишь организаціи человѣка, отъ объективныхъ элементовъ познанія. Мы никогда не достигнемъ объективнаго познанія, если будемъ разсматривать міръ подъ угломъ зрѣнія человѣческихъ желаній и симпатій. Истинное познаніе – то, которое достигается изслѣдованіемъ объективнаго міра съ точки зрѣнія того же объективнаго міра.

Всякое познаніе природы начинается вмѣстѣ съ чувственнымъ воспріятіемъ. Но нельзя слѣпо отдаваться чувственнымъ воспріятіямъ, принимая безъ критики то, что они намъ преподносятъ. Наука есть опытъ. Она состоитъ въ примѣненіи раціональнаго метода къ даннымъ, доставляемымъ внѣшними чувствами"—какъ характеризуетъ Марксъ точку зрѣнія Бэкона. Нельзя ограничиваться воспріятіями, получаемыми отъ вещей, потому что воспріятіе предмета не тождественно съ предметомъ воспріятія. Ощущеніе есть результатъ дѣйствія внѣшняго предмета на нашу чувственность и смѣшивать эти двѣ стороны—объективную и субъективную—значитъ совершить самую крупную ошибку. Разсматривать міръ подъ угломъ зрѣнія субъективныхъ ощущеній было бы неправильно; мы не имѣли бы объективнаго знанія и подчинили-бы міръ человѣческой природѣ, провозгласивъ непосредственный опытъ мѣрой вещей, а это, въ сущности, и значитъ—смотрѣть на міръ ex analogia hominis. Необходимо подвергнуть наши воспріятія „раціональной" обработкѣ съ цѣлью достиженія адэкватнаго познанія, соотвѣтствующаго природѣ объективнаго міра. Если современные феномена-

листы, вслѣдъ за Беркли и Юмомъ, толкуютъ о „чистомъ опытѣ“, то они подъ нимъ понимаютъ непосредственное содержаніе сознанія. Этотъ „чистый опытъ“ „чистыхъ“ эмпириковъ сводится къ внутреннему опыту, къ совокупности субъективныхъ переживаній. Феноменалисты возводятъ ощущеніе или восприятіе въ принципъ и критерій познанія, и если они говорятъ о чистомъ опытѣ, то это на ихъ языкѣ означаетъ, что необходимо стремиться къ очищенію ощущеній отъ всего того, что такъ или иначе напоминаетъ о внѣшнемъ мірѣ. Между тѣмъ, какъ „чистый опытъ“ у Бэкона означаетъ совершенно другое. Нашъ философъ желаетъ быть продолжателемъ великихъ традицій матеріалиста Демокрита. Онъ стремится къ чистому опыту въ смыслѣ очищенія внѣшнихъ вещей, матеріальнаго міра отъ субъективныхъ примѣсей. Юмисты считаютъ внутренній опытъ своей исходной и конечной цѣлью; они полагаютъ, что непосредственныя переживанія, отдѣленныя отъ объективныхъ элементовъ бытія, доставляютъ настоящее познаніе — „чистый опытъ“. Они отрицаютъ всякое познаніе, направленное къ изслѣдованію того, что лежитъ за предѣлами ощущеній, полагая, что, кромѣ ощущеній, ничего болѣе вообще не существуетъ. Эту точку зрѣнія мы называемъ субъективно-психологической и соотвѣтственно этому и методъ, которымъ феноменалисты пользуются, психологическимъ, такъ какъ они изслѣдуютъ міръ подъ угломъ зрѣнія непосредственныхъ переживаній субъекта, ex analogia hominis.

Методъ-же Бэкона можетъ быть съ полнымъ правомъ признанъ матеріалистическимъ, поскольку знаменитый англійскій мыслитель исходитъ изъ признанія матеріальнаго міра, дѣйствующаго на наши органы чувствъ и производящаго въ насъ ощущенія. Критеріемъ познанія является для Бэкона существующій независимо отъ сознанія реальный міръ. Онъ стремится къ изслѣдованію природы, конкретной дѣйствитель-

ности ex analogia universi. Однимъ словомъ, Бэконъ — объективистъ, послѣдователи феноменализма—субъективисты.

„Всякое дѣйствительное объясненіе природы, говоритъ Бэконъ, состоитъ изъ вѣрныхъ экспериментовъ, причемъ чувство судитъ лишь объ экспериментѣ, экспериментъ-же о самомъ объектѣ". Инструментъ выполняетъ то, чего не въ состояніи выполнить наши чувства. Послѣднія измѣнчивы и въ очень малой степени воспріимчивы. Другое дѣло инструментъ.

Еще большее значеніе имѣетъ экспериментъ. При послѣднемъ мы имѣемъ возможность заглянуть въ самыя сокровенныя тайны природы, заставляя ее дѣйствовать опредѣленнымъ образомъ, принуждая ее дать отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ и т. д.

Только тѣ экеперименты имѣютъ дѣйствительно научное значеніе, которые вскрываютъ объективну юсвязь вещей и причину явленій. Для познанія природы необходимо обращаться къ самой природѣ, отрекаясь отъ всѣхъ „идоловъ", способныхъ только исказить дѣйствительность.

Но экспериментъ означаетъ только въ сущности установленіе фактовъ; онъ подтверждаетъ или исправляетъ наше чувственное воспріятіе. Между тѣмъ, на констатированіи голыхъ фактовъ наука остановиться не можетъ; она должна стремиться къ открытію законовъ природы, къ установленію общихъ положеній. Бэконъ не только понялъ великое значеніе инструмента и эксперимента, т. е. искусства, „техники" для современной науки, но онъ первый понимаетъ необходимость новой теоріи знанія, т. е. новой логики. Бэконъ—творецъ новой индуктивной логики, которая указываетъ способъ восхожденія отъ единичныхъ фактовъ (устанавливаемыхъ наблюденіемъ и экспериментомъ) къ обобщеніямъ, къ общимъ законамъ, къ теоріи. И въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія его ученіе объ „инстанціяхъ". Заключеніе отъ частнаго къ общему или, такъ наз. обобщеніе, должно быть сдѣлано на основаніи со-

поставленія отрицательныхъ инстанцій съ положительными: такое сопоставленіе инстанцій даетъ возможность переходить къ общимъ аксіомамъ и къ открытію законовъ природы. Въ результатѣ примѣненія найденныхъ законовъ природы, человѣкъ становится господиномъ послѣдней.

Схоластическая философія оперировала силлогизмами; она анализировала понятія, слова, изобрѣтала, такимъ образомъ, новыя мысли; новая философія же стремится къ созданію такого метода изслѣдованія, при помощи котораго можно было бы анализировать самое природу, конкретную дѣйствительность и открывать присущую ей закономѣрность.

Наши сужденія состоятъ, само собою разумѣется, изъ понятій; но наши понятія должны представлять вѣрное и объективное изображеніе дѣйствительности. Общіе законы не могутъ быть „выведены“ изъ абстрактныхъ логическихъ понятій; необходимо ихъ абстрагировать отъ конкретныхъ фактовъ. Въ понятіяхъ, изъ которыхъ конструируются наши сужденія, должна быть „выражена“ сама дѣйствительность.

Все въ природѣ совершается согласно опредѣленнымъ законамъ, а потому высшее познаніе вещей заключается въ изслѣдованіи и установленіи причинъ, въ силу которыхъ происходятъ тѣ или иныя измѣненія. Бэконъ усматриваетъ истинную связь вещей въ механической причинности, исключая всякую телеологію изъ области науки. Въ особенности важно подчеркнуть этотъ моментъ въ философіи Бэкона теперь, когда біологи и философы возвращаются къ телеологической точкѣ зрѣнія, когда толкуютъ о какой-то „цѣлесообразной причинности“ или „причинной цѣлесообразности“, когда вмѣсто изслѣдованія объективныхъ причинъ, стремятся къ установленію и открытію „цѣлей“, преслѣдуемыхъ природой. „Vere scire esse per causas scire“, говоритъ Бэконъ. Дѣйствительное объясненіе природы, объективное ея познаніе возможно только въ томъ случаѣ, если мы придерживаемся „чистаго опыта“, въ смыслѣ Бэкона. Антропоморфическій эле-

ментъ необходимо приписываетъ природѣ человѣческія, т. е. чуждыя ей цѣли. Природа знаетъ только механическую причинность; къ изслѣдованію послѣдней и должны быть направлены всѣ наши силы. Бэконъ стремится показать, какими средствами слѣдуетъ пользоваться въ цѣляхъ достиженія достовѣрнаго знанія. Для него не подлежитъ сомнѣнію, что объективное познаніе возможно—въ этомъ отношеніи онъ не былъ скептикомъ,— и его задача заключается въ томъ, чтобы показать, какъ слѣдуетъ сочетать наши чувства съ разсудкомъ. Въ этомъ именно смыслѣ Марксъ и говоритъ о „раціональномъ“ методѣ Бэкона. Бэконъ не останавливается на чувственныхъ воспріятіяхъ, на непосредственныхъ переживаніяхъ, а путемъ „раціональной“ обработки чувственныхъ воспріятій стремится къ тому, что бы выйти за ихъ предѣлы и, такимъ образомъ, преодолѣть абсолютный эмпиризмъ, ведущій къ абсолютному, субъективному идеализму...

Правильный методъ состоитъ въ правильномъ наблюденіи и вѣрномъ изображеніи дѣйствительности. Только въ такомъ случаѣ мы можемъ получить объективную картину дѣйствительности. И, обратно, только объективное знаніе, соотвѣтствующее природѣ самихъ вещей, есть неизбѣжное и необходимое условіе возможности господства человѣка надъ природой, ибо „господствовать надъ природой можно, только подчиняясь ея законамъ“ *). Каждая вновь найденная причина явленій, каждый законъ природы становится правиломъ нашей практической дѣятельности. Наука имѣетъ, стало быть, для Бэкона не только цѣнность теоретическую, она удовлетворяетъ также великой культурной цѣли. Она даетъ возможность подчинить природу въ цѣляхъ общечеловѣческой культуры потребностямъ человѣческаго рода. Эти чисто культурныя задачи науки Бэконъ всегда

*) Bacon—Neues Organ der Wissenschaft. нѣм. изд. 1830 г. стр. 96.

имѣлъ передъ своими глазами, и въ этомъ отношеніи онъ также является истиннымъ выразителемъ своей эпохи. Практическая дѣятельность человѣка должна, по мнѣнію Бэкона, опираться на теоретическое познаніе объективной природы вещей. Теоретическое знаніе даетъ возможность подчинить природу практическимъ потребностямъ человѣка, даетъ ему власть надъ силами природы.

Бэконъ—основатель современной философіи — сходится съ Марксомъ—творцомъ современной соціологіи—не только въ пониманіи культурныхъ задачъ науки и въ примѣненіи „раціональнаго метода къ даннымъ, доставляемымъ внѣшними чувствами". Обоимъ мыслителямъ чуждо такъ же стремленіе создать законченную во всѣхъ отношеніяхъ и обязательную для всѣхъ временъ систему. Оба они видятъ свою главную задачу въ установленіи правильнаго научнаго метода.

Проблема, стоявшая передъ Бэкономъ, была чисто методологическая. И его методъ, какъ мы видѣли, былъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, матеріалистическимъ методомъ, поскольку онъ, примыкая къ Демокриту, признавалъ матерію и силу отъ вѣка данными, поскольку, далѣе, онъ не сомнѣвался въ существованіи внѣшняго матеріальнаго міра и поскольку, наконецъ, онъ критеріемъ объективности считалъ не непосредственныя переживанія, а внѣ насъ существующіе объекты.

ГЛАВА II.

Томасъ Гоббсъ.

Въ Оксфордѣ, гдѣ учился Гоббсъ, преподавалась логика номиналиста Вилльяма Оккама. Нѣтъ сомнѣнія, что это обстоятельство оказало рѣшающее вліяніе на знаменитаго матеріалиста. Мы уже говорили, что номинализмъ примыкаетъ, какъ „логически", такъ и „исторически" къ матеріализму. Вѣроятно, номиналистическая логика Вилльяма Оккама и толкнула Гоббса на путь матеріализма. Во всякомъ случаѣ, она способствовала усвоенію правильнаго взгляда на науку и воспитала въ немъ отвращеніе къ схоластикѣ.

Подобно Бэкону, Гоббсъ видитъ цѣль науки въ познаніи причинной связи явленій и, подобно ему же, понимаетъ великое культурное значеніе науки, какъ средства завоеванія власти надъ природой. Для того, чтобы возможно было господствовать надъ силами природы, необходимо знать, какія дѣйствія являются результатомъ извѣстныхъ причинъ и обратно, какими причинами вызываются опредѣленныя дѣйствія. Надо умѣть восходить отъ дѣйствій къ ихъ причинамъ и отъ послѣднихъ къ первымъ, потому что предвидѣніе явленій и примѣненіе нашихъ теоретическихъ познаній на практикѣ возможно лишь въ томъ случаѣ, когда намъ извѣстна внутренняя зависимость однихъ явленій отъ другихъ. А потому, съ точки зрѣнія Гоббса, познаніе исчерпывается изслѣдованіемъ причинной связи матеріальнаго міра.

Единственная реальность, съ которой имѣетъ дѣло научное изслѣдованіе—это матеріальный міръ, такъ какъ все, что существуетъ, есть не что иное какъ матеріальное тѣло. Всѣ измѣненія въ природѣ совершаются посредствомъ движенія матеріи. Наши представленія также вызываются дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ, внѣшнихъ матеріальныхъ тѣлъ на наши органы чувствъ. Будучи матеріалистомъ, Гоббсъ, само собою разумѣется, долженъ придерживаться также и сенсуалистической теоріи познанія.

Матеріализмъ—послѣдовательный сенсуализмъ, между тѣмъ какъ „чистый сенсуализмъ“—непослѣдовательный идеализмъ. Въ самомъ дѣлѣ, послѣдовательный сенсуализмъ долженъ вести къ признанію матеріальнаго міра, являющагося причиной нашихъ ощущеній. Останавливаться же на чистомъ сенсуализмѣ—значитъ остановиться на полъ-дорогѣ. Матеріализмъ есть объясненіе сенсуализма, обоснованіе его. Не только первичныя, но и вторичныя качества вещей не могутъ быть объяснены безъ признанія матеріальнаго міра, лежащаго въ основаніи всѣхъ нашихъ воспріятій. Сенсуализмъ одной своей стороной обращенъ къ внѣшнему міру, къ объективной базѣ нашихъ воспріятій, другой—къ субъективнымъ переживаніямъ—къ ощущеніямъ. Матеріализмъ беретъ за исходную точку объективный міръ, объясняя имъ наши чувственныя воспріятія. Чистый сенсуализмъ или сенсуалистическій феноменализмъ останавливается на субъективной природѣ нашихъ ощущеній. Не будучи въ состояніи за отрицаніемъ внѣшняго матеріальнаго міра объяснить происхожденіе, источникъ нашихъ чувственныхъ переживаній, „чистый“ сенсуализмъ неминуемо становится на почву субъективнаго идеализма, превращая объективные элементы міра въ субъективные феномены.

Гоббсъ, какъ мы уже говорили, не останавливается на „чистомъ“ сенсуализмѣ. Онъ нисколько не сомнѣвается въ

существованіи внѣшняго міра; но вмѣстѣ съ тѣмъ никто не станетъ упрекать Гоббса въ томъ, въ чемъ въ наше „гносеологическое“ время такъ неосновательно любятъ упрекать матеріалистовъ—въ наивномъ реализмѣ. Напротивъ того, Гоббсъ является въ исторіи новой философіи однимъ изъ основателей сенсуализма, сенсуалистической теоріи познанія. Но онъ понимаетъ, что „послѣдовательность—первая обязанность философа“; будучи именно послѣдовательнымъ сенсуалистомъ, онъ видѣлъ неизбѣжность перехода къ матеріализму. Объектомъ чувственныхъ ощущеній является тѣлесная субстанція; мы воспринимаемъ предметъ посредствомъ чувственныхъ воспріятій, которыя не слѣдуетъ смѣшивать и отожествлять съ предметомъ, являющимся причиной нашихъ ощущеній. Наши представленія, возникающія на почвѣ ощущеній, опредѣляются, такимъ образомъ, природой внѣшнихъ предметовъ, дѣйствующихъ на наши внѣшнія чувства. Матеріальный міръ существуетъ независимо отъ нашего сознанія; ему присущи опредѣленныя объективныя качества; внѣшнее движеніе, т. е. акциденціи тѣлесной субстанціи, вызываютъ въ насъ субъективный процессъ. Перманентными качествами матеріи, сущностью матеріальный субстанціи Гоббсъ считаетъ вмѣстѣ съ Декартомъ протяженіе и форму, между тѣмъ какъ движеніе, окраска и т. п. представляютъ только измѣнчивыя качества вещей. Сама субстанція есть то, что лежитъ въ основаніи движенія и наполняетъ пространство. Ощущеніе связываетъ наши представленія, субъективный міръ, съ тѣлеснымъ или объективнымъ міромъ. На основаніи нашихъ ощущеній мы способны дѣлать заключенія о природѣ матеріальной субстанціи—первой матеріи, опредѣленія или акциденціи которой мы непосредственно воспринимаемъ. Гоббсъ вполнѣ правильно придерживается того мнѣнія, что безтѣлесная субстанція вовсе недоступна нашимъ воспріятіямъ. Между тѣмъ, какъ сенсуалисты—феноменалисты поступаютъ какъ разъ наоборотъ. Ихъ разсужденія сводятся къ тому, что непо-

средственно даннымъ является именно „безтѣлесное", переживанія или содержанія сознанія. Мы имѣемъ дѣло исключительно съ ощущеніями, говорятъ они; а такъ какъ ощущеніе представляетъ собою не что иное, какъ состояніе сознанія, не что иное какъ психическій феноменъ, то ясно, что мы ничего знать не можемъ о матеріальной субстанціи. Тѣлесная субстанція—это отвлеченное понятіе, которое образовано нами изъ ощущеній или представленій. Но отвлеченное понятіе не можетъ вѣдь имѣть субстанціальное, т. е. физическое бытіе. Разумѣется, не всѣ феноменалисты идутъ такъ далеко, какъ Беркли, который, на основаніи приведенныхъ разсужденій, приходитъ къ спиритуализму. Но все же нельзя отрицать того, что Беркли въ извѣстномъ смыслѣ послѣдовательнѣе другихъ феноменалистовъ.

Гоббсъ и Беркли представляютъ, такимъ образомъ, двѣ прямыя противоположности. Одинъ въ качествѣ матеріалиста считаетъ само ощущеніе состояніемъ матеріи; второй, въ качествѣ идеалиста, провозглашаетъ и самый матеріальный міръ представленіемъ духа.

Матеріалистическій методъ Бэкона былъ развитъ и дополненъ Гоббсомъ, понявшимъ и значеніе математики для естествознанія. Этотъ взглядъ свой на роль математики въ области естествознанія онъ раздѣляетъ со всѣми великими мыслителями своего времени. Галилей, Декартъ, Спиноза, Гоббсъ всѣ они одинаково стремятся къ уясненію природы, руководствуясь закономъ механической причинности и принципомъ сведенія качесвенныхъ отношеній къ количественнымъ. А гдѣ мы имѣемъ дѣло съ величинами, тамъ возможно примѣненіе математики. Ученіе о механикѣ атомовъ—вотъ результатъ примѣненія математики къ изслѣдованію явленій природы.

Отвергая всякую духовную субстанцію, Гоббсъ, тѣмъ самымъ, переноситъ принципы матеріализма въ область психо-

логіи, подчиняя психическую жизнь тѣмъ-же объективнымъ законамъ, которыми управляется матеріальный міръ.

„Мышленіе, училъ Декартъ, является аттрибутомъ души, а такъ какъ черезъ аттрибуты мы познаемъ субстанцію, то душа есть мыслящая субстанція и, какъ таковая, она безсмертна“.

Послушаемъ-же и мнѣніе Гоббса: „Нѣтъ мышленія безъ мыслящаго субъекта“, аргументируетъ знаменитый матеріалистъ. Что означаетъ извѣстное положеніе Декарта: Cogito ergo sum? Декартъ хочетъ сказать: такъ какъ я мыслю, то мышленіе есть субстанція. Между тѣмъ, какъ изъ того, что я мыслю, слѣдуетъ лишь, что я есмь мыслящій. А это значитъ, что мышленіе представляетъ собою не самостоятельную субстанцію, а лишь предикатъ, извѣстную способность субъекта. Ошибка, какъ видитъ читатель, состоитъ въ томъ, что дѣйствіе или состояніе субъекта гипостазируется или субстанціализируется.

Гоббсъ, подобно всѣмъ матеріалистамъ, стоитъ на точкѣ зрѣнія сенсуализма въ познаніи. Ощущеніе вызывается движеніемъ, которое имѣетъ мѣсто между внѣшнимъ матеріальнымъ тѣломъ и нашими органами чувствъ. Ощущенія наши предполагаютъ, такимъ образомъ, бытіе тѣлесной субстанціи, наличность матеріальнаго міра. Наличность представленій въ сознаніи предполагаетъ наличность предметовъ представленій внѣ сознанія. Для того, чтобы мы могли ощущать предметъ, послѣдній долженъ существовать независимо отъ насъ; если же предметъ существуетъ независимо отъ меня, внѣ моего сознанія, то онъ, стало быть, долженъ имѣть субстанціальное, физическое бытіе. Феноменалисты утверждаютъ, что бытіе предмета исчерпывается нашими воспріятіями, что внѣшній міръ существуетъ лишь постольку, поскольку мы его ощущаемъ. Но вѣдь ощущать или воспринимать предметы значитъ получать отъ нихъ извѣстныя впечатлѣнія. Спрашивается, какимъ образомъ возможны впечатлѣнія, если пред-

метовъ вовсе не существуетъ? Одно изъ двухъ: или мы должны признать вмѣстѣ съ Беркли, что Богъ (или какая либо другая таинственная и метафизически-мистическая сила) вызываетъ въ насъ ощущенія и представленія, или-же эта гипотеза, какъ „менѣе вѣроятная“, должна быть замѣнена матеріалистической точкой зрѣнія, по которой представленія вызываются въ нашемъ сознаніи дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ на наши органы чувствъ. Очевидно, что первая „гипотеза“ не имѣетъ за собою и слабой вѣроятности и она, въ сущности не способна даже хоть что-нибудь объяснить. Фактически наука никогда не стояла на этой точкѣ зрѣнія, а всегда обращалась къ матеріалистической „гипотезѣ“, которая одна только въ состояніи обосновать научный опытъ.

Для Беркли ощущеніе, по самому существу своему, противоположно матеріи и исключаетъ ее. Ощущеніе представляетъ совокупность имматеріальныхъ качествъ и, какъ имматеріальная сущность, она можетъ быть переживаема только безтѣлесной субстанціей—духомъ. То же самое относится и къ причинѣ ощущеній: духовное можетъ имѣть свое основаніе лишь въ духовномъ, стало быть, основа всего бытія есть Богъ—абсолютная духовная субстанція. Что ходъ мыслей Беркли покоится всецѣло на томъ, что въ логикѣ называется petitiones principii—это очевидно. Но насъ сейчасъ интересуетъ не это; мы хотимъ только указать на то, что въ противоположность идеализму, превращающему самое матерію въ ощущеніе, въ состояніе духа, матеріализмъ считаетъ, наоборотъ, само ощущеніе только состояніемъ матеріи. Гоббсъ видитъ въ духѣ не самостоятельную субстанцію, а лишь предикатъ матеріи,—онъ требуетъ единой матеріальной субстанціи.

Съ точки зрѣнія Беркли и его сторонниковъ „существовать значитъ быть воспринятымъ“ (esse - percipi), т. е. быть предметомъ чувственнаго переживанія—представленіемъ. Разъ ощущеніе есть нѣчто абсолютно противоположное ма-

теріи, то само собою разумѣется, что нѣтъ вовсе никакихъ точекъ соприкосновенія между первымъ и второй. Отъ ощущенія не можетъ быть перехода къ матеріи. И если далѣе, мы все познаемъ посредствомъ ощущеній, то понятно, что мы не можемъ выйти за предѣлы ощущеній и ничего знать не можемъ о матеріи. Матеріальная субстанція съ точки зрѣнія берклеевскаго феноменализма—противорѣчивое понятіе, ибо мы всегда имѣемъ дѣло лишь съ ощущеніями, которыя существуютъ въ насъ самихъ, между тѣмъ какъ матеріальная субстанція по самому существу своему предполагается внѣ насъ.

Совершенно противоположнаго мнѣнія придерживается Гоббсъ. Не матеріальная, а духовная субстанція представляетъ собою противорѣчивое понятіе, такъ какъ все что существуетъ есть матерія. Что же касается духовъ, то если они дѣйствительно существуютъ,—они должны существовать гдѣ-нибудь, т. е. занимать опредѣленное пространство; но все, что занимаетъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ, и называется тѣломъ. Стало быть, духъ есть не что иное, какъ состояніе тѣла. Въ опытѣ мы духовъ не встрѣчаемъ, а всегда имѣемъ дѣло исключительно съ тѣлами Объективно существуетъ только матерія; субъективно-же, въ предѣлахъ сознанія, матерія принимаетъ форму представленія. Гоббсъ вполнѣ согласился-бы съ матеріалистомъ Фейербахомъ, который выражается о взаимоотношеніи внѣшняго и внутренняго, объективнаго и субъективнаго міра слѣдующими словами: „что для меня или субъективно чисто духовный, имматеріальный, нечувственный актъ, то, само по себѣ, объективно, есть актъ матеріальный, чувственный“ *). Если формула Беркли гласитъ: esse-percipi; то смыслъ философіи Гоббса, Фейербаха и всѣхъ матеріалистовъ вообще сводится къ формулѣ: esse-corpusesse **).

*) Feuerbach-Werke, II. B. 1846 стр. 350.

**) Feuerbach: „Sein heisst sinnlich sein“. (Todes-Gedanken, кн. I. изд. 1903 ст. 256).

Какъ Бэконъ, такъ и Декартъ начинаютъ съ умѣреннаго скептицизма. Но скептицизмъ обоихъ этихъ мыслителей носитъ чисто методологическій характеръ и не является самоцѣлью. Бэконъ и Декартъ стремятся къ возстановленію и возрожденію науки, къ установленію новаго метода изслѣдованія. И методъ этотъ, какъ у основателя эмпиризма, такъ и у основоположника новѣйшаго раціонализма, въ существѣ своемъ сводится къ матеріалистическому методу. Но если методологія у обоихъ философовъ носитъ рѣзко выраженный матеріалистическій характеръ, то изъ этого еще отнюдь не слѣдуетъ, что они послѣдовательны въ своемъ матеріализмѣ до конца. Несмотря на то, что оба видѣли единственную возможность возрожденія науки въ возвращеніи къ матеріализму Демокрита, несмотря на то, что оба стояли въ своихъ изслѣдованіяхъ фактически на почвѣ матеріалистическаго метода, однако они все-же оставались дуалистами въ области „метафизики“... „Бэконъ въ вопросѣ о духѣ *) и тѣлѣ (Богѣ и мірѣ) стоитъ на точкѣ зрѣнія такого-же идеализма, что и Картезій, говоритъ Куно Фишеръ. Но наука, которая стремится къ установленію связи и единства явленій, по самой своей природѣ противорѣчитъ дуализму. Этимъ и объясняется, что основанная Бэкономъ философія стремилась къ устраненію Бэконовскаго дуализма. Разъ она хотѣла остаться вѣрной своимъ основнымъ положеніямъ и въ интересахъ реалистическаго мышленія избѣгнуть дуализма, то она должна была вовсе отвергнуть духъ, котораго она не была въ состояніи объяснить, или, что то же самое, вынуждена была признать его наряду съ душой тѣлесной субстанціей. Такимъ образомъ Бэконовская философія съ устраненіемъ дуализма неизбѣжно вела къ матеріализму, какъ философія Картезія—къ философіи Спинозы“ **).

*) Бэконъ различаетъ „духъ“ отъ „души“. „Душа“, по его мнѣнію, субстанція матеріальная; духъ-же—„необъяснимая“ субстанція и происхожденіе свое ведетъ отъ Бога.

**) Kuno Fischer—Franz Baco von Verulam, Leipzig 1856, s.s. 251—252.

Какъ на философіи Бэкона, такъ и на философіи Декарта лежитъ печать компромисса. Но это не индивидуальные недостатки обоихъ мыслителей, а „недостатокъ“ эпохи, въ которую они жили. Когда изъ двухъ борющихся сторонъ, одна еще недостаточно окрѣпла, а другая уже настолько ослабѣла, что окончательная побѣда одной стороны невозможна, тогда вполнѣ естественны компромиссы съ обѣихъ сторонъ. И этимъ стремленіемъ къ компромиссамъ вовсе не отличается только „естественный свѣтъ“ (lumen naturale); lumen supranaturale т. е. „теологія“ дѣлаетъ со своей стороны весьма существенныя уступки „философіи“. Религіозное и научно-философское движеніе ведутъ взаимную борьбу, но очень часто вступаютъ „въ сдѣлку“.

Епископы вродѣ Гюэ становятся скептиками и сенсуалистами, т. е. становятся якобы на сторону противниковъ съ цѣлью тѣмъ основательнѣе укрѣпить догматы христіанской религіи. Франсуа-де-ла-Мотъ-ле-Вайе готовъ признать относительность человѣческаго знанія, желая этимъ доказать превосходство вѣры, дающей абсолютные рецепты. Священникъ Гассенди, оставаясь вѣрующимъ христіаниномъ, возобновляетъ систему Эпикура и Демокрита. По его мнѣнію христіанство, т. е. теологія уживается вполнѣ съ матеріализмомъ. Блэзъ Паскаль приходитъ къ заключенію, что наука способна удовлетворить потребности разума, но „сердце“ и „чувство“ нуждаются въ религіи. Точь въ точь какъ наши идеалисты, мистическіе анархисты, нео-христіане, „соловьевцы“ и проч.

Ученіе о двойственной истинѣ является, такимъ образомъ, характерными чертами переходной эпохи. Эта попытка примирить двѣ общественныя формаціи, а соотвѣтственно послѣднимъ, и два взаимно исключающихся міровоззрѣнія. Уступки исходили, какъ мы видимъ, и отъ тѣхъ, отъ кого ихъ менѣе всего можно было ожидать—отъ духовенства. Что же удивительнаго въ томъ, что и философію Декарта и Бэкона

проникаетъ извѣстный дуализмъ. Но съ теченіемъ времени, однако, укрѣпленіе научной мысли должно было повести къ устраненію этого дуализма. Въ Англіи это было выполнено Гоббсомъ, развившимъ и систематизировавшимъ философію Бэкона. Система Декарта получила свое дальнѣйшее развитіе въ философіи великаго Спинозы.

Мыслящая субстанція Декарта низводится Спинозой на степень аттрибута, т. е. подчиненнаго элемента; она становится предикатомъ единой субстанціи наряду съ протяженіемъ. Спиноза говоритъ о Декартѣ, что онъ, „представлялъ себѣ духъ настолько различнымъ отъ тѣла, что онъ, какъ для объясненія связи обоихъ, такъ и для объясненія самаго духа, не могъ указать какой либо единой причины и т. д.“ *). Отсюда, очевидно, слѣдуетъ, что, по мнѣнію Спинозы, духъ не настолько различенъ отъ тѣла, чтобы для объясненія взаимной связи тѣла и духа слѣдовало прибѣгать къ какимъ-то мистическимъ qualitates occultae. Система Спинозы есть, стало быть, въ сравненіи съ ученіемъ Декарта шагъ впередъ по направленію къ матеріалистическому монизму. И только тотъ, кто придерживается не духа, а мертвой буквы ученія великаго мыслителя, можетъ толковать Спинозу въ смыслѣ идеалистическомъ. „Когда Спиноза называетъ свою всеединую субстанцію—міръ—Богомъ, то это похоже на то, какъ Руссо называетъ въ своемъ общественномъ договорѣ (Contrat social) народъ княземъ (le prince). Оба они употребляютъ собственно традиціонное имя, вкладывая въ него, однако, содержаніе того, что должно заступить мѣсто устраняемаго“ **),—говоритъ вполнѣ правильно Шопенгауэръ.

Между философіей Спинозы и ученіемъ Гоббса существуетъ такая внутренняя связь, какая вообще возможна между

*) Spinoza—Ethik, s. 348 нѣм. изд. Stern'a.

**) Schopenhauer—Neue Paralipomena, изд. Reclam'a, s. s. 61.

двумя разновидностями одного и того же философскаго теченія: оба они разсматриваютъ тѣло и душу, протяженіе и мышленіе, какъ аттрибуты единой субстанціи. Дуализмъ Декарта и Бэкона превращается у Спинозы и Гоббса въ законченный и цѣльный матеріалистическій монизмъ.

ГЛАВА III.

Джонъ Локкъ.

Бэконъ и Декартъ являются основоположниками матеріалистическаго метода въ новой философіи. Наука, въ особенности, естествознаніе, достигла своихъ самыхъ блестящихъ и самыхъ великихъ завоеваній лишь потому, что она твердо стала на почву матеріалистическаго объясненія явленій природы. И потому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что какъ Бэконъ, такъ и Декартъ стремятся сдѣлать матеріалистическій методъ, такъ сказать, методомъ универсальнымъ, методомъ научнаго изслѣдованія вообще, стараясь распространить его на всѣ области человѣческаго знанія. Начатое ими дѣло продолжаютъ Гоббсъ и Спиноза; послѣдніе освобождаются отъ присущаго ученію Декарта и Бэкона дуализма и связываютъ матеріалистическій методъ съ цѣльнымъ матеріалистическимъ міросозерцаніемъ, которое нами, въ концѣ предыдущей главы, охарактеризовано было какъ матеріалистическій монизмъ.

Такъ какъ природа, по мнѣнію Спинозы, вездѣ одинакова, то можетъ быть одинъ только методъ изслѣдованія. Та-же механическая причинность, та-же необходимость и тѣ-же силы природы присущи всѣмъ явленіямъ, говоритъ онъ во введеніи къ третьей части „Этики“, предупреждая читателя, что онъ при изслѣдованіи происхожденія и природы аффектовъ будетъ пользоваться тѣмъ же основнымъ методомъ. Декартъ, Спиноза и Гоббсъ положили въ сущности основаніе матеріалистическому методу въ психологіи. Но этого

мало: какъ Гоббсъ, такъ и Спиноза разсматриваютъ не только психологію, но и этику и политику съ точки зрѣнія своего матеріалистическаго метода. И центромъ, вокругъ котораго вращается психическая, нравственная и политическая жизнь, является опять таки, какъ для Спинозы, такъ и для Гоббса, стремленіе къ самосохраненію.

Представьте, читатель, что пришлось бы выслушать замѣчательнѣйшему и величайшему философу всѣхъ временъ, если-бы онъ очутился среди нашихъ идеалистовъ, которые съ абсолютами, что называется, „тыкаются“, что пришлось-бы ему отъ этихъ господъ выслушать, если бы онъ имъ заявилъ, какъ онъ это безстрашно дѣлаетъ въ своей „Этикѣ“, что абсолютнаго добра нѣтъ, что добро и зло лишь относительныя понятія и, далѣе, совсѣмъ-совсѣмъ въ духѣ этихъ грубыхъ матеріалистовъ и ненавистныхъ марксистовъ, что „подъ добромъ“ слѣдуетъ понимать то, относительно чего мы достовѣрно знаемъ, что это намъ полезно“ *). Если, такимъ образомъ, пролетарій изъ чувства „самосохраненія„ находитъ полезнымъ для себя и для общества бороться противъ капиталистическаго строя, то такое его стремленіе и такая его борьба, оказываются для Спинозы, вмѣстѣ съ тѣмъ, и въ высшей степени нравственными. Мы не имѣемъ возможности остановиться на философіи Спинозы и должны вернуться опять къ англійской философіи. Отмѣтимъ только, что уже у Спинозы, Гоббса и отчасти у Бэкона мы видимъ зачатки матеріалистическаго метода въ примѣненіи къ общественнымъ наукамъ, такъ что они являются даже, въ извѣстномъ смыслѣ, основателями научной соціологіи. Недаромъ авторъ „Курса позитивной философіи“, которому и принадлежитъ терминъ „соціологія“ и который стремится къ созданію науки объ обществѣ, называетъ Гоббса „отцомъ революціонной философіи“.

---

*) Ethik v. Spinoza, s. 253 Definitionen, Reclam'as Ausgabe.

Обращаясь къ Локку, мы должны замѣтить, что въ философіи Гоббса и Бэкона были уже заложены тѣ моменты, изъ которыхъ создалось ученіе автора „An essay concerning Human understanding“. Въ философіи Гоббса необходимо отмѣтить зародышъ, такъ называемаго психологическаго метода, который въ ученіи Локка пріобрѣтаетъ уже чуть-ли не самостоятельное значеніе, а въ системѣ Беркли и Юма становится господствующимъ. Изъ подчиненнаго м о м е н т а въ философіи Гоббса психологическій методъ превращается у Беркли и Юма въ основной п р и н ц и п ъ. Когда мы говорили о сенсуализмѣ Гоббса, мы отмѣтили что онъ этотъ моментъ слишкомъ подчеркиваетъ, что онъ иногда говоритъ совсѣмъ въ духѣ феноменализма.

Далѣе у Гоббса часто встрѣчается, въ силу этой же причины, та мысль, что истина заключается въ с о г л а с о в а н н о с т и п р е д с т а в л е н і й. „Трансцедентное понятіе истины, т. е. понятіе обыденнаго сознанія, предполагающаго сравненіе представленій съ вещами, тѣмъ самымъ устраняется и на его мѣсто у Локка выступаетъ, какъ прообразъ всякой будущей теоріи познанія, и м м а н е н т н о е п о н я т і е истины, которое было подготовлено всѣмъ развитіемъ номинализма и вполнѣ высказанное уже Гоббсомъ; оно гласитъ, что для человѣка истина заключается въ с о г л а с і и п р е д с т а в л е н і й н е с ъ в е щ а м и, а д р у г ъ с ъ д р у г о м ъ. Истина есть не что иное, какъ правильное сочетаніе представленій; въ этомъ смыслѣ она не принадлежитъ какому либо единичному и простому представленію, но начинается лишь тамъ, гдѣ человѣкъ подводитъ подъ извѣстные законы содержаніе первичныхъ представленій и ставитъ ихъ въ связь другъ съ другомъ“ *). Мы привели изъ исторіи философіи Виндельбанда эту интересную выдержку, чтобы сразу показать читателю, что мы понимаемъ подъ м а т е р і а л и с т и ч е с к и м ъ и что подъ п с и-

*) Виндельбандъ—Исторія новой философіи, т. I, стр. 208.

хологическимъ методомъ. Объ этомъ у насъ будетъ еще рѣчь впереди, пока же ограничимся приведеннымъ замѣчаніемъ и перейдемъ дальше къ установленію тѣхъ точекъ соприкосновенія, которыя существуютъ между Локкомъ и его предшественниками, главнымъ образомъ, Бэкономъ и Гоббсомъ *).

Мы уже указывали, что, какъ Бэконъ, такъ и Декартъ, начинали свое изслѣдованіе съ умѣреннаго скептицизма, съ опредѣленія условій познанія въ общихъ, еще неопредѣленныхъ чертахъ. Ученіе Бэкона объ идолахъ знаменуетъ несомнѣнно попытку разграничить субъективные элементы познанія отъ объективныхъ. Дальше въ этомъ направленіи пошли Декартъ и Гоббсъ. Чисто же гносеологическіе вопросы, хотя и были поставлены уже Декартомъ и, въ особенности, Гоббсомъ, но играли у нихъ лишь подчиненную роль, имѣли только второстепенное значеніе. Между тѣмъ какъ у Локка этотъ элементъ выступаетъ на первый планъ и становится господствующимъ, вѣрнѣе говоря, вся его задача сводится лишь къ изслѣдованію вопросовъ теоретико-познавательныхъ.

Вопросы познанія должны были быть поставлены во всемъ ихъ объемѣ для того, чтобы возможна была рѣшительная побѣда надъ идеализмомъ и средневѣковымъ реализмомъ. Эмпиризмъ, слѣдовательно, является необходимымъ моментомъ въ новѣйшей философіи. Онъ подготовленъ всѣмъ развитіемъ новѣйшей философіи, начиная со времени возникновенія знаменитаго спора между номинализмомъ и реализмомъ. Необходимо было преодолѣть необузданность идеализма и чрезмѣрности догматическаго раціонализма для того, чтобы возможна была вообще наука и научная философія, чтобы все наше познаніе поставлено

*) О несомнѣнномъ вліяніи Декарта на Локка мы считаемъ лишнимъ распространяться.

было на твердомъ фундаментѣ фактовъ, чтобы субъективизмъ былъ замѣненъ объективизмомъ. Для всего этого, какъ исторически, такъ и логически, требовалось подвергнуть радикальному и всестороннему изслѣдованію наши познавательныя способности и условія всякаго научнаго познанія вообще. Ничего, слѣдовательно, удивительнаго нѣтъ въ томъ, что эта задача философіи была выдвинута, главнымъ образомъ, въ Англіи и именно въ ту эпоху, о которой у насъ идетъ рѣчь. Мѣсто и время опредѣляютъ характеръ философскаго движенія вообще.

Бэконъ и Гоббсъ являются представителями новой культурной эпохи; на сцену выступили новыя общественныя силы, стремившіяся къ господству надъ природой. И, какъ выраженіе этого дѣйствительнаго положенія вещей, можетъ быть разсматриваемо ученіе обоихъ названныхъ философовъ, для которыхъ наука имѣетъ по преимуществу культурное значеніе. Сила нарождающихся общественныхъ элементовъ заключается въ знаніи, а не въ вѣрѣ. На знаніи, на наукѣ, на техникѣ покоится развитіе новой формы общественной жизни. Сверхъ-чувственный міръ и сверхъ-опытное знаніе не могутъ дать никакихъ осязательныхъ, положительныхъ результатовъ въ борьбѣ съ природой.

Такой вѣрѣ въ сверхъ-опытное знаніе долженъ быть положенъ разъ навсегда предѣлъ, такъ какъ она отвлекаетъ человѣка отъ земныхъ задачъ, что препятствуетъ успѣшной борьбѣ его съ силами природы.

Знаніе-же положительное не можетъ быть пріобрѣтено путемъ анализа чистыхъ понятій и выведено изъ чистаго разума. Средневѣковый реализмъ и платоновскій раціонализмъ должны быть теперь замѣнены методическимъ изслѣдованіемъ дѣйствительности, реально существующихъ вещей, каковое стремленіе уже замѣчается въ номинализмѣ. Необходимо установить границы человѣческаго разума и познавательныхъ способностей вообще

для того, чтобы не заниматься безплодными умствованіями и игрой въ понятія.

Практически науки уже пользуются новымъ методомъ, и естествознаніе достигло, вслѣдствіе этого, небывалаго еще расцвѣта, но остается еще теоретическая задача, выясненіе чисто теоретическихъ основъ этого новаго методологическаго принципа для того, чтобы возможно было сознательное его примѣненіе и распространеніе его на всѣ области человѣческаго знанія. Но для этого необходимо подвергнуть изслѣдованію само орудіе человѣческаго познанія—его разумъ, его способности, опредѣлить объемъ и границы познанія. Эту задачу взялъ на себя эмпиризмъ, впервые въ лицѣ Локка, и въ этомъ заключается его историческое значеніе.

Но мы должны сейчасъ же замѣтить, что эмпиризмъ, исчерпавъ свое внутреннее содержаніе и достигнувъ опредѣленной ступени въ своемъ развитіи, ударился въ другую крайность, превратился въ свою собственную противоположность—въ сенсуалистическій или эмпирическій идеализмъ. То, что слѣдовало преодолѣть—субъективный идеализмъ—возрождается вновь.

Разница между платоновскимъ объективнымъ идеализмомъ, съ одной стороны и субъективнымъ идеализмомъ Беркли и Юма, съ другой—та, что одинъ изъ нихъ покоится на раціонализмѣ, другой—на сенсуализмѣ, одинъ видитъ въ разумѣ, а другой въ чувствахъ основной источникъ познанія и, соотвѣтственно этому, мы и называемъ идеализмъ Беркли и Юма, сенсуалистическимъ или эмпирическимъ. Такимъ образомъ мы можемъ пока уже придти къ слѣдующему выводу, который ниже, на ученіи Беркли и Юма, будетъ обоснованъ: исторія развитія эмпиризма есть вмѣстѣ съ тѣмъ и исторія его разложенія.

Намъ необходимо тутъ же оговориться, что эмпиризмъ въ лицѣ Локка вовсе не достигаетъ еще своего самоотрицанія. Въ немъ, какъ и въ Кантѣ, съ самаго начала борются два

элемента: реалистическій и идеалистическій или что будетъ вѣрнѣе по отношенію къ Локку—матеріалистическій й психологическій. И было-бы вѣрнѣе даже сказать, что у него матеріалистическій моментъ беретъ верхъ надъ психологическимъ элементомъ, подобно тому, какъ у Канта, напротивъ, идеалистическій моментъ, въ конечномъ счетѣ одерживаетъ побѣду надъ матеріалистическимъ или реалистическимъ. Но въ ученіи Локка психологическій моментъ пріобрѣтаетъ уже такое значеніе, что онъ можетъ стать у Беркли и Юма господствующимъ принципомъ и окончательно вытѣснить матеріалистическій. Локкъ подготовилъ этотъ элементъ, въ немъ онъ уже назрѣваетъ, но онъ еще не достигъ того, чтобы превратиться въ новое „качество“, въ новый принципъ.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ вопросами гносеологическими. Бэконъ, Декартъ, Гоббсъ, Гербертъ Чербери уже понимали необходимость изслѣдованія познавательныхъ способностей. У Локка вопросы познанія становятся центральной проблемой. Съ Бэкономъ онъ раздѣляетъ исходный пунктъ: опытъ; но стремленіе его направлено, какъ у Гоббса, къ достиженію „чисто демонстративной и отъ опыта независимой науки, прообразомъ которой является математика“ *).

Если наше знаніе, какъ думали Бэконъ и Гоббсъ, даетъ намъ власть надъ природой, то необходимо, очевидно, знать, какое знаніе относится къ самимъ вещамъ, въ какой степени наше познаніе, слѣдовательно, объективно и реально. Эту задачу предпринялъ въ полномъ объемѣ Локкъ. Нельзя сказать, однако, чтобы онъ рѣшилъ ее вполнѣ удовлетворительно и чтобы онъ самъ не подалъ повода разсматривать его ученіе какъ систему чистаго эмпиризма, или, какъ въ настоящее время выражаются чистаго опыта.

Противорѣчіе, о которомъ мы говорили выше, состоящее

*) Hartmann—Geschichte der Metaphysik, I т. стр. 499.

въ борьбѣ двухъ элементовъ: матеріалистическаго и идеалистическаго или психологическаго, заключается въ томъ, что Локкъ желаетъ съ одной стороны, чтобы наше познаніе относилось къ самимъ вещамъ, соотвѣтствовало объективному міру, ибо только знаніе дѣйствительности и ея внутренней причинной связи можетъ обезпечить намъ власть надъ природой, надъ этой дѣйствительностью. Локкъ стремится, такимъ образомъ, не къ чисто формальному знанію, выводящему все содержаніе бытія изъ чистаго мышленія, какъ это дѣлали реалисты-раціоналисты. Онъ хочетъ наполнить свое знаніе матеріальнымъ содержаніемъ, которое, разумѣется, можетъ быть почерпнуто только изъ самой дѣйствительности, такъ какъ человѣческая дѣятельность можетъ быть только тогда плодотворной и дѣйствительно расчитывать на извѣстные успѣхи, когда она опирается на дѣйствительное знаніе объективной связи вещей и правильномъ ихъ „отраженіи“ въ человѣческомъ сознаніи.

Это одна тенденція въ ученіи Локка, и эту тенденцію мы называемъ матеріалистической.

Съ другой стороны, тотъ-же Локкъ проводитъ и другую мысль, а именно: все наше знаніе есть не что иное, какъ знаніе насъ самихъ, знаніе собственныхъ представленій, такъ какъ непосредственнымъ объектомъ являются для насъ только наши представленія и, соотвѣтственно этому, и истина есть согласіе представленій другъ съ другомъ. Это мы называемъ идеалистическимъ или психологическимъ моментомъ въ системѣ Локка.

Если сущность матеріалистическаго пониманія познанія заключается въ томъ, что наше мышленіе опредѣляется бытіемъ, то сущность психологическаго метода сводится къ тому, что бытіе опредѣляется нашими представленіями. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ объективное познаніе, и критеріемъ истины является соотвѣтствіе представленій предметамъ, во второмъ случаѣ

объективизмъ замѣняется субъективизмомъ. Для Бэкона, Спинозы и Гоббса *) мышленіе опредѣляется бытіемъ, потому что они въ общемъ и цѣломъ стояли на точкѣ зрѣнія матеріализма. Для нихъ первой истиной, такъ сказать, является наличность объективнаго міра.

Если мы теперь перейдемъ къ психологическому или идеалистическому методу изслѣдованія, который встрѣчается у Локка параллельно съ матеріалистическимъ, но который достигаетъ своей кульминаціонной точки у Беркли и Юма, то прежде всего необходимо будетъ замѣтить, что съ точки зрѣнія этого идеалистическаго воззрѣнія первой истиной является вовсе не объективный міръ, не бытіе, а имманентное представленіе или психологическое содержаніе, т. е. мышленіе, представленіе о насъ самихъ, какъ выразился въ вышеприведенной выдержкѣ Виндельбандъ. Соотвѣтственно этому и основное положеніе его будетъ гласить: бытіе опредѣляется мышленіемъ. Представляя точку зрѣнія сенсуалистическаго или эмпирическаго идеализма въ формѣ силлогизма, мы получаемъ слѣдующую формулу:

Нѣтъ объекта безъ субъекта.

Матерія и міръ—содержаніе сознанія субъекта.

Ergo, матерія и міръ не существуютъ безъ субъекта.

Мы немного забѣжали впередъ, но намъ хотѣлось представить читателю въ болѣе или менѣе ясной формѣ различіе между двумя основными точками зрѣнія, между двумя міровоззрѣніями, о которыхъ у насъ подробно будетъ рѣчь еще впереди для того, чтобы читатель могъ лучше ориентироваться въ вопросѣ. Теперь же считаемъ нужнымъ подвести пока маленькій итогъ и обратиться къ Локку.

Результатъ, къ которому мы пришли, гласитъ: психологическій или эмпирическій идеализмъ превращаетъ не только формы познанія, какъ это имѣетъ мѣсто у Канта, но и все

*) Что у Гоббса уже имѣются зародыши психологизма, объ этомъ уже было сказано, но Гоббсъ былъ все же прежде всего матеріалистомъ.

содержаніе нашего познанія въ чисто субъективный феноменъ. Поэтому мы можемъ назвать идеализмъ Беркли и Юма матеріальнымъ, въ отличіе отъ формальнаго или трансцедентальнаго идеализма Канта.

Локкъ выполнилъ великую историческую задачу уже тѣмъ, что онъ рѣзко и опредѣленно поставилъ вопросъ о происхожденіи, объемѣ, границахъ и условіяхъ познанія. Пусть задача выполнена имъ не блестяще, пусть его ученіе проникнуто дуализмомъ, но за нимъ остается та безспорная заслуга, что онъ этотъ вопросъ впервые болѣе или менѣе правильно формулировалъ. Для кого наука и философія не пустой звукъ, тотъ легко пойметъ значеніе правильнаго метода при изслѣдованіи тѣхъ или иныхъ явленій природы или исторіи. Въ области „философіи“ исторіи еще и по сей день принято многими „учеными“ пользоваться идеалистическимъ или субъективнымъ методомъ. „Надо выдумать хорошій идеалъ“, говорятъ они, „и стремиться къ его осуществленію“. Надо надѣяться что историческіе факты преклонятся передъ величіемъ и красотой нашего идеала, нашихъ благородныхъ стремленій и желаній.

Но что скажетъ читатель, если мы ему предложимъ пользоваться тѣмъ же методомъ и въ области естествознанія? Разумѣется, онъ не повѣритъ въ „нормальность“ нашихъ умственныхъ способностей и отвѣтитъ намъ, что изъ „понятій“, почерпнутыхъ нами изъ чистаго разума, нельзя создать вещей. Такъ, однако, поступали не только средневѣковые реалисты и раціоналисты, выводившіе, скажемъ, изъ понятія Бога бытіе его, но такъ поступаютъ всѣ идеалисты нашего времени, если не въ области естествознанія *), то въ области философіи исторіи и „чистой философіи“, чѣмъ и объясняется то обстоятельство, что каждый философъ строитъ

*) Ниже мы увидимъ, что и тутъ еще встрѣчаются весьма „странныя“ явленія.

соотвѣтственно субъективнымъ „понятіямъ“ философскую с и с т е м у, долженствующую быть обязательной не только для людей, но и для самой природы. Одинъ считаетъ сущностью бытія „волю“, другой „абсолютный духъ“, третій „безсознательное“ и т. д.

Если такія явленія имѣютъ еще мѣсто послѣ Локка и Канта, то читатель можетъ себѣ представить, какая „с в о б о д а“ господствовала въ этомъ отношеніи до Локка, въ особенности у средневѣковыхъ реалистовъ и платониковъ, для которыхъ первичнымъ даннымъ и единственнымъ предметомъ познанія являлась „идея“, понятіе, Богъ. Необузданное умозрѣніе и безконечное пренебреженіе къ реальному міру—вотъ чѣмъ характеризуется эта эпоха. Необходимо было обуздать человѣческую мысль, не дать ей вѣчно витать въ безплодныхъ абстракціяхъ и заставить ее спуститься съ заоблачныхъ высотъ спекуляціи на грѣшную землю. Въ этомъ и заключается методологическое значеніе предпринятаго Локкомъ дѣла.

Со всякимъ понятіемъ, съ каждымъ опредѣленнымъ представленіемъ необходимо связать опредѣленную конкретную вещь. Такъ можно охарактеризовать въ краткихъ словахъ методологическое или теоретико - познавательное требованіе новаго времени, желавшаго покорить природу, заставить ее служить человѣческой культурѣ. Локкъ такъ и понялъ свою задачу, но, тѣмъ не менѣе, онъ обнаруживаетъ большую непослѣдовательность и самъ не сумѣлъ освободиться отъ многихъ предразсудковъ, стоящихъ въ вопіющемъ противорѣчіи съ его собственными основными методологическими принципами. Мы пройдемъ мимо всѣхъ этихъ противорѣчій и остановимся только на тѣхъ сторонахъ его ученія, которыя имѣютъ для насъ непосредственный интересъ.

Въ первой книгѣ своего сочиненія „О человѣческомъ познаніи“ Локкъ подвергаетъ критикѣ ученіе Декарта о врожденныхъ идеяхъ. Если мы дѣйствительно имѣемъ врожденныя идеи, то, очевидно, вмѣстѣ съ ними намъ дано и апріорное,

т. е. независимое отъ опыта, знаніе. Необходимо, слѣдовательно, доказать, что никакихъ прирожденныхъ идей и представленій въ нашемъ сознаніи не имѣется, а это значитъ доказать вмѣстѣ съ тѣмъ, что и апріорнаго знанія у насъ нѣтъ. Мы не станемъ излагать всѣхъ тѣхъ доказательствъ противъ прирожденности идей и представленій, которыя приводятся въ первой книгѣ Локкомъ, такъ какъ въ настоящее время очень мало такихъ людей, которые стоятъ на точкѣ зрѣнія Декарта, хотя кантовскій апріоризмъ является несомнѣнно новой модификаціей философіи Декарта и Лейбница.

Въ первой книгѣ Локкъ приходитъ къ тому результату, что врожденныхъ идей и представленій нѣтъ. А если это такъ, то чѣмъ же объясняется происхожденіе нашихъ *представленій*? Вторая книга и занимается вопросомъ о происхожденіи и возникновеніи представленій.

Ученіе Декарта о врожденныхъ идеяхъ и борьба Локка противъ нихъ имѣетъ гораздо большее значеніе, чѣмъ обыкновенно думаютъ, потому что теорія врожденныхъ идей въ сущности связана съ признаніемъ особой мыслящей или безтѣлесной субстанціи. Побѣда Локка надъ теоріей врожденныхъ идей означала въ сущности побѣду надъ *спиритуализмомъ* и *идеализмомъ*. Душа,—училъ Декартъ,—мыслящая субстанція; черезъ мышленіе душа познаетъ свою собственную сущность. То обстоятельство, что человѣкъ мыслитъ, доказываетъ не только то, что онъ существуетъ, но что душа существуетъ въ качествѣ сознательно мыслящей субстанціи (sum cogitans). Врожденныя идеи связываются, такимъ образомъ, съ душевной субстанціей, которой, какъ таковой, необходимо должно быть присуще сознаніе и мышленіе. Опровергнуть теорію врожденныхъ идей означало покончить съ особой мыслящей субстанціей.

Насколько это было важно не только въ чисто научномъ смыслѣ, но и въ соціологическомъ и этическомъ отношеніи, видно изъ слѣдующаго соображенія: разъ мышленіе, или душа,

представляетъ самостоятельную субстанцію, то она независима отъ тѣла. Въ качествѣ самостоятельной субстанціи она, такимъ образомъ, способна не только выводить апріорное знаніе изъ самой себя независимо отъ бытія, но и творить исторію, не сообразуясь съ объективными фактами, а считаясь съ апріорными идеями и положеніями мыслящей субстанціи. Мышленіе должно носить свое содержаніе въ самомъ себѣ и не нуждается во внѣшнемъ мірѣ, въ объективномъ бытіи. Душа наша не должна, въ такомъ случаѣ, дожидаться, пока она получитъ извѣстныя впечатлѣнія и воспріятія извнѣ. Она, какъ мы уже сказали, сама творитъ природу и исторію. Въ приведенныхъ соображеніяхъ заключается, собственно говоря, вся сущность раціонализма, и историческая заслуга эмпиризма состоитъ въ борьбѣ противъ раціонализма. Въ этомъ отношеніи онъ является опять таки необходимымъ моментомъ въ развитіи новой философіи. Разумѣется, Спиноза и Гоббсъ сыграли въ этомъ отношеніи еще до Локка громадную роль, поскольку они отвергли мыслящую субстанцію. Спиноза превратилъ мышленіе, которое являлось у Декарта субстанціей, въ аттрибутъ и этимъ уничтожилъ самостоятельное значеніе мыслящей субстанціи—души. И далѣе, поскольку природа является съ точки зрѣнія Спинозы единствомъ, реальнымъ субъектомъ и протяженія и мышленія, постольку у него мышленіе фактически низведено на степень подчиненнаго элемента бытія. Мышленіе опредѣляется бытіемъ. „Въ нашемъ мышленіи отражается міръ бытія. Реальный міръ отражается, слѣдовательно, въ мірѣ духа и именно посредствомъ собственнаго тѣла. Ибо содержаніе духа образуется тѣломъ; разнообразные процессы въ тѣлѣ, его различныя состоянія и возбужденія отражаются въ духѣ. Посредствомъ впечатлѣній, которыя другія вещи производятъ на тѣла, отражаются

также и послѣднія въ человѣческомъ духѣ" *). Мы уже привели то мѣсто, гдѣ Спиноза, полемизируя съ Декартомъ, говоритъ, что душа не такъ или не настолько различна отъ тѣла, чтобы она нуждалась въ особой „мистической" причинѣ, какъ для себя самой, такъ и для своего соединенія съ тѣломъ; душа не представляетъ собой различной отъ тѣла сущности или субстанціи.

Что касается Гоббса, то и онъ, въ полномъ согласіи со Спинозой, не считаетъ душу, или мышленіе, самостоятельной субстанціей и въ спорѣ съ Декартомъ указываетъ на то, что мышленіе есть только „дѣйствіе", форма проявленія тѣла, лишь логическій субъектъ нашихъ представленій и идей. Такимъ образомъ, оба мыслителя лишили мышленіе его самостоятельнаго значенія, превративъ душевную субстанцію въ „аттрибуть". Мышленіе стало подчиненнымъ моментомъ бытія или единой субстанціи.

Локкъ ведетъ борьбу противъ идеализма въ общемъ и цѣломъ съ точки зрѣнія матеріализма.

Въ борьбѣ противъ Декарта онъ пользуется чисто матеріалистическими аргументами, заимствованными имъ въ особенности у Гоббса. Мы не станемъ доказывать читателю, какое крупное научное и общественное значеніе имѣло то обстоятельство, что такія понятія, какъ Богъ, нравственныя сужденія и проч., которыя считались еще Декартомъ прирожденными, были впервые подвергнуты изслѣдованію и критикѣ.

Локкъ задался этой послѣдней цѣлью. Онъ отрицаетъ прирожденныя идеи и представленія и доказываетъ, какъ представленія приходятъ къ намъ извнѣ и постепенно наполняютъ наше сознаніе. Представленія намъ не присущи, какъ нѣчто готовое, что испоконъ вѣку находится въ сознаніи, а посте-

*) Spinoza: Ethik. Введеніе Штерна стр. 10.

пенно пріобрѣтаются нами. Если душа есть мыслящая субстанція, то вѣдь ея сущность заключается именно въ мышленіи. Слѣдовательно, она должна постоянно мыслить, представленія должны быть уже въ готовомъ видѣ въ душѣ, въ сознаніи. Напротивъ, если ихъ нѣтъ въ сознаніи, если онѣ намъ не прирождены, а постепенно приходятъ къ намъ извнѣ, то значитъ, они не отъ насъ зависимы, а отъ внѣшняго міра, значитъ, самостоятельность души, какъ субстанціи, этимъ, самымъ устраняется.

Если представленія и идеи намъ не прирождены и если не находятся испоконъ вѣку въ сознаніи, а съ другой стороны безъ представленій и идей нѣтъ мышленія, то отсюда слѣдуетъ, что мы пріобрѣтаетъ мышленіе вмѣстѣ съ представленіями, а представленія вмѣстѣ съ впечатлѣніями, вызываемыми извнѣ дѣйствіемъ на насъ внѣшнихъ предметовъ. Такимъ образомъ, все наше мышленіе, такъ наз., духъ, возникаетъ лишь благодаря воздѣйствіямъ внѣшняго матеріальнаго міра. Это очень важно запомнить, потому что на опроверженіи врожденныхъ идей читатель видитъ ясно, въ чемъ заключается матеріалистическій методъ объясненія происхожденія нашихъ психическихъ переживаній, представленій и идей въ отличіе отъ идеалистическаго. Локкъ, разумѣется, не былъ достаточно послѣдователенъ, но это не мѣшаетъ ему въ данномъ случаѣ пользоваться правильно матеріалистическимъ методомъ. Локкъ разсматривалъ, слѣдовательно, всѣ наши представленія и идеи, все содержаніе человѣческой „души“, какъ результатъ воздѣйствія на насъ внѣшняго міра, какъ видоизмѣненіе ощущеній. „Разсматривать психическую дѣятельность съ этой точки зрѣнія—значитъ считать всѣ представленія, всѣ понятія и чувства человѣка результатомъ воздѣйствія на него окружающей среды“ *).

*) Бельтовъ—„Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“. Изданіе II, стр. 5.

Локкъ не дѣлалъ всѣхъ тѣхъ выводовъ, которые непосредственно вытекаютъ изъ его-же собственнаго ученія и, главнымъ образомъ, изъ приведенныхъ нами, вполнѣ правильныхъ и въ высшей степени важныхъ соображеній относительно происхожденія представленій, понятій и идей. Гораздо дальше пошли въ этомъ направленіи французскіе матеріалисты, которые не остановились на половинчатомъ сенсуализмѣ, а развили точку зрѣнія Локка до логическаго ея конца, до того пункта, гдѣ природа соприкасается уже съ исторіей, съ человѣческимъ обществомъ. Если дѣло дѣйствительно обстоитъ такъ, какъ это думалъ Декартъ, т. е. если душа есть мыслящая субстанція и если ей, какъ таковой, присущи врожденныя идеи, долженствующія имѣть абсолютное и общеобязательное значеніе, то въ такомъ случаѣ мышленіемъ, какъ это было уже выше развито, опредѣляется бытіе. Въ примѣненіи къ человѣческому обществу и исторіи это будетъ означать, что идеями опредѣляются общественныя учрежденія и соціально-политическія отношенія, однимъ словомъ, что „міръ управляется мнѣніями“. Отрицаніе-же мыслящей субстаціи и сведеніе ея къ аттрибуту Спинозой, отрицаніе далѣе Локкомъ врожденныхъ идей, являющихся слѣдствіемъ существованія мыслящей субстанціи, ведетъ къ тому заключенію, что наша душа, а вмѣстѣ съ ней и наши идеи и понятія опредѣляются окружающей насъ средой, міромъ. Уже тѣмъ самымъ, что Спиноза превратилъ мыслящую субстанцію въ аттрибутъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ отвергъ и врожденныя идеи. Обратно, отрицаніе Локкомъ врожденныхъ идей означало вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаніе мыслящей субстанціи. Тотъ выводъ, къ которому, слѣдовательно, должна была притти человѣческая мысль и который уже болѣе или менѣе ясно формулированъ французскимъ матеріализмомъ, сводятся къ тому, что „мнѣнія опредѣляются средой“. „Они, французскіе матеріалисты, безпрестанно и совершенно горячо и категорически заявили, что человѣкъ со всѣми своими взглядами

и чувствами есть то, что дѣлаетъ изъ него окружающая его среда, т. е. во-первыхъ, природа, а во-вторыхъ, общество. L'homme est tout education (человѣкъ цѣликомъ зависитъ отъ воспитанія)—твердитъ Гельвецій, понимая подъ словомъ воспитанія всю совокупность общественнаго вліянія. Этотъ взглядъ на человѣка, какъ на плодъ окружающей среды, былъ главной теоретической основой новаторскихъ требованій французскихъ матеріалистовъ. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ зависитъ отъ окружающей его среды, если онъ обязанъ ей всѣми свойствами своего характера, то онъ обязанъ ей, между прочимъ, и своими недостатками, слѣдовательно, если вы хотите бороться съ его недостатками, то вы должны надлежащимъ образомъ видоизмѣнить окружающую его среду и притомъ, именно общественную среду, потому что природа не дѣлаетъ человѣка ни злымъ, ни добрымъ. Поставьте людей въ разумныя общественныя отношенія, т. е. въ такія условія, при которыхъ инстинктъ самосохраненія каждаго изъ нихъ перестанетъ толкать его на борьбу съ остальными, согласите интересъ отдѣльнаго человѣка съ интересами всего общества, и добродѣтель (vertu) явится сама собою, какъ самъ собою падаетъ на землю камень, лишенный подпоры. Добродѣтель надо не проповѣдывать, а подготовлять разумнымъ устройствомъ общественныхъ отношеній. Съ легкой руки консерваторовъ и реакціонеровъ прошлаго вѣка мораль французскихъ матеріалистовъ до сихъ поръ считаютъ эгоистической моралью. Сами они гораздо вѣрнѣе опредѣляютъ ее, говоря, что она всецѣло переходитъ у нихъ въ политику". *) Мы привели слова Бельтова, которыя прекрасно передаютъ смыслъ и значеніе матеріализма въ его отношеніи къ общественной жизни.

Французскій матеріализмъ находился, какъ подъ вліяніемъ Декарта, такъ и Локка, такъ что противорѣчіе между двумя

*) Бельтовъ—„Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію". II изд. 5—6 стр.

положеніями: мнѣнія людей опредѣляются средой; среда опредѣляется мнѣніями, сводится къ спору между Декартомъ и Локкомъ. Правда, французскіе матеріалисты отдѣлались отъ врожденныхъ идей и отъ мыслящей субстанціи, но унаслѣдовали все же совершенно безсознательно извѣстные взгляды, отъ которыхъ не могли отдѣлаться. Они прекрасно понимали, что разъ нѣтъ самостоятельной мыслящей субстанціи, то наши представленія и идеи обусловливаются средой, но вмѣстѣ съ тѣмъ все-же возвращались къ той мысли, что общественное бытіе опредѣляется мышленіемъ, т. е. не совсѣмъ эмансипировались отъ дуализма Декарта, когда рѣчь шла объ общественныхъ и историческихъ явленіяхъ, хотя вполнѣ удовлетворительно примѣняли точку зрѣнія матеріалистическаго монизма въ области естествознанія.

Всѣ наши понятія, представленія и идеи суть не что иное какъ видоизмѣненія ощущеній. Они представляютъ продуктъ воздѣйствія на насъ внѣшняго міра, общественной среды и воспитанія, результатъ опыта. Словомъ, идеи наши пріобрѣтены, а не находятся въ готовомъ видѣ въ сознаніи, не прирождены. Если это такъ, а это именно такъ, то отсюда необходимо сдѣлать тотъ выводъ, что идеи и представленія вызываются внѣшнимъ міромъ.

Душа наша представляетъ, такимъ образомъ, tabula rasa, чистую доску, неисписанный листъ бумаги, на которомъ опытъ пишетъ свои знаки. Всѣ наши идеи имѣютъ своимъ источникомъ опытъ. Опытъ-же можетъ быть двоякій: внѣшній, вызываемый воспріятіемъ внѣшнихъ предметовъ и опытъ внутренній, возникающій въ самомъ сознаніи изъ представленій, добытыхъ первымъ способомъ, или изъ состояній внутренне-переживаемыхъ и наблюдаемыхъ. Внѣшніе объекты доставляютъ намъ идеи или представленія о чувственныхъ качествахъ. Предметы производятъ на насъ извѣстныя впечатлѣнія, которыя мы посредствомъ нашихъ чувствъ воспринимаемъ. Первые предметы, которые вообще вызываютъ дѣятельность нашего

сознанія—это внѣшніе предметы, воспріятіе внѣшнихъ объектовъ. Наше знаніе начинается съ внѣшняго опыта. До него и безъ него у насъ вообще нѣтъ и не можетъ быть никакихъ представленій. Мышленіе, такимъ образомъ, начинается вмѣстѣ съ воспріятіями внѣшнихъ предметовъ. Безъ послѣднихъ невозможно вовсе мышленіе, ибо мысль имѣетъ своимъ содержаніемъ представленія, имѣть-же представленія—значитъ воспринимать раньше всего внѣшніе предметы, такъ какъ внутренній опытъ есть, такъ сказать, продолженіе внѣшняго опыта. На почвѣ послѣдняго возникаетъ и развивается опытъ внутренняго чувства. Душа наша, какъ это слѣдуетъ изъ всего вышесказаннаго, мыслитъ не постоянно, не всегда, какъ думалъ Декартъ, для котораго она была субстанціей. Мыслящей субстанціи должно быть присуще мышленіе постоянно. Нельзя себѣ представить матеріальную субстанцію безъ протяженія.

Но мышленіе вовсе не присуще намъ постоянно и не совпадаетъ съ началомъ души; оно, слѣдовательно, не представляетъ собою сущности мыслящей субстанціи, а является лишь одной изъ формъ дѣятельности души или вѣрнѣе качествомъ, атрибутомъ нашего тѣла, такъ какъ мы начинаемъ мыслить тогда, когда мы воспринимаемъ посредствомъ нашихъ чувствъ внѣшніе предметы. Воспріятія внѣшняго и внутренняго опыта—Sensation Reflexion—образуютъ основной источникъ познанія. Внѣшній и внутренній опытъ доставляютъ намъ весь матеріалъ, всю совокупность нашихъ представленій, нашего познанія. Представленія наши распадаются на простыя и сложныя. Простыми Локкъ называетъ тѣ представленія, которыя возникаютъ у насъ независимо отъ произвольной дѣятельности и имѣютъ для насъ принудительное значеніе.

„Способность предмета вызывать въ нашемъ разсудкѣ представленіе я называю качествомъ предмета.“ *) Качества

*) Локкъ—Essay on human understanding: «The power to produce any idea in our mind I call quality of the subject.». Chap. VIII, 58.

эти бываютъ первичныя или вторичныя. Первыя не могутъ быть вовсе отдѣлимы отъ внѣшнихъ предметовъ. Вторыя суть тѣ качества, которыя хотя и вызываются внѣшними предметами, но не соотвѣтствуютъ самимъ предметамъ, т. е. не тожественны съ причинами ихъ вызывающими. Первыя или первичныя качества адэкватны. Къ первичнымъ качествамъ относятся движеніе, непроницаемость, покой, протяженіе, образъ, величина, число и т. д. Вторичныя или субъективныя — качества цвѣта, вкуса, запаха, звука и т. д.

Сложными идеями Локкъ называетъ идеи субстанцій, модусовъ и отношеній. Сложныя идеи образуются изъ сочетанія простыхъ представленій. Простыя представленія воспринимаются нашимъ разсудкомъ при вполнѣ пассивномъ отношеніи его. Они являются для насъ первичнымъ матеріаломъ, который разсудокъ подвергаетъ извѣстной переработкѣ, соединяя ихъ въ сложныя идеи. Простыя представленія навязываются разсудку независимо отъ нашей воли, и мы не властны ихъ видоизмѣнить. Во второмъ случаѣ дѣло обстоитъ совершенно иначе. Разсудокъ превращается въ активный элементъ, онъ соединяетъ простыя представленія, ставя ихъ въ опредѣленныя отношенія другъ къ другу или же разлагая сложное представленіе на его составные элементы.

Изъ сложныхъ идей мы считаемъ особенно важнымъ остановиться на идеѣ субстанціи.

Причину, лежащую въ основѣ сочетанія и сосуществованія различныхъ простыхъ представленій, субстратъ или субъектъ разнообразныхъ качествъ, мы называемъ субстанціей. Простыя представленія не существуютъ самостоятельно. Мы замѣчаемъ, что извѣстная совокупность такихъ представленій постоянно встрѣчается вмѣстѣ, отсюда мы и дѣлаемъ предположеніе о принадлежности всѣхъ ихъ къ одному и тому же предмету. Мы ихъ связываемъ воедино и даемъ имъ одно названіе. Простыя представленія не могутъ существовать сами по себѣ, и поэтому мы нуждаемся въ общемъ носителѣ

всѣхъ этихъ качествъ и свойствъ предмета. Субстратъ, лежащій въ основѣ этихъ послѣднихъ, называется субстанціей, качества и дѣятельности ея—акциденціями.

Какова природа субстанціи и въ чемъ заключается ея сущность мы не знаемъ, такъ какъ непосредственно мы субстанціи не воспринимаемъ. Все же, что мы знаемъ о субстанціи, это ея аттрибуты, отдѣльныя качества и свойства, которыя вызываютъ въ насъ простыя представленія. Субстанція—это *понятіе*, образованное нашимъ разсудкомъ на основаніи нашихъ воспріятій, это абстракція, выведенная изъ представленій внѣшняго и внутренняго опыта. Простыя представленія получаются посредствомъ внѣшняго и внутренняго опыта, какъ результатъ *дѣйствія* субстанціи, субстрата, лежащаго въ основаніи ихъ, такъ что разсудокъ можетъ, въ свою очередь, вывести понятіе субстанціи изъ этихъ простыхъ представленій. Локкъ различаетъ три субстанціи: матеріальную, мыслящую и субстанцію Бога. Мы не станемъ доказывать насколько онъ противорѣчитъ себѣ, допуская существованіе двухъ послѣднихъ субстанцій. Что касается понятія Бога, то онъ стоитъ еще всецѣло на точкѣ зрѣнія схоластики.

Перейдемъ къ мыслящей субстанціи. Самъ Локкъ доказываетъ, что мышленіе не является такой же сущностью нашей души, какъ протяженіе или непроницаемость для матеріи, что *мышленіе* можетъ быть скорѣе сравниваемо съ движеніемъ или съ какимъ нибудь другимъ качествомъ матеріи. А вѣдь это значитъ, что душа, какъ мыслящая субстанція, вовсе уничтожается. Съ другой стороны, тотъ же Локкъ доказываетъ, что наши представленія, которыми начинается мышленіе и психическая жизнь вообще, приходятъ извнѣ. Они порождаются матеріальнымъ міромъ и, стало-быть, не представляютъ постояннаго свойства человѣческой души; душа, или организмъ, разумѣется, обладаетъ извѣстными способностями, дѣлающими возможнымъ воспріятіе вообще, но вѣдь мышленіе, какъ таковое, не есть вѣчно присущій душѣ аттрибутъ, ея неизмѣнная и вѣчная сущность.

Если душа субстанція, то вѣдь она должна быть тогда вполнѣ независима въ своей дѣятельности отъ матеріальнаго или внѣшняго міра; послѣдній не можетъ никоимъ образомъ дѣйствовать на мыслящую субстанцію, потому что матеріальная и мыслящая субстанціи другъ друга исключаютъ. Если-же считать вѣрнымъ положеніе Локка, что наша душа до опыта представляетъ чистый листъ бумаги, на которомъ внѣшній опытъ т. е. матеріальный міръ пишетъ посредствомъ нашихъ органовъ чувствъ свои знаки, то вѣдь этимъ устраняется вовсе самостоятельное субстанціальное значеніе души. Наша психическая жизнь есть въ такомъ случаѣ, какъ Гоббсъ это доказываетъ, только *дѣятельность*, но не субстанція, форма проявленія нашего тѣла, или нашей организаціи. Спрашивается, на какомъ-же основаніи Локкъ утверждаетъ, что существуетъ душевная субстанція, вопреки своимъ собственнымъ посылкамъ. Локкъ самъ чувствуетъ, что тутъ что-то неладно и дѣлаетъ предположеніе о томъ, что вѣдь и матерія, въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть надѣлена способностью ощущенія и воспріятія. Но онъ тутъ-же спѣшитъ добавить, что Богъ могъ надѣлить ее способностью ощущенія и воспріятія, совершенно не замѣчая, что бытіе Бога было имъ выведено изъ предположенія существованія мыслящей сущности.

Несмотря на то, что Локкъ исходитъ изъ убѣжденія, что все наше познаніе добывается нами путемъ внѣшняго и внутренняго опыта, при чемъ первый имѣетъ значеніе исходнаго пункта всякаго познанія, такъ какъ и знаніе о насъ самихъ или внутреннихъ душевныхъ состояніяхъ въ сущности находится въ тѣснѣйшей зависимости отъ внѣшняго опыта, несмотря алѣе на то, что внѣшній опытъ вызывается внѣшнимъ міромъ, Локкъ считаетъ, что существованіе тѣлеснаго міра не можетъ быть съ достовѣрностью доказано. У Локка мы уже встрѣчаемся съ тѣмъ-же основнымъ противорѣчіемъ, которое впослѣдствіи проходитъ черезъ всю „Критику чистаго разума“ Канта. Реальность внѣшняго міра предполагается въ самомъ началѣ

изслѣдованія; изъ нея исходятъ, ею объясняютъ происхожденіе всѣхъ нашихъ представленій, понятій и идей. Когда-же все содержаніе нашего сознанія и, слѣдовательно, весь матеріалъ познавательный уже выведенъ и добытъ изъ внѣшняго опыта, т. е. изъ воздѣйствія внѣшнихъ предметовъ на наши органы чувствъ, тогда начинаютъ сомнѣваться въ существованіи внѣшняго міра.

И Локкъ сразу порываетъ всѣ нити, связывающія его съ матеріальнымъ міромъ, и замыкается въ узкую и душную сферу ощущеній и воспріятій. Познаніе, слѣдовательно, — заявляетъ онъ, — есть ни что иное, какъ воспріятіе связи взаимаго соотвѣтствія или несоотвѣтствія нашихъ представленій." Отсюда слѣдуетъ, что наше познаніе ограничивается непосредственно даннымъ и не выходитъ за предѣлы сознанія, что оно не можетъ относиться къ міру вещей. Нашъ разсудокъ имѣетъ всегда непосредственнымъ объектомъ свои собственныя представленія. Познаніе состоитъ только въ сравненіи и сопоставленіи находящихся въ нашемъ сознаніи представленій; и истина, соотвѣтственно этому, заключается лишь въ согласіи представленій другъ съ другомъ, а не съ вещами.

Мы уже указали, что въ Локкѣ борются два элемента: матеріалистическій и идеалистическій или психологическій. Онъ вовсе не становится всецѣло на точку зрѣнія психологическаго или имманентнаго понятія истины, какъ это думаетъ Виндельбандъ, который въ качествѣ идеалиста и кантіанца, разумѣется, видитъ въ Локковскомъ имманентномъ или идеалистическомъ понятіи истины, по которому послѣдняя сводится къ правильному сочетанію представленій, „прообразъ всякой будущей теоріи познанія". Локкъ вовсе не всецѣло становится на эту точку зрѣнія, но въ немъ борется этотъ элементъ съ матеріалистическимъ, подобно тому, какъ это имѣло мѣсто у Канта.

Локкъ вмѣстѣ съ тѣмъ прекрасно понимаетъ, что всякое познаніе должно относиться къ вещамъ, потому что оно, по

самому существу своему, должно дѣлать извѣстныя высказыванія о самихъ вещахъ. Всякое познаніе стремится къ тому, чтобы овладѣть самими вещами, мышленіе направлено къ познанію самого бытія, и Локкъ изслѣдуетъ вопросъ объ отношеніи нашихъ представленій къ объектамъ, къ предметамъ познанія. Хотя мы имѣемъ дѣло съ представленіями, т. е. хотя наше познаніе непосредственно относится лишь къ содержанію сознанія, къ представленіямъ, но если представленія соотвѣтствуютъ вещамъ, то они теряютъ свой субъективный характеръ и поскольку они высказываютъ сужденія, относящіяся къ самимъ вещамъ, эти сужденія и представленія будутъ имѣть объективное значеніе. „Наше познаніе реально лишь постольку, поскольку существуетъ соотвѣтствіе между нашими идеями и дѣйствительными вещами.“ *)

Такимъ образомъ, Локкъ, вопреки своему утвержденію, что истина сводится къ взаимному соотвѣтствію представленій, вмѣстѣ съ тѣмъ заявляетъ, что познаніе можетъ быть только тогда объективно реальнымъ, дѣйствительнымъ, когда существуетъ соотвѣтствіе между представленіями и реальными предметами. Но мы все-же не можемъ выйти, по мнѣнію Локка, за предѣлы нашихъ ощущеній... Итакъ, мы тутъ имѣемъ то-же противорѣчіе, что и у Канта; съ одной стороны познаніе не заслуживаетъ вовсе этого названія, если оно не относится къ самимъ вещамъ; съ другой стороны, вещи непознаваемы, потому что нашъ разсудокъ никогда не достигаетъ самихъ вещей, а имѣетъ дѣло только съ представленіями. Этотъ идеалистическій моментъ, который уже довольно рѣзко и ясно выступаетъ у Локка, но не получаетъ еще господства,—этотъ идеалистическій моментъ беретъ, однако, верхъ у Беркли и Юма, у которыхъ онъ становится принципомъ познанія.

*) Locke-Ibid. « Our knowledge is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things“. Chap IV. § 3.

Вещи не могутъ быть познаваемы нами и, тѣмъ не менѣе, Локкъ требуетъ, чтобы представленія наши соотвѣтствовали вещамъ.

Посмотримъ же, какъ выходитъ Локкъ изъ этого заколдованнаго круга, какъ разрѣшаетъ онъ это противорѣчіе. Для этого у него нѣтъ и не можетъ быть, разумѣется, другого исхода, какъ вернуться снова къ вопросу о происхожденіи нашихъ представленій, ибо происхожденіемъ представленій опредѣляется ихъ значимость, источникъ представленій является и надежнѣйшимъ критеріемъ истинности ихъ.

Изслѣдованіе вопроса о происхожденіи представленій привело Локка къ тому заключенію, что они вызываются внѣшнимъ міромъ. Представленія, стало быть, опредѣляются внѣшними предметами. При этомъ Локкъ нашелъ, что есть такія представленія (простыя), которыхъ мы сами создать не можемъ, которыя, слѣдовательно, не зависятъ отъ человѣческой воли. Они не могутъ быть продуктомъ нашего воображенія; они являются въ результатѣ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ на наши чувства и вполнѣ соотвѣтствуютъ этимъ внѣшнимъ предметамъ. Развѣ не очевидно, что вопросъ объ объективности простыхъ представленій рѣшается вопросомъ объ ихъ происхожденіи? Они являются ничѣмъ инымъ, какъ копіями свойствъ вещей.

Сложныя представленія суть продуктъ дѣятельности разсудка и не приспособляются къ внѣшнему міру, къ реальнымъ предметамъ. Если простыя представленія имѣютъ своимъ „оригиналомъ“ вещи, то сложныя представленія, полагаетъ Локкъ, суть свои собственные прообразы. Сложныя представленія модусовъ образованы самимъ человѣкомъ, такъ что представленіе предмета и предметъ представленія адэкватны.

Познаніе, которое имѣетъ своимъ предметомъ сложныя представленія, необходимо объективно и реально. Къ такого рода познанію относится, напр. математика. Представленія наши не приспособляются, въ данномъ случаѣ, къ вещамъ,

къ внѣшнему міру, а, напротивъ, предметы приспособляются къ представленіямъ. Эта мысль развивается далѣе Берклеемъ. У Берклея и Юма все наше познаніе превращается въ знаніе собственныхъ представленій, прообразы которыхъ мы носимъ въ своей психикѣ—въ сознаніи.

Хотя сложныя представленія образованы нами самими, тѣмъ не менѣе, они, по мнѣнію Локка, все же должны соотвѣтствовать вещамъ внѣ насъ, должны находиться съ послѣдними въ согласіи. Возьмемъ, напр., идеи субстанціи. Онѣ образованы нами изъ простыхъ представленій, получаемыхъ нами извнѣ. Изъ этихъ простыхъ представленій мы сами конструируемъ сложныя представленія, которыя, однако, должны соотвѣтствовать вещамъ внѣ насъ. Простыя представленія вызваны непосредственно внѣшнимъ міромъ и, слѣдовательно, должны отличатся наибольшей достовѣрностью. Не то сложныя представленія модусовъ и отношеній. Они имѣютъ своимъ прообразомъ представленія-же; тутъ объектъ представленія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и представленіе объекта.

Всѣ эти три формы познанія отличаются, по мнѣнію Локка, другъ отъ друга характеромъ и степенью реальности и объективности. Реальность познанія въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ соотвѣтствія нашихъ представленій съ предметами. Предметы являются основной предпосылкой всякаго познанія и причиной всякаго содержанія сознанія. Это не мѣшаетъ, однако, Локку заявить, что наибольшей достовѣрностью отличается интуитивное познаніе. Но вѣдь изъ того, что въ моемъ сознаніи существуютъ тѣ или иныя представленія,— не слѣдуетъ еще, что имъ соотвѣтствуютъ реальные объекты.

Реальность внѣшняго міра стоитъ у Локка на послѣднемъ мѣстѣ. Онъ самъ, разумѣется, признаетъ, что мы должны разсматривать представленія, какъ результатъ дѣйствія вещей, что они имѣютъ своимъ источникомъ внѣшній міръ. И тѣмъ не менѣе реальность внѣшняго міра все-же можетъ быть съ

точки зрѣнія Локка подвергнута сомнѣнію. Достовѣрность внѣшняго міра рѣшается чувственнымъ воспріятіемъ. Эта достовѣрность настолько велика, насколько это требуется практикой, но, такъ сказать, теоретически она никогда не выходитъ за предѣлы наличнаго воспріятія. Когда я вижу какой-нибудь предметъ, то изъ наличности чувственнаго воспріятія я знаю, что онъ для меня въ той или иной формѣ существуетъ. Но будетъ-ли продолжать свое существованіе данный предметъ,—будь то столъ, на которомъ я сейчасъ пишу или человѣкъ съ которымъ я бесѣдую—и тогда, когда я его воспринимать не буду—этого мы не знаемъ. Не существуетъ никакой необходимой внутренней связи между бытіемъ предмета «прежде» и «теперь». Съ этими мыслями, въ которыхъ Юмовскій скептицизмъ уже ясно формулируется, мы еще встрѣтимся ниже; пока же мы считаемъ нужнымъ подчеркнуть въ ученіи Локка тѣ моменты, которые получатъ позже болѣе полное развитіе.

Необходимо обратить вниманіе еще на одно, весьма важное обстоятельство.

Дѣйствительное существованіе вещей познается нами посредствомъ опыта. Опытъ-же никогда не даетъ общеобязательнаго познанія, потому что воспринимать мы можемъ лишь единичныя вещи, между тѣмъ какъ общеобязательное познаніе предполагаетъ общія или абстрактныя представленія. Но такъ какъ понятія и абстрактныя представленія существуютъ лишь въ нашемъ разсудкѣ, то отсюда слѣдуетъ, что общія и общеобязательныя сужденія не могутъ вовсе высказывать что-либо о самихъ вещахъ, а относятся лишь къ нашимъ представленіямъ, т. е. что они не имѣютъ вовсе предметной или объективно-реальной значимости.

Разъ «опытъ» является высшей инстанціей въ рѣшеніи вопроса объ объективности и реальности познанія, то очевидно, что при условіи сведенія опыта къ совокупности воспріятій, критеріемъ реальности и объективности являются единичныя

воспріятія и ощущенія. Общая, внутренняя связь всего сущаго, за устраненіемъ и отрицаніемъ субстанціальности и причинности, окончательно порывается. Разъ существуютъ лишь единичныя воспріятія, а субстанція есть не что иное, какъ понятіе, сложное представленіе, образованное нами изъ сочетанія суммы простыхъ представленій, то субстанція представляетъ собою логическую абстракцію. Общія представленія, понятія суть лишь субъективные знаки, не имѣющіе отношенія къ самимъ вещамъ. Наше познаніе ограничивается одними только свойствами, единичными качествами единичныхъ вещей, выводить-же отсюда общія сужденія—значитъ приписывать логическимъ понятіямъ реальное бытіе. Субстанція представляетъ собою такое именно понятіе, потому что она абстрагирована отъ чувственныхъ воспріятій. Вслѣдствіе этого субстанція непосредственно непознаваема. Локкъ превращаетъ, такимъ образомъ, эмпиризмъ Бэкона въ сенсуализмъ. Эмпиризмъ вовсе не одно и то же, что сенсуализмъ; послѣдній является разновидностью перваго. Эмпиризмъ учитъ, что все наше знаніе имѣетъ своимъ источникомъ «опытъ». Сенсуализмъ же сводитъ опытъ къ совокупности чувственныхъ воспріятій. Тѣмъ, что Локкъ оторвалъ чувственное воспріятіе или ощущеніе отъ предмета, онъ преобразовалъ матеріализмъ въ сенсуализмъ и «матеріалистическій» опытъ въ «сенсуалистическій». Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ подготовляетъ почву для отрицанія субстанціи и превращенія первичныхъ или объективныхъ качествъ въ субъективныя. Если мы не можемъ выйти за предѣлы нашихъ ощущеній,—то само собою разумѣется, что и, такъ называемыя, объективныя или первичныя свойства суть ни что иное, какъ ощущеніе...

Разумѣется, самъ Локкъ до такого скептицизма и идеализма еще не дошелъ. Онъ самъ воспринялъ ученіе Галилея, Декарта, Гоббса и Демокрита, объ объективности и реальности первичныхъ качествъ предмета. Вмѣстѣ съ названными мыслителями онъ придерживается того мнѣнія, что первичныя ка-

чества присущи самимъ предметамъ въ той именно формѣ, въ какой они намъ даны и что вторичныя качества имѣютъ свою причину въ реальныхъ вещахъ, хотя и субъективны въ томъ смыслѣ, что не адэкватны внѣшнимъ предметамъ. Но между вторичными или субъективными качествами съ одной стороны и первичными или объективными—съ другой, существуетъ неизмѣнная прйчинная связь... Мы вынуждены признать за данной вещью опредѣленный, скажемъ, красный цвѣтъ, такъ какъ въ данной вещи имѣются такія реальныя свойства или силы, которыя необходимо вызываютъ въ насъ всегда именно красный цвѣтъ, а не другой.

Необходимо разъ навсегда помнить, что мыслители и естествоиспытатели, выдвинувшіе ученіе о субъективныхъ свойствахъ никогда не думали этимъ утверждать, что эти свойства вообще не находятся ни въ какой связи съ объективными свойствами вещей, или объективно-реальнымъ міромъ. Это недоразумѣніе имѣетъ дѣйствительно мѣсто у многихъ философовъ, и оно-же, это недоразумѣніе, является одной изъ причинъ, побудившихъ Беркли объявить также и первичныя качества субъективными. Между тѣмъ, первоначальный смыслъ субъективности вторичныхъ качествъ заключался въ томъ, что они признавались продуктомъ дѣятельности внѣшнихъ предметовъ на наши чувства. Первичныя или объективныя свойства предметовъ являются причинами вторичныхъ, и въ виду этого, послѣднія такъ-же реальны и объективны, какъ и первыя. Съ устраненіемъ первичныхъ качествъ устраняются и вторичныя. Послѣднія же, съ другой стороны существуютъ, лишь до тѣхъ поръ, пока существуютъ первыя. Обѣ сферы одинаково реальны. И кто стремится къ истинно-научному изслѣдованію природы, тотъ долженъ остановиться на объективныхъ причинахъ, вызывающихъ въ насъ извѣстныя представленія, а не твердить постоянно, что представленія „субъективны“.

Локкъ отчасти самъ повиненъ въ томъ, что Беркли и Юмъ вовсе отвергли дѣленіе на объективныя и субъективныя ка-

чества, превративъ и первыя лишь въ субъективный феноменъ такъ какъ онъ, вопреки всему сказанному, все же считаетъ возможнымъ выразить сомнѣніе относительно существованія внѣшняго міра, что съ его же точки зрѣнія было болѣе, чѣмъ недопустимо. Локкъ исходитъ изъ реалистическихъ и матеріалистическихъ принциповъ, а завершаетъ свое изслѣдованіе идеализмомъ.

Ставъ на идеалистическую точку зрѣнія, Локкъ въ вопросѣ о такъ наз. „смѣшанныхъ модусахъ“ предвосхищаетъ Канта извѣстнымъ положеніемъ послѣдняго, что не разсудокъ приспособляется къ вещамъ, а, наоборотъ, вещи приспособляются къ разсудку. Сложныя представленія модусовъ не должны вовсе имѣть предметной или объективной значимости. Они образованы самимъ разудкомъ и не нуждаются въ вещахъ, какъ въ своихъ прообразахъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ они должны соотвѣтствовать объективному бытію. Чѣмъ опредѣляется и устанавливается такая гармонія между мышленіемъ и бытіемъ?

Наши представленія имѣютъ своимъ источникомъ внѣшніе предметы и возникаютъ вслѣдствіе воздѣйствія этихъ предметовъ на наши органы чувствъ. Это реалистическій моментъ. Другой, идеалистическій моментъ, заключается въ утвержденіи, что намъ даны только ощущенія и представленія, за предѣлы которыхъ выйти невозможно. Но, если нѣтъ связующаго момента между этими двумя сферами, т. е. если объективный міръ и субъективное его „отраженіе“ пробѣгаютъ параллельно, нигдѣ не встрѣчаясь и не сталкиваясь, по двумъ различнымъ русламъ одно и то-же разстояніе, то спрашивается, гдѣ критерій ихъ соотвѣтствія? Гдѣ гарантія того, что наши представленія согласованы съ внѣ насъ лежащими предметами? Эти вопросы относятся также и къ „смѣшаннымъ модусамъ“, отъ которыхъ Локкъ требуетъ, чтобы они диктовали законы объективному міру, такъ какъ вещи должны приспособиться къ нимъ, какъ къ построеніямъ нашего разсудка.

Познаніе наше также не можетъ относиться къ самимъ

вещамъ, если мы вспомнимъ, что сужденія, по Локку, обязательны только для нашихъ представленій. Локкъ отрываетъ реальность *связи* представленій отъ реальности самихъ представленій, какъ элементовъ сужденія. Въ сужденіи констатируется обыкновенно извѣстная связь представленій. Локкъ же считаетъ реальными только отдѣльныя представленія, т. е. *элементы* сужденія, между тѣмъ какъ та или иная *форма* ихъ сочетанія и связи зависитъ отъ субъекта. Соотвѣтственно такому пониманію значенія и характера сужденія, и *истина*, какъ система или совокупность относящихся къ дѣйствительности сужденій, будетъ заключаться лишь во взаимной согласованности представленій и сужденій, т. е. будетъ носить чисто субъективный и идеалистическій характеръ.

Съ идеалистической или имманентной точки зрѣнія *всякое* сочетаніе представленій въ сущности одинаково истинно, такъ какъ за отсутствіемъ *объективнаго критерія*, нѣтъ возможности опредѣлить, какое сочетаніе представленій правильно и какое неправильно. Идеализмъ можетъ дать только субъективный критерій, что равносильно отсутствію всякаго критерія. Установить критерій истины или объективности сужденія на основаніи „правильности“ взаимнаго сочетанія представленій—значитъ установить чисто *формальный* критерій. И въ этомъ отношеніи, стало быть, Локкъ опять-таки является предшественникомъ Канта...

Итакъ, эмпиризмъ Бэкона преобразовывается Локкомъ въ сенсуализмъ. Въ Локковскомъ сенсуализмѣ, какъ мы старались показать, уже заключены нѣкоторыя зародыши феноменализма и субъективнаго идеализма, такъ что на извѣстной ступени развитія Локковскій сенсуализмъ могъ превратиться въ *сенсуалистическій идеализмъ*.

Эмпиризмъ является необходимымъ моментомъ въ новой философіи; онъ долженъ былъ возникнуть, какъ реакція и какъ протестъ противъ необузданнаго идеализма, раціонализма и платоновскаго реализма предшествующей эпохи. Необходимо

было создать почву для свободнаго и дѣйствительно-научнаго развитія философіи. Для этого требовалось предварительно подвергнуть обстоятельному изслѣдованію предпосылки всякаго познанія вообще, необходимо было изслѣдовать источникъ познанія, объемъ его, условія объективности и реальности познанія. Выполнить эту задачу и призванъ былъ эмпиризмъ. Онъ долженъ былъ показать, что наше познаніе должно ограничиться исключительно опытомъ въ широкомъ смыслѣ слова, что сверхчувственный міръ есть безплотный призракъ, самообманъ, что наше познаніе только тогда можетъ имѣть какую либо цѣнность, когда оно опирается на объективную дѣйствительность.

Въ борьбѣ съ платоновскимъ реализмомъ эмпиризмъ выдвинулъ значеніе единичнаго, ставъ, такимъ образомъ, на точку зрѣнія номинализма. Въ противоположность раціонализму эмпиризмъ имѣлъ своей задачей показать, что разумъ никакого знанія самъ по себѣ доставить не можетъ, что нѣтъ ничего въ разсудкѣ, чего бы не было предварительно въ чувствахъ, т. е. что все наше познаніе добывается не посредствомъ чистыхъ понятій, а при помощи чувственныхъ воспріятій, получаемыхъ нами отъ внѣшнихъ предметовъ. Однимъ словомъ, эмпиризмъ принялъ форму сенсуализма, но сенсуализмъ этотъ могъ дѣйствительно пріобрѣсть научное значеніе только въ томъ случаѣ, если бы онъ соединялся съ матеріализмомъ. Въ дѣйствительности, сенсуализмъ и выступилъ съ самаго начала въ связи съ матеріализмомъ. Въ дальнѣйшемъ же, начиная съ Локка, оторвавшаго чувственныя воспріятія отъ реальныхъ предметовъ, слѣдствіе отъ причины, совершилось отдѣленіе сенсуализма отъ матеріализма.

Послѣ того какъ эмпиризмъ исчерпалъ свое содержаніе, онъ постепенно начинаетъ превращаться въ свою собственную противоположность: предметы отрываются отъ чувственныхъ

воспріятій, что даетъ возможность перейти отъ матеріализма къ чистому сенсуализму; послѣдній же неминуемо преобразовывается въ субъективный идеализмъ...

Съ другой стороны, сенсуализмъ Локка приводитъ французовъ снова къ матеріализму. Сенсуализмъ представляетъ ту, общую матеріализму и сенсуалистическому идеализму точку, въ которой перекрещиваются оба эти міросозерцанія. Локкъ изслѣдуетъ происхожденіе представленій изъ внѣшняго опыта, разсматривая ощущенія, какъ продуктъ или результатъ дѣйствія предметовъ на наши чувства, но онъ самъ же, какъ мы видѣли, оторвалъ впослѣдствіи сознаніе отъ бытія, отъ внѣшняго міра. Въ этомъ противорѣчіи заложены зародыши двухъ различныхъ направленій—матеріалистическаго и идеалистическаго. Матеріализмъ есть слѣдствіе сенсуализма, поскольку ощущенія разсматриваются какъ результатъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ. Матеріализмъ связываетъ сознаніе посредствомъ ощущеній съ внѣшнимъ, матеріальнымъ міромъ, съ предметами.

Сенсуалистическій идеализмъ или феноменализмъ забываетъ вовсе объ источникѣ, о причинѣ нашихъ представленій; онъ беретъ содержаніе сознанія, какъ непосредственно данное, считая принципіально невозможнымъ выйти за предѣлы ощущеній. Феноменализмъ отрываетъ, такимъ образомъ, сознаніе отъ предметовъ, чувственныя воспріятія отъ реальнаго міра, представленіе предмета отъ предмета представленій. Съ устраненіемъ внѣшняго міра остается только сумма переживаній, субъективное содержаніе сознанія. Весь міръ превращается въ психическій феноменъ, объективныя качества предметовъ устраняются, они становятся такими же психическими переживаніями, какъ и субъективныя, лишенныя къ тому еще всякой объективной причины. Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ субъективному идеализму. Реалистическій и идеалистическій моменты въ

ученіи Локка дають новый толчекъ развитію матеріализма, съ одной стороны, и субъективнаго идеализма—съ другой. Французскіе философы преобразовали Локковскій сенсуализмъ въ матеріализмъ, сенсуалистическая теорія познанія становится подчиненнымъ элементомъ въ общемъ матеріалистическомъ міровоззрѣніи.

Беркли и Юмъ преобразовали тотъ же Локковскій сенсуализмъ въ феноменализмъ или субъективный идеализмъ, исходя изъ имманентнаго момента въ ученіи Локка.

Матеріализмъ разсматриваетъ вещь, предметъ, какъ причину нашихъ ощущеній; феноменализмъ исходитъ изъ ощущенія и считаетъ внѣшній міръ продуктомъ нашихъ ощущеній, объективированными ощущеніями. Матеріализмъ *) выдвигаетъ транссубъективное или метафеноменалистическое понятіе истины, по которому представленія соотвѣтствуютъ вещамъ и ими обусловливаются. Феноменализмъ или сенсуалистическій идеализмъ развиваетъ имманентное или психологическое понятіе истины, сводящееся къ взаимному соотвѣтствію или къ правильному сочетанію представленій.

Такъ развиваются заложенныя въ ученіи Локка тенденціи въ двухъ различныхъ направленіяхъ.

Но противъ такого пониманія развитія сенсуализма въ матеріализмъ на французской почвѣ протестуетъ Альбертъ Ланге, который указываетъ на то, что матеріализмъ развился во Франціи раньше сенсуализма Кондильяка. Это, разумѣется, до извѣстной степени справедливо. Справедливо также указаніе Ланге, что сочиненіе Ламеттри—Histoire naturelle de

*) Французскій и діалектическій матеріализмъ представляютъ двѣ ступени въ развитіи матеріализма вообще. Въ произведеніяхъ Бельтова-Плеханова читатель найдетъ изложеніе и подробный критическій разборъ французскаго матеріализма съ точки зрѣнія современнаго діалектическаго матеріализма, какъ и оцѣнку его съ точки зрѣнія исторической.

l'âme появилось уже въ 1745 г., между тѣмъ какъ первое сочиненіе Кондильяка вышло только въ 1746 г.*) Ланге споритъ тутъ противъ Гегеля и такъ назыв. гегелевской школы, между тѣмъ, какъ самъ Гегель тутъ ни при чемъ. Гегель указываетъ лишь на противоположность между „sentir" и „penser" и констатируетъ переходъ „Systeme de la nature" Гольбаха и „L'homme machine" де-Ламеттри къ матеріализму, поскольку въ этихъ сочиненіяхъ мышленіе разсматривается, какъ результатъ ощущенія, а ощущеніе, въ свою очередь, какъ продуктъ воздѣйствія на насъ матеріи.

Что касается Куно-Фишера и Целлера, то они, дѣйствительно, дѣлаютъ ошибку въ „хронологіи". Что Ламеттри пошелъ къ матеріализму раньше, чѣмъ Кондильякъ успѣлъ обнародовать свое первое сочиненіе—въ этомъ Ланге правъ.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что Декартъ оказалъ огромное вліяніе на французскій матеріализмъ восемнадцатаго столѣтія Кромѣ Декарта на французовъ вліялъ еще Спиноза и Гоббсъ Но за всѣмъ тѣмъ было бы все же ошибочно дѣлать тѣ выводы, которые дѣлаетъ Ланге **).

Виндельбандъ также недоволенъ Гегелемъ и пишетъ: „положительной заслугой Альберта Ланге является то, что въ противовѣсъ гегелевскому построенію, въ силу котораго сенсуализмъ, начавшійся съ Локка и пересаженный во Францію Кондильякомъ, якобы породилъ тамъ матеріализмъ, онъ съ фактами въ рукахъ доказалъ, что матеріализмъ Ламеттри съ этой стороны возникъ вполнѣ независимо, и, напротивъ, французскій матеріализмъ только завладѣлъ сенсуализмомъ и воспользовался имъ для своего систематическаго развитія. Но въ этомъ случаѣ Ламеттри не было надобности впервые создать его онъ нашелъ его готовымъ. Сенсуализмъ развился изъ

*) Ланге имѣетъ въ виду изданное въ 1746 г. въ Амстердамѣ сочиненіе подъ заглавіемъ: «Essai sur l'origine de la connaissance humaine».

**) См. Ланге„ Исторія Матеріализма, т. I-й, пер. Вл. Соловьева, стр. 196 и слѣд.

Локковскаго ученія съ необходимостью, которая яснѣе всего выступила у Беркли. Но именно этотъ творецъ спиритуализма лучше всего доказываетъ, насколько мало матеріализмъ является необходимымъ слѣдствіемъ сенсуализма. То же самое доказалъ Вальтеръ, который, несмотря на всю склонность къ сенсуалистическому пониманію Локковскаго ученія, постоянно противостоялъ матеріализму, и тому же самому учитъ самый выдающійся изъ французскихъ сенсуалистовъ, Этьенъ Бонс де Кондильякъ" *). Тутъ что ни слово, то... недоразумѣніе. Во-первыхъ, говорится о „гегелевскомъ построеніи, въ силу котораго сенсуализмъ, начавшійся съ Локка и пересаженный во Францію Кондильякомъ, якобы породилъ тамъ матеріализмъ".

Но Гегель вовсе не говоритъ о сенсуализмѣ Кондильяка, который якобы непосредственно породилъ во Франціи матеріализмъ Ламеттри. Во-вторыхъ, матеріализмъ Ламеттри не тождественъ съ французскимъ матеріализмомъ восемнадцатаго столѣтія вообще...

По такъ называемому, гегелевскому построенію, матеріализмъ является логическимъ слѣдствіемъ сенсуализма, между тѣмъ, какъ по мнѣнію Ланге и Вильденбанда, сенсуализмъ является порожденіемъ матеріализма. Мы выше уже говорили, что сенсуализмъ представляетъ по самому существу своему ученіе, ведущее, какъ къ матеріализму, такъ и идеализму. И это справедливо не только исторически, но и логически. Объясняется это тѣмъ обстоятельствомъ, что въ сенсуализмѣ заключены, какъ зародыши матеріализма, такъ и зародыши идеализма. Матеріализмъ не можетъ имѣть другой теоріи познанія, кромѣ сенсуализма, между тѣмъ, какъ идеализмъ вовсе не связанъ логически съ сенсуалистической теоріей познанія, но сенсуализмъ неизбѣжно переходитъ въ идеализмъ, когда отрываютъ ощущенія или чувственное воспріятіе отъ предмета ихъ вызывающаго.

---

*) Виндельбандъ—Исторія новой философіи, т. I изд. 1902 г. стр. 316.

Удалось-ли, однако, Ланге и Виндельбанду доказать, что сенсуализмъ порождается матеріализмомъ именно во Франціи? Ланге утверждаетъ въ противоположность „гегелевской школѣ“, что во Франціи сенсуализмъ слѣдовалъ за матеріализмомъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ пытается показать, что Кондильякъ находится въ зависимости отъ Ламеттри. Это должно, въ сущности, означать, что сенсуализмъ представляетъ продуктъ матеріализма, что онъ, въ качествѣ болѣе зрѣлаго въ сравненіи съ матеріализмомъ плода, появляется на высшей ступени развитія. Идеализмъ-же, какъ высшая истина, появляется по времени еще позже, какъ результатъ сенсуализма. Таковъ скрытый ходъ мыслей Ланге. И сердце Виндельбанда могло бы очень радоваться этому обстоятельству, если-бы эта схема дѣйствительно соотвѣтствовала истинѣ. Но, къ величайшему огорченію Виндельбанда, приходится замѣтить, что и идеализмъ, съ своей стороны, порождаетъ матеріализмъ, въ чемъ легко убѣдиться хотя-бы на примѣрѣ нѣмецкой идеалистической философіи. Это между прочимъ. Важно только то, что, протестуя противъ гегелевскаго построенія, Ланге и Виндельбандъ противопоставляютъ ему другое „построеніе“, вовсе не соотвѣтствующее историческимъ фактамъ, хотя и не противорѣчащее „хронологіи“. Что Кондильякъ пришелъ къ сенсуализму, исходя изъ матеріализма Ламеттри—этого Ланге вовсе не удалось доказать. И не могло это удасться по той простой причинѣ, что промежутокъ времени между обнародованіемъ перваго произведенія Ламеттри и выходомъ въ свѣтъ перваго сочиненія Кондильяка ни въ коемъ случаѣ не больше года; слѣдовательно, невозможно предположить, что Кондильякъ пришелъ къ сенсуализму подъ вліяніемъ матеріализма Ламеттри. Очевидно, что воззрѣнія Кондильяка были въ общемъ и цѣломъ вполнѣ закончены еще до знакомства съ сочиненіемъ Ламеттри, что онъ независимо отъ матеріализма Ламеттри пришелъ къ сенсуализму. Кондильякъ несомнѣнно является непосредственнымъ продолжателемъ локковскаго сенсуализма

на французской почвѣ. Съ ученіемъ Локка былъ непосредственно знакомъ не только Кондильякъ, но и всѣ выдающіеся люди того времени, такъ что Кондильяку вовсе не было надобности пройти предварительно школу Ламеттри, чтобы стать сенсуалистомъ. Съ другой стороны и Ламеттри могъ притти къ матеріализму черезъ сенсуализмъ Локка. Когда французскій матеріалистъ отправился въ Лейденъ (въ 1733 г.) къ знаменитому Бургаву, ему было уже 24 года; и нѣтъ никакого сомнѣнія, что къ этому времени онъ успѣлъ уже познакомиться съ сенсуализмомъ Локка. Бургавъ, какъ извѣстно самъ былъ спинозистомъ и зналъ ученіе Декарта, такъ что несомнѣнно, что Ламеттри получилъ отъ Бургава толчекъ въ направленіи къ матеріализму и картезіанству. Что Ламеттри, пришелъ независимо отъ Кондильяка къ матеріализму вовсе не доказываетъ, что его матеріализмъ возникъ независимо отъ сенсуализма вообще. Какъ будто сенсуализмъ отожествляется съ ученіемъ одного Кондильяка! Ламеттри могъ непосредственно изучать Локка, вовсе не нуждаясь для этого въ посредничествѣ Кондильяка. Кондильякъ же, независимо отъ матеріализма Ламеттри, является продолжателемъ Локковскаго сенсуализма на французской почвѣ.

Изъ вышеприведенныхъ словъ Виндельбанда явствуетъ, что онъ отожествляетъ матеріализмъ Ламеттри съ французскимъ матеріализмомъ вообще. Онъ говоритъ, что Ланге, съ фактами въ рукахъ доказалъ, будто „матеріализмъ Ламеттри“ возникъ вполнѣ независимо отъ сенсуализма (отъ сенсуализма Кондильяка—слѣдовало сказать. А. Д.), „и, напротивъ, французскій матеріализмъ завладѣлъ сенсуализмомъ и воспользовался имъ для своего систематическаго развитія.“ Если французскій матеріализмъ „завладѣлъ“ сенсуализмомъ, то вѣдь очевидно, что сенсуализмъ долженъ былъ предшествовать матеріализму; въ противномъ случаѣ не былъ бы возможенъ „захватъ“ сенсуализма матеріализмомъ.

Какъ-бы мы ни относились къ „построенію“ Гегеля и его

школы,—несомнѣнно то, что Ланге „съ фактами въ рукахъ“ ничего не доказалъ или доказалъ, въ лучшемъ случаѣ, лишь независимость Ламеттри отъ Кондильяка, но не отъ сенсуализма вообще. Вторая сторона этого доказательства, долженствующаго установить зависимость Кондильяка отъ Ламеттри, т. е. сенсуализма отъ матеріализма, представляетъ еще большую „вольность“, чѣмъ „построеніе“ Гегеля. Зачѣмъ нужно было Кондильяку пройти черезъ матеріализмъ Ламеттри, чтобы притти къ сенсуализму Локка? Что-же касается Ламеттри, то допустимъ, что онъ дѣйствительно пришелъ къ матеріализму независимо отъ сенсуализма. Что же это доказываетъ? Для Виндельбанда, который отожествляетъ матеріализмъ Ламеттри съ французскимъ матеріализмомъ вообще, эта независимость Ламеттри отъ сенсуализма доказываетъ все; но если мы вспомнимъ, что кромѣ Ламеттри во Франціи жили еще другіе матеріалисты, то нельзя будетъ рѣшить этотъ вопросъ такъ просто, какъ его рѣшаютъ въ угоду... своимъ построеніямъ Ланге и Виндельбандъ. На примѣрѣ другихъ матеріалистовъ мы убѣдимся, что сенсуализмъ Кондильяка, на которомъ воспитывались многіе французскіе мыслители восемнадцатаго столѣтія, дѣйствительно привелъ къ матеріализму. Возьмемъ самаго выдающагося изъ матеріалистовъ интересующей насъ эпохи—Гольбаха. Если матеріализмъ Ламеттри представляетъ синтезъ Локковскаго сенсуализма и Декартовскаго механизма, то нѣтъ сомнѣнія, что Гольбахъ вышелъ изъ сенсуализма Кондильяка, на который онъ всецѣло опирается. То-же самое мы могли-бы показать и на примѣрѣ другихъ матеріалистовъ.

Такимъ образомъ, то, что такъ желательно было Ланге доказать, что сенсуализмъ, какъ болѣе зрѣлый плодъ человѣческой мысли, является по времени позже матеріализма—вовсе не доказано. Кульминаціоннымъ пунктомъ въ развитіи французской философіи восемнадцатаго столѣтія является матеріализмъ, а не сенсуализмъ.

ГЛАВА IV.

Феноменализмъ Беркли.

Локкъ стоитъ между Бэкономъ и Гоббсомъ съ одной стороны, и Беркли и Юмомъ, съ другой. Непослѣдовательность Локка, соединявшаго противорѣчивые и непримиримые элементы, должна была повести къ разложенію его ученія на послѣдовательный матеріалистическій реализмъ и на послѣдовательный феноменализмъ.

Въ ученіи Локка матеріалистическій и идеалистическій моменты еще существовали рядомъ, но послѣ Локка они становятся исходными точками для двухъ самостоятельныхъ философскихъ направленій.

Представленія и ощущенія вызываются внѣшними предметами; вся наша умственная дѣятельность и все наше познаніе имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ, своимъ первоначальнымъ источникомъ внѣшній опытъ, училъ Локкъ. Отсюда начинаетъ французскій матеріализмъ, который дѣлаетъ всѣ заключенные въ скрытомъ видѣ въ этомъ по истинѣ матеріалистическомъ положеніи выводы.

Непосредственно намъ дано только ощущеніе, и мы никогда не выходимъ за предѣлы нашихъ воспріятій и представленій, такъ что, познаніе наше относится, въ сущности, только къ представленіямъ, къ внутреннимъ психическимъ переживаніямъ—училъ тотъ же Локкъ. Это чисто идеалистическое положеніе становится исходнымъ пунктомъ въ ученіи Беркли и Юма. На него же, т. е. на это идеалистиче-

ское положеніе будетъ впослѣдствіи опираться такъ называемая, философія чистаго опыта или эмпиріокритицизмъ.

Самъ Локкъ признаетъ еще существованіе внѣшняго, т. е. метафеноменалистическаго міра. Локкъ крайне непослѣдователенъ, когда онъ, наряду съ признаніемъ внѣшняго міра утверждаетъ, что мы не способны выходить за предѣлы нашихъ ощущеній. Истина понимается имъ въ зависимости отъ этого то въ имманентномъ, то въ трансцендентномъ смыслѣ. Мы привели то мѣсто, гдѣ онъ опредѣляетъ истину въ матеріалистически-реалистическомъ духѣ. Хотя Локкъ постоянно колеблется между матеріализмомъ и идеализмомъ, но мы думаемъ, что не ошибемся, если скажемъ, что въ общемъ и цѣломъ онъ все же отдаетъ преимущество матеріализму.

Для него существуетъ объективный міръ и этому транссубъективному міру присущи качества, являющіяся также причиной и вторичныхъ или субъективныхъ качествъ. Если внѣ насъ дѣйствительно существуетъ объективно-реальный міръ, то очевидно, что наши представленія должны въ той или иной мѣрѣ соотвѣтствовать реальнымъ предметамъ, если наше познаніе дѣйствительно претендуетъ на объективное значеніе. Истина, стало быть, сводится къ соотвѣтствію нашихъ представленій съ внѣ насъ существующими предметами.

Не то мы видимъ у Беркли. У послѣдняго мы уже имѣемъ дѣло съ болѣе или менѣе послѣдовательнымъ психологизмомъ. Субъектъ замкнутъ въ самомъ себѣ, въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія. Онъ изслѣдуетъ представленія или переживанія своей психики, такъ какъ весь міръ разлагается только на психическіе элементы. Трансцендентный элементъ, т. е. внѣшній міръ, всецѣло устраняется.

Исходнымъ пунктомъ психологизма является имманентное содержаніе сознанія. Становясь на эту имманентную точку зрѣнія, мы вступаемъ въ совершенно новую область, гдѣ есть свои критеріи познанія, свое пониманіе истины и проч. Тутъ сразу обнаруживается все различіе между двумя міровоззрѣ

ніями: между матеріализмомъ и идеализмомъ. Между этими двумя міровоззрѣніями существуетъ непроходимая пропасть и смѣшными намъ кажутся увѣренія, будто возможно сочетать эти два непримиримыхъ и другъ друга исключающихъ воззрѣнія, или будто наука одинаково совмѣстима, какъ съ той, такъ и съ другой точкой зрѣнія. Мы увидимъ ниже, что такого рода утвержденія ни на чемъ не основаны, и что обоснованіе научнаго опыта, какъ въ области естествознанія, такъ и въ области исторіи возможно только съ точки зрѣнія матеріализма.

Матеріализмъ исходитъ изъ признанія объективнаго міра, дѣйствующаго на наши органы чувствъ и вызывающаго такимъ путемъ въ нашемъ сознаніи тѣ или иныя представленія. Наши представленія суть видоизмѣненія нашихъ ощущеній; ощущенія же вызываются внѣшними предметами. Очевидно, что между опредѣленными представленіями и опредѣленными предметами должно существовать соотвѣтствіе. На этомъ соотвѣтствіи представленій предметовъ съ предметами представленій можетъ покоиться, какъ правильное теоретическое познаніе, такъ и успѣшная практическая дѣятельность. Основой и критеріемъ истины является съ матеріалистической точки зрѣнія внѣшній міръ, объекты. Если наши представленія вѣрно отражаютъ предметы и ихъ взаимную внутреннюю связь, то мы получаемъ объективное, т. е. истинное познаніе. Центръ тяжести лежитъ, стало быть, въ объектѣ, являющемся исходныхъ пунктомъ и конечной цѣлью познанія.

Матеріализмъ стоитъ, какъ мы видимъ, на почвѣ „чистаго опыта“, но, разумѣется, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ этотъ послѣдній понимается Беркли, Юмомъ, Махомъ и Авенаріусомъ.

Мы уже имѣли случай указать на то различіе, которое существуетъ между „чистымъ опытомъ“ Бэкона и „чистымъ опытомъ“ эмпиріокритицистовъ или юмистовъ. Бэконъ требовалъ

чтобы предметы изслѣдовались вполнѣ объективно, т. е, чтобы человѣкъ абстрагировалъ отъ своихъ субъективныхъ желаній или симпатій, чтобы онъ разсматривалъ природу съ точки зрѣнія присущей ей закономѣрности. Объективное познаніе можетъ быть достигнуто только въ томъ случаѣ, если мы изслѣдуемъ предметы ex analogia universi; необходимо отречься отъ всѣхъ „идоловъ“, которые представляютъ намъ предметы въ ложномъ свѣтѣ. На точкѣ зрѣнія чистаго опыта въ этомъ бэконовскомъ смыслѣ стоитъ и матеріализмъ.

Матеріалистъ—эмпирикъ, поскольку для него не существуетъ познанія изъ чистыхъ понятій и идей и поскольку онъ черпаетъ весь матеріалъ познанія изъ опыта. Но съ другой стороны матеріалистъ „примѣняетъ къ даннымъ, доставляемымъ внѣшними чувствами раціональный методъ“. Онъ признаетъ за мышленіемъ извѣстное самостоятельное значеніе, разумѣется, не въ томъ смыслѣ, чтобы разуму приписывалась способность познавать что-либо „изъ самого себя“, но постольку, поскольку въ противоположность эмпирикамъ-феноменалистамъ за понятіями, выведенными изъ единичныхъ данныхъ индуктивнымъ путемъ признается громадное познавательное значеніе. Матеріализмъ не успокаивается на ограниченномъ и узкомъ эмпиризмѣ „видящемъ свою цѣль только въ констатированіи наличности единичныхъ предметовъ или даже единичныхъ ощущеній; односторонне понятый эмпиризмъ не въ состояніи связать все сущее въ единое цѣлое, управляемое внутренней закономѣрностью. Онъ во всемъ видитъ „гипостазированіе“ понятій. Какъ существованіе матеріи, такъ и существованіе внѣшняго міра объявляется имъ неправильнымъ логическимъ заключеніемъ, имѣющимъ своей основой „реализмъ понятій“. Противъ такого отношенія къ „раціоналистическому“ моменту познанія и выступаетъ матеріализмъ, который стремится къ сочетанію положительныхъ сторонъ „раціонализма“ и „эмпиризма“. Точка зрѣнія матеріализма сводится, стало быть, къ един-

ству мышленія и созерцанія и можетъ быть охарактеризовано, какъ „предметное мышленіе“.

Теперь посмотримъ въ чемъ заключается сущность психологизма Беркли и чѣмъ разнится, такъ называемый, психологическій методъ отъ матеріалистическаго.

Основы психологизма заложены уже въ ученіи Локка, но полнаго расцвѣта психологизмъ достигаетъ въ ученіи Беркли и Юма, у которыхъ локковскій сенсуализмъ принимаетъ форму феноменализма.. Опытъ пріобрѣтаетъ субъективно-психологическій характеръ и сводится къ совокупности воспріятій, къ суммѣ впечатлѣній, такъ что „импрессіонизмъ“ односторонне возводится въ принципъ познанія. Если съ точки зрѣнія Бэкона, а, стало быть, и матеріализма вообще изслѣдованію подлежатъ объекты или внѣшніе предметы, то съ точки зрѣнія Беркли предметомъ и изслѣдованія являются наши ощущенія, изъ которыхъ предметъ только конструируется. Въ первомъ случаѣ наше познаніе относится къ вещамъ, а методъ изслѣдованія носитъ матеріалистическій или метафеноменалистическій характеръ, во второмъ случаѣ мы имѣемъ дѣло исключительно съ нашими ощущеніями и представленіями, за предѣлы которыхъ выйти невозможно, и методъ изслѣдованія, стало быть, будетъ чисто имманентный или психологическій. Идеалисты всегда ставятъ вещи на голову. Матеріалистъ говоритъ: мышленіе опредѣляется бытіемъ, т.-е. наши представленія, понятія и идеи вызываются дѣйствіемъ внѣшняго міра. Идеалистъ переворачиваетъ это отношеніе, утверждая, что ощущенія, представленія понятія и идеи создаютъ предметы, создаютъ весь міръ, — словомъ, что бытіе опредѣляется мышленіемъ. Причина представленій—предметы — превращается у идеалистовъ въ слѣдствіе, между тѣмъ, какъ слѣдствіе—наши представленія и идеи—провозглашается причиной вещей. Представленіе предмета становится предметомъ представленія.

Беркли вводитъ съ цѣлью объясненія ощущеній трансцен-

дентный факторъ—Бога. Богъ вызываетъ, по его мнѣнію, наши представленія. Если же мы устранимъ этотъ транссубъективный факторъ, который купленъ цѣной измѣны основнымъ принципамъ феноменализма, то какъ тогда, спрашивается, свести концы съ концами. Юмъ дѣйствительно постарался довести феноменализмъ до логическаго его конца, не прибѣгая къ трансцендентнымъ факторамъ. И что же получилось? Получилось то, что феноменализмъ выродился въ абсолютный иллюзіонизмъ, что въ настоящее время выдается многими за единственно научную точку зрѣнія.

Основная тенденція психологизма заключается въ стремленіи растворить всю совокупность вещей въ чувственныхъ воспріятіяхъ, все бытіе въ состояніяхъ нашего сознанія; тенденція эта была намѣчена уже Локкомъ, но Беркли и Юмъ преобразовали этотъ психологическій моментъ въ самостоятельный принципъ познанія.

Непосредственно намъ дано только содержаніе сознанія, ощущеніе, и мы никакого логическаго права не имѣемъ утверждать, будто ощущенію соотвѣтствуютъ реальные предметы, если не хотимъ стать на почву „реализма понятій“. Реальные предметы непосредственно намъ не даны; сдѣлать же логическое заключеніе отъ ощущеній къ предметамъ значитъ приписывать субстанціальное, метафеноменалистическое бытіе тому, что имѣетъ лишь феноменалистическое т. е, „психологическое“ бытіе.

Предметы превращаются, такимъ образомъ, изъ реальной прйчины чувственныхъ воспріятій въ одно только содержаніе или состояніе сознанія, въ переживаніе субъекта. Субъективная видимость замѣняетъ объективную дѣйствительность. Все вниманіе сосредоточивается теперь не на объективныхъ предметахъ и ихъ внутренней связи, а на психологическихъ переживаніяхъ субъекта.

„Познаваемое“ отожествляется Локкомъ съ чувственно переживаемымъ, чувственно-переживаемое съ предметомъ,

предметъ представленія съ представленіемъ предмета. Соотвѣтственно этому, и критеріемъ познанія считается субъективное переживаніе; взаимное же соотвѣтствіе послѣднихъ, правильное сочетаніе представленій составляетъ истину.

Для того, чтобы возможно было придти къ психологизму, къ имманентной точкѣ зрѣнія, необходимо было предварительно устранить транссубъективный міръ, разложить субстанціальное бытіе на психическіе элементы, на переживанія, которымъ не соотвѣтствовала бы реальность. Локкъ высказываетъ уже довольно скептическія мысли относительно познаваемости субстанціи; познанію доступны, по его мнѣнію, только к а ч е с т в а, аттрибуты вещей, но не с у б с т а н ц і я, лежащая въ основѣ этихъ качествъ, являющаяся носителемъ свойствъ вещей. Локкъ и въ этомъ вопросѣ приходитъ въ противорѣчіе съ самимъ собой, такъ какъ, съ одной стороны онъ утверждаетъ, что изъ познаваемыхъ нами свойствъ и качествъ вещей нѣкоторыя относятся къ самимъ вещамъ, къ самой с у щ н о с т и подлежащихъ познанію объектовъ, а съ другой стороны онъ утверждаетъ, что сама п р и р о д а вещей, субстанціальная сущность ихъ нашему познанію недоступна, а, стало быть, и непознаваема.

Мысли Локка развиваются далѣе Беркли, который устраняетъ всецѣло реалистическій моментъ и становится рѣшительно на почву психологизма. Локкъ училъ, что чувственныя воспріятія являются единственнымъ объектомъ познанія такъ какъ субстанція намъ недоступна. Наше сознаніе имѣетъ дѣло только съ ощущеніями. Еслы мы имѣемъ дѣло только съ ощущеніями, продолжаетъ Беркли, то очевидно, что все, что лежитъ по ту сторону ощущеній, представляетъ для насъ terra incognita. Болѣе того, мы вовсе знать не можемъ о самомъ существованіи какой-то внѣ предѣловъ нашего сознанія лежащей „страны“. Утверждать, что внѣ сознанія существуетъ реальный міръ, которому присущи первичныя или объективныя качества, развиваетъ свои мысли Беркли, нелѣпо, ибо

первичныя качества являются, въ сущности говоря, отвлеченіемъ отъ субъективныхъ, такъ что дѣлить содержаніе сознанія на объективныя и субективныя качества противорѣчиво, такъ какъ все одинаково „вторично“, объективныя свойства одинаково субъективны, какъ и вторичныя.

Первичнымъ даннымъ для сознанія является, по мнѣнію Беркли, именно вторичныя или субъективныя свойства вещей; объективныя же вовсе не даны нашему сознанію, какъ первичныя, какъ независимо отъ субъекта существующія, а абстрагированы отъ „субъективныхъ“ свойствъ или просто отъ нашихъ ощущеній. Локкъ проводитъ различіе между представленіями, существующими лишь въ сознаніи и представленіями, отражающими реальныя, самимъ вещамъ присущія качества. Беркли же въ противоположность Локку утверждаетъ, что мы вовсе не способны представить себѣ первичныя качества вещей безъ вторичныхъ или субъективныхъ. Различіе между Локкомъ и Беркли заключается, такимъ образомъ, въ томъ, что, въ то время, когда по мнѣнію перваго субъективныя качества не могутъ существовать безъ первичныхъ, объективныхъ, такъ какъ первыя суть с л ѣ д с т в і е вторыхъ, то по ученію Беркли выходитъ, чтъ объективныя свойства вовсе не могутъ быть представляемы безъ субъективныхъ, что первыя суть отвлеченія отъ вторыхъ. Съ точки зрѣнія Локка (какъ и Галилея, Декарта, Демокрита и проч.) и субъективныя качества, такъ сказать, объективны; они имѣютъ объективно реальную основу, безъ которой они не мыслимы. Съ точки зрѣнія же Беркли и о б ъ е к т и в н ы я к а ч е с т в а в е щ е й с у б ъ е к т и в н ы, такъ какъ мы объективныя или первичныя качества конструируемъ, выводимъ изъ ощущеній, изъ непосредственно данныхъ переживаній. Матеріалистическое ученіе, по которому содержаніе сознанія дѣлится на объективныя, существующія независимо отъ субъекта, качества вещей и субъективныя, представляющія продуктъ взаимодѣйствія внѣшнихъ предметовъ и нашихъ органовъ чувствъ,—матеріалистическое ученіе,

говоримъ мы, по самому существу своему объективируетъ все содержаніе сознанія, поскольку это содержаніе относится къ внѣ насъ существующему міру, между тѣмъ какъ идеалистическая точка зрѣнія Беркли и Юма переноситъ все содержаніе объективнаго бытія въ наше сознаніе, превращаетъ все сущее въ психологическій феноменъ,—однимъ словомъ, субъективируетъ и всѣ объективныя качества вещей. Въ этомъ заключается существенное различіе между матеріалистической и психологической или идеалистической точкой зрѣнія.

Беркли воспользовался сенсуализмомъ для обоснованія спиритуализма. Но онъ погрѣшилъ противъ феноменализма тѣмъ, что онъ ввелъ трансцендентный факторъ, измѣнивъ, такимъ образомъ, своей имманентной точкѣ зрѣнія. Беркли ловко воспользовался непослѣдовательностью Локка, объявившаго, что намъ непосредственно даны ощущенія, за предѣлы которыхъ невозможно выйти и этимъ самимъ подготовившаго почву для отрицанія внѣшняго міра. Если непосредственно намъ даны ощущенія, и внѣшній міръ „проблематиченъ“, т. е. подвергается вообще сомнѣнію, то отрицаніемъ объективнаго бытія устраняется, во-первыхъ — причина ощущеній; признаніе же ощущеній непосредственно Даннымъ сознанія ведетъ, во-вторыхъ—логически къ превращенію и объективныхъ качествъ въ субъективныя. Беркли объявляетъ, такимъ образомъ, все бытіе, весь міръ содержаніемъ или состояніемъ сознанія, а матерію абстрактнымъ логическимъ понятіемъ. Результатъ, къ которому приходитъ Беркли, гласитъ: „Все, что существуетъ, существуетъ только въ духѣ, т. е. является только представленіемъ“ *).

Разъ устранена матерія, тѣлесная субстанція, и весь міръ превращенъ въ совокупность представленій, то можно въ качествѣ причины нашихъ представленій подставить духовную субстанцію. Спиритуализмъ торжествуетъ побѣду надъ матері-

*) Berkeley—Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss, нѣм. перев. 1869 г., XXXIV, стр. 38.

ализмомъ. Беркли, такимъ образомъ, воспользовался половинчатостью и непослѣдовательностью сенсуализма, считающаго съ одной стороны всѣ наши представленія видоизмѣненіями ощущеній, но отказывающагося, съ другой стороны, признать существованіе тѣлеснаго міра, вызывающаго эти ощущенія—въ цѣляхъ спиритуализма.

Матеріальная субстанція, представляетъ собою не что иное, какъ пучекъ воспріятій *). Беркли воспользовался сенсуализмомъ и феноменализмомъ для того, чтобы разложить матерію, тѣлесный міръ на психическіе феномены. Причина и слѣдствіе однородны. Весь матеріальный міръ представляетъ совокупность воспріятій, слѣдовательно, причина этихъ воспріятій духъ, Богъ. Что Беркли, исходя изъ феноменалистическихъ посылокъ, не имѣлъ вовсе никакого логическаго права дѣлать такія заключенія и вводить трансцендентный или метафеноменалистическій факторъ—это само собою разумѣется. Тутъ мы желаемъ только подчеркнуть то обстоятельство, что спиритуализмъ Беркли является, въ сущности, логическимъ выводомъ изъ сенсуализма, если не хотятъ ограничиться имманентнымъ содержаніемъ сознанія, а стремяться найти причину нашихъ ощущеній по ту сторону сознанія. Съ устраненіемъ матеріальнаго міра приходится постулировать въ качествѣ причины нашихъ представленій духовную субстанцію. Матеріализмъ вытѣсняется имматеріализмомъ.

Интересно отмѣтить, что епископъ Беркли былъ предвосхищенъ отцомъ церкви Григоріемъ Назіанзиномъ (331—394 г.) въ попыткѣ обоснованія спиритуализма помощью сенсуализма. Григорій также напрягаетъ всѣ свои силы, чтобы доказать, что

*) „Что вещи, которыя я вижу своими глазами и осязаю своими руками, существуютъ, дѣйствительно существуютъ, я ни малѣйше не сомнѣваюсь. Единственное, что мы отрицаемъ—это то, что философы называютъ матеріей или тѣлесной субстанціей"—Berkeley—Abhandlung über die Principien etc. XXXIV, стр. 38.

сама матерія, такъ сказать, имматеріальна и что, стало быть, „имматеріальное“ можетъ имѣть своей причиной однородное—„имматеріальное“. Григорій растворяетъ, подобно Беркли, предварительно матеріальную субстанцію въ психическихъ элементахъ—въ совокупности представленій, чтобы, такимъ образомъ, очистить мѣсто для духовной субстанціи—Бога. Теологи пользуются философіей—въ данномъ случаѣ сенсуализмомъ, для систематическаго обоснованія спиритуализма и для борьбы противъ „атеистическаго“ матеріализма.

Беркли также превращаетъ объективныя качества вещей въ субъективныя переживанія, внѣшній тѣлесный міръ—въ совокупность состояній сознанія, желая этимъ достигнуть устраненія и отрицанія матеріальной субстанціи. Реальная, объективная основа и причина всѣхъ чувственныхъ переживаній сама становится у Беркли совокупностью субъективныхъ качествъ и растворяется въ психикѣ человѣка. Матеріализмъ переходитъ въ имматеріализмъ или идеализмъ, философія въ психологію. Если у Гоббса, Спинозы, Бэкона и отчасти еще у Локка „объективность“ является мѣрой „субъективности“, вещи—критеріемъ представленій, то у Беркли совершается переходъ къ точкѣ зрѣнія Протагора: человѣкъ становится мѣрой вещей, „субъективность“—критеріемъ „объективности“. Познаніе міра превращается въ самопознаніе.

Объективно-субстанціональное бытіе міра есть только одна видимость, такъ какъ матерія представляетъ собою ни что иное, какъ абстрактное понятіе; а отвлеченныя, понятія реальнаго, т. е. „физическаго“ бытія не имѣютъ.

Результатомъ отрицанія общихъ абстрактныхъ представленій является отрицаніе общихъ качествъ, приписываемыхъ обыкновенно самимъ вещамъ подъ названіемъ первичныхъ или объективныхъ. Представленія наши суть представленія единичныхъ вещей. Изъ представленій единичныхъ вещей

нашъ разсудокъ образуетъ, по Локку, общія представленія, абстрагируя отъ вещей общія всѣмъ имъ качества или признаки. Эти абстрагированныя отъ реальныхъ вещей качества объединяются общимъ понятіемъ. Такія понятія являются и съ точки зрѣнія Локка лишь продуктомъ человѣческаго разсудка. Но номиналистическое воззрѣніе Беркли идетъ гораздо дальше. Онъ отрицаетъ не только „физическое“ бытіе общихъ представленій, но и возможность мыслить таковыя.

Опытъ является для эмпириковъ основнымъ принципомъ и источникомъ познанія. Необходимо отвлечься отъ всего того, что нашъ разсудокъ, наше мышленіе можетъ къ опытнымъ даннымъ—къ чувственнымъ воспріятіямъ—привнести отъ себя. Въ опытѣ же даны лишь единичные предметы и соотвѣтственно этому мы можемъ мыслить только индивидуальныя представленія. Въ этомъ же вопросѣ Бэконъ напоминаетъ Гоббса, для котораго также не существуютъ общія абстрактныя представленія. Но у Гоббса общее значеніе приписывается словамъ. Общимъ словеснымъ знакамъ, по мнѣнію Гоббса, не соотвѣтствуютъ, какъ можно было бы думать, общія представленія. Такихъ представленій не существуетъ, какъ съ точки зрѣнія Гоббса, такъ и съ точки зрѣнія Беркли. Но если это такъ, то спрашивается, на какомъ основаніи можемъ мы приписывать вмѣстѣ съ Гоббсомъ самостоятельное и общее значеніе словамъ, словеснымъ знакамъ? Наука, полагаетъ Гоббсъ, возможна потому, что слова пріобрѣтаетъ общее значеніе, каковое обстоятельство дѣлаетъ возможнымъ образованіе общихъ сужденій. Локкъ придерживался другого мнѣнія относительно значенія словесныхъ знаковъ. Общее имя, общее названіе или слово есть, полагаетъ Локкъ, не что иное, какъ выраженіе общихъ представленій. Мы уже говорили выше, что и по Локку, реальное бытіе имѣютъ только единичные предметы и, соотвѣтственно этому, единичныя или индивидуальныя представленія, но путемъ отвлеченія мы способны образовать и общія представленія,

словеснымъ выраженіемъ которыхъ и являются общія названія—слова. Общія сужденія возможны потому, что мы обладаемъ способностью оперировать общими представленіями. По мнѣнію Гоббса, познаніе находится въ самой тѣсной связи съ правильнымъ употребленіемъ словъ. Локкъ же находитъ, что познаніе находится въ зависимости не отъ словъ, а отъ общихъ представленій. Посмотримъ же теперь, каково отношеніе Беркли къ интересующему насъ вопросу.

Съ Гоббсомъ Беркли согласенъ въ томъ, что мы не способны мыслить абстрактныя представленія. Что эти абстрактныя представленія не имѣютъ реальнаго бытія—въ этомъ одинаково согласны, какъ Гоббсъ и Локкъ, такъ и Беркли и Юмъ, такъ какъ всѣ они являются номиналистами и не заражены, разумѣется, предразсудками средневѣковыхъ реалистовъ. Рѣчь идетъ, стало быть, не о томъ, существуютъ-ли реально, такъ сказать, „физически“ общія представленія, а о томъ возможно ли мыслить ихъ таковыми, и, если да, то каково ихъ познавательное значеніе. Беркли видитъ одну изъ главныхъ своихъ задачъ въ отрицаніи общихъ представленій, полагая, что отрицаніе послѣднихъ ведетъ также и къ отрицанію общихъ аттрибутовъ или общихъ качествъ вещей.

Аргументація его сводится къ слѣдующему. Когда мы говоримъ о „треугольникѣ вообще“ или о „человѣкѣ вообще“, то мы въ дѣйствительности вовсе не мыслимъ отвлеченнаго представленія „человѣкъ“, „треугольникъ“, но всякій разъ имѣемъ въ виду единичный экземпляръ; опредѣленный индивидуальный человѣкъ или треугольникъ заступаетъ мѣсто цѣлаго ряда треугольниковъ или людей. Представить же себѣ треугольникъ, который не былъ бы ни прямоугольнымъ, ни косоугольнымъ, ни равностороннимъ, ни разностороннимъ, но одновременно и тѣмъ и другимъ, нѣтъ никакой возможности. Эти слова его направлены противъ Локка, который допускаетъ существованіе общихъ представленій, по крайней мѣрѣ, въ умѣ,

въ разсудкѣ. Недоразумѣніе въ данномъ случаѣ происходитъ отъ того, полагаетъ Беркли, что мы привыкли обозначать однимъ и тѣмъ же словомъ много различныхъ индивидуальныхъ представленій. Но это слово вовсе не является выраженіемъ одного понятія, единаго общаго абстрактнаго представленія. Стоитъ только попробовать представить себѣ такой общій или абстрактный треугольникъ, и мы убѣдимся въ томъ, что это безплодное занятіе, что такое общее представленіе—одна фикція. Мы всегда имѣемъ дѣло только съ индивидуальными, единичными представленіями, заступающими мѣсто цѣлаго ряда сходныхъ представленій. Но анализъ содержанія нашего сознанія показываетъ намъ, что мы лишены способности мыслить абстрактныя или общія представленія. Беркли признаетъ общее значеніе за словами, поскольку послѣднія являются символами для многихъ однородныхъ предметовъ, и эта именно особенность слова—представлять совокупность предметовъ—показываетъ, что ему присуще не одно какое-либо значеніе, что оно представляетъ не одно абстрактное понятіе, а замѣщаетъ совокупность многихъ единичныхъ представленій.

„Я долженъ замѣтить, говоритъ въ одномъ мѣстѣ Беркли, что я отрицаю абсолютно не существованіе общихъ идей, но абстрактныхъ общихъ идей“ *). А въ другомъ мѣстѣ онъ выражается еще болѣе опредѣленно: „Общность заключается, насколько я понимаю, не въ абсолютной положительной сущности, но въ томъ отношеніи, въ которомъ что-либо стоитъ къ другимъ единичнымъ вещамъ, представляя или замѣщая ихъ, что и дѣлаетъ возможнымъ, что вещи, имена или понятія, которыя по своей собственной природѣ партикулярны, становятся общими“ **).

Такимъ образомъ получается весьма неожиданный результатъ. Единичное представленіе обладаетъ способностью замѣщать цѣлый рядъ представленій, поскольку оно имѣетъ общія

*) Berkeley—Idem., стр. 9.
**) Berkeley—Ibid, стр. 16.

съ этимъ рядомъ представленій свойства. Беркли признаетъ, какъ это ясно сказано въ вышеприведенныхъ словахъ, существованіе общихъ идей, но онъ отрицаетъ существованіе общихъ абстрактныхъ представленій. Мы можемъ отвлечься отъ тѣхъ особенностей, которыя присущи данному индивидуальному представленію, признавая, однако, данное представленіе общимъ, поскольку возможно на основаніи этого единичнаго представленія дѣлать выводы, относящіеся ко всѣмъ представленіямъ даннаго порядка. Представленія по самому существу своему единичны, но поскольку единичное представленіе имѣетъ качества, свойственныя всѣмъ или многимъ единичнымъ представленіямъ, оно способно замѣщать ихъ. Беркли проводитъ различіе между тѣмъ, что онъ называетъ „definition“, т. е. опредѣленіемъ, и общими абстрактными представленіями. Но какъ бы важно это различіе ни было, оно въ сущности сводится къ тому, что Беркли подъ другимъ только названіемъ вводитъ то же самое понятіе. Можно, разумѣется, вполнѣ согласиться съ Беркли, что не существуетъ абстрактныхъ общихъ представленій и что „общее“ выражается всякій разъ конкретнымъ единичнымъ представленіемъ. Но это конкретное единичное представленіе все же имѣетъ общее значеніе, поскольку сужденія, относящіяся къ нему, обязательны для всѣхъ тѣхъ единичныхъ представленій или вещей, которымъ присущи представляемыя даннымъ конкретнымъ предметамъ качества. Единичное представленіе должно заключать въ себѣ то, что общее всѣмъ принадлежащимъ къ данному роду представленіямъ и именно постольку, поскольку даннымъ индивидуальнымъ представленіемъ замѣщается общее всѣмъ предметамъ опредѣленной категоріи свойство, оно, это представленіе, можетъ быть основой общихъ сужденій. Что Беркли, такимъ образомъ, не удалось устранить общія понятія или представленія, что онъ, наоборотъ, вынужденъ былъ признать ихъ существованіе—хотя бы

въ другой формѣ—это очевидно. Беркли только придалъ болѣе конкретный характеръ этимъ общимъ представленіямъ.

Абстрактныя общія представленія, полагаютъ обыкновенно, отвлечены отъ единичныхъ чувственныхъ вещей. Реалисты приписываютъ этимъ абстрактнымъ представленіямъ какое-то самостоятельное бытіе. Общія же представленія Беркли—это конкретныя чувственныя представленія, которыя именно во всей своей чувственности и конкретности содержатъ то, что обще всѣмъ представленіямъ цѣлаго рода. Пусть это общее представленіе не абстрактное, пусть роль этого общаго представленія замѣстительная, но вѣдь этому представленію можетъ быть присуща всеобщая значимость и, изъ него могутъ быть сдѣланы выводы, имѣющіе общее значеніе.

Нѣтъ абстрактнаго „протяженія“, которое было бы мыслимо, какъ нѣчто самостоятельно существующее. Но всякому конкретному предмету присущъ въ дѣйствительности аттрибутъ протяженія, и всякій конкретный и единичный предметъ является, такимъ образомъ, представителемъ или замѣстителемъ всѣхъ предметовъ, отличающихся свойствомъ „протяженности“.

Такъ разсуждаетъ Беркли. Но спрашивается, достигъ ли Беркли того, къ чему онъ стремился? Отрицаніе общихъ абстрактныхъ представленій должно было служить основаніемъ для отрицанія внѣшняго міра, общихъ аттрибутовъ вещей. Изъ отсутствія общихъ абстрактныхъ представленій съ необходимостью должно было слѣдовать отрицаніе матеріи. Существованіе матеріи и внѣшняго міра, полагаетъ Беркли, можетъ быть только доказано посредствомъ абстрактныхъ понятій или представленій. Матерія есть, по мнѣнію Беркли, не что иное, какъ абстракція, отвлеченное понятіе.

Чувственное воспріятіе является, съ точки зрѣнія Беркли, единственнымъ источникомъ познанія. Мы воспринимаемъ всегда только единичныя вещи или, вѣрнѣе, чувственное воспріятіе доставляетъ намъ всегда только единичныя ощу-

щенія и представленія. „Вещь“, въ сущности говоря, есть уже совокупность единичныхъ представленій, такъ что она является абстракціей, отвлеченнымъ понятіемъ, которое не можетъ существовать реально. Воспринимая міръ, мы получаемъ посредствомъ различныхъ органовъ чувствъ различныя единичныя представленія. Глазъ доставляетъ намъ свѣтовыя ощущенія, ухо—ощущеніе звука, чувство осязанія—ощущеніе непроницаемости и т. п. Мы получаемъ, такимъ образомъ, цѣлый рядъ отдѣльныхъ, единичныхъ ощущеній. Эти единичныя впечатлѣнія, получаемыя нами посредствомъ нашей „чувственности“, представляютъ то единственно-реальное, которое намъ дано и за предѣлы чего мы не можемъ выйти, если желаемъ имѣть дѣло только съ данными „чистаго опыта“, Ощущенія—это единственный строительный матеріалъ, изъ котораго мы конструируемъ міръ. Точка зрѣнія „чистаго опыта“ сводится, стало быть, къ гносеологическому импрессіонизму *).

Разъ намъ даны отдѣльныя воспріятія, причемъ каждымъ органомъ доставляются совершенно самостоятельныя воспріятія, то мы не можемъ приписывать ихъ какому-либо единству—вещи. Только изъ соединенія различныхъ, самостоятельныхъ и другъ отъ друга независимыхъ различныхъ рядовъ ощущеній мы образуемъ абстрактное единство—понятіе вещи. Очевидно, полагаетъ Беркли, что это сліяніе различныхъ ощущеній есть актъ разсудка, и что мы уже выступаемъ за предѣлы опыта, когда образуемъ понятіе единой вещи, ибо „вещь“ есть абстракція и, какъ таковая, она не имѣетъ „физическаго“ или субстанціальнаго бытія.

Что такое въ самомъ дѣлѣ вещь, тѣло, матерія? Первичныя качества вещей ничѣмъ не отличаются отъ субъективныхъ; они такія же воспріятія, какъ и послѣднія. Воспріятія

*) Необходимо отмѣтить, что и самый терминъ „impression“ принадлежитъ самому послѣдовательному гносеологическому импрессіонисту—Юму.

же составляютъ лишь состояніе сознанія, являются лишь переживаніями субъекта, стало быть, противорѣчиво мыслить, что внѣ нашего сознанія существуетъ какой-то матеріальный міръ. Матерія, тѣлесная субстанція не можетъ быть нами воспринимаема, а то, что мы воспринимаемъ, представляетъ не что иное, какъ наши же собственныя переживанія. „Матерія“ есть совокупность нашихъ переживаній, сумма единичныхъ ощущеній. Ощущенія же не могутъ существовать внѣ и независимо отъ ощущающаго. Далѣе, какъ совокупность единичныхъ ощущеній, матерія представляетъ абстракцію, отвлеченное понятіе, которое субстанціальнаго бытія не имѣетъ. Слѣдовательно, матерія, не существуетъ внѣ и независимо отъ нашего сознанія.

Все бытіе разлагается на единичныя воспріятія. Поскольку же воспріятія нуждаются въ причинѣ, которой они вызываются, то этой причиной можетъ быть только духовная и активная субстанція—Богъ. Богъ вызываетъ въ насъ непосредственно всѣ наши воспріятія и представленія; онъ является истинной сущностью всего бытія, и все бытіе есть продуктъ его дѣятельности. Развитіе самого Беркли шло именно такъ, что первою мыслью его былъ Богъ. Но ходъ его доказательствъ искусно скрываетъ предвзятую точку зрѣнія епископа. Беркли необходимо было „философски“ доказать, что матерія представляетъ совокупность безтѣлесныхъ, имматеріальныхъ качествъ, чтобы, „оправдать“ духовную субстанцію, или, иначе говоря, чтобы обосновать вѣру въ Бога.

„Представленія, которыя даны нашимъ чувствамъ, суть дѣйствительныя вещи или существуютъ въ дѣйствительности. Этого мы не отрицаемъ; но мы отрицаемъ, что они самостоятельно существуютъ внѣ духовъ, которые ихъ воспринимаютъ, или что они являются отраженіями прообразовъ, существующихъ внѣ духа, такъ какъ дѣйствительное бытіе чувственнаго воспріятія или представленій состоитъ въ ихъ воспринимае-

мости (esse-percipi), и представленіе можетъ быть подобно только представленію. Далѣе, воспринимаемыя органами чувствъ вещи могутъ быть названы внѣшними въ отношеніи ихъ происхожденія, поскольку они не созданы разъ навсегда самимъ духомъ, но вызываются духомъ, отличнымъ отъ тѣхъ, которые вещи „воспринимаютъ“ *).

Матерія, какъ „субстанція“, не можетъ быть отлична отъ составляющихъ ее аттрибутовъ, отъ психическихъ качествъ, на которыя она разлагается. Матерія въ виду этого имматеріальна; она представляетъ собою не что иное, какъ совокупность „идей“. Но эти безтѣлесныя качества или „идеи“ должны же имѣть свою причину. Очевидно, что этой причиной является духовная субстанція, такъ какъ „представленіе подобно только представленію“, духъ подобенъ духу.

Все, что мы можемъ знать о мірѣ, сводится къ воспріятіямъ или нашимъ собственнымъ представленіямъ. Но съ устраненіемъ „носителя“ качествъ или внѣшней причины ощущеній, устраняется также единство или реальное, т. е. субстанціальное тожество вещи. То, что мы принимаемъ за одинъ и тотъ же предметъ, состоитъ въ сущности изъ различныхъ рядовъ ощущеній, такъ что неправильно говорить, что я вижу тотъ же самый предметъ, который я осязаю. Вотъ передъ нами дерево. Мы его видимъ, т. е. получаемъ отъ него зрительныя ощущенія; мы его осязаемъ и получаемъ тактильныя ощущенія.

Матеріализмъ въ данномъ случаѣ сходится вполнѣ со здравымъ человѣческимъ разсудкомъ—съ наивнымъ реализмомъ—въ томъ, что мы видимъ и осязаемъ одинъ и тотъ же предметъ—дерево,—что этотъ предметъ существуетъ независимо отъ нашихъ ощущеній, что онъ на нашъ глазъ дѣйствуетъ однимъ образомъ, а на руку—другимъ образомъ.

---

*) Berkeley-Abhandlung etc. S. 69. § XC.

Одинъ и тотъ же предметъ обладаетъ способностью дѣйствовать на различные органы чувствъ различно, но это обстоятельство не устраняетъ единства предмета, совмѣщающаго въ себѣ тѣ объективныя свойства, которыя дѣлаютъ возможными воспріятіе его. Существуетъ объективная связь, субстанціальный или „физическій“ субъектъ этихъ качествъ и этой связи, независимо отъ нашего сознанія.

Какъ же смотритъ на этотъ предметъ феноменалистъ, въ нашемъ случаѣ Беркли? Прежде всего для него, разумѣется, внѣшнихъ предметовъ вовсе не существуетъ. Если матеріалистъ говоритъ, что независимо отъ субъекта существуетъ единый предметъ—дерево, вызывающее во мнѣ различныя ощущенія, то психологистъ отвѣчаетъ, что прежде всего даны различныя ощущенія; предметъ же, какъ нѣчто единое и цѣльное, вовсе не данъ. Вещь, предметъ есть уже абстракція, отвлеченное понятіе. Различными ощущеніями доставляются различные предметы, такъ что я вижу и осязаю не одно и то же дерево, а, наоборотъ, я вижу и осязаю различныя вещи, такъ какъ нѣтъ ничего такого, что заставило бы меня мыслить эти ощущенія, какъ относящіяся къ одному и тому же предмету. Нѣтъ ничего такого, что реально связывало бы различныя ощущенія воедино. Мы, стало быть, сами комбинируемъ и связываемъ воспріятія, но, очевидно, что такая субъективная связь не соотвѣтствуетъ ничему реальному и внѣ насъ существующему.

Мы считаемъ необходимымъ отмѣтить то обстоятельство, что понятіе вещи, какъ и субстанціальности теряетъ уже у Беркли, но въ еще большой степени у Юма свое объективное значеніе. Кантъ выполнилъ то, чего Беркли и Юмъ, въ качествѣ эмпириковъ и сенсуалистовъ, выполнить не могли, а именно, онъ объявилъ „категоріи“ апріорными формами мышленія. Но субъективными формами онѣ становятся уже у Беркли и Юма.

Итакъ, мы, какъ выше было сказано, ничего не знаемъ о

внѣ насъ существующихъ вещахъ; для большаго удобства мы можемъ приписывать различныя ощущенія одному объекту, одной вещи. Но такая вещь представляетъ собою не что иное, какъ понятіе нашего разсудка; она, стало быть, субъективна.

Мы нарочно представили взгляды Беркли о понятіи вещи въ такой рѣзкой формѣ, чтобы показать, какъ близко соприкасаются взгляды Канта съ взглядами Беркли и Юма о субъективномъ характерѣ „категорій“. Сказанное относится, разумѣется, и къ категоріи субстанціальности и причинности.

Вещамъ не присущъ никакой субстанціальный элементъ, полагаетъ Беркли.

Онѣ представляютъ только комплексъ качествъ или субъективныхъ воспріятій. Если вещи не заключаютъ въ себѣ никакого субстанціальнаго элемента, а представляютъ лишь комплексъ ощущеній и существуютъ лишь до тѣхъ поръ, пока субъектъ ихъ воспринимаетъ или мыслитъ, то отсюда само собою слѣдуетъ, что внѣшній міръ не имѣетъ перманентнаго, т. е. непрерывнаго, бытія. Міръ исчезаетъ въ тѣ моменты времени, когда мы его не воспринимаемъ. Непрерывность его бытія совершенно исключена, и мы не имѣемъ права утверждать, что тотъ столъ, на которомъ я вчера писалъ, есть тотъ-же самый столъ, на которомъ я теперь пишу, или что этотъ столъ продолжаетъ свое существованіе и тогда, когда меня нѣтъ въ комнатѣ, т. е. тогда, когда я его не воспринимаю.

Мы можемъ даже положительно утверждать, что столъ, во время нашего отсутствія не существуетъ, такъ какъ бытіе всегда исчерпывается воспріятіями, когда же „отсутствую“ я, то я отъ стола никакихъ воспріятій не получаю. Противорѣчіе въ томъ именно заключается, что для психологиста-феноменалиста бытіе, согласно его основному принципу, сводится къ чувственно воспринимаемому бытію: esse-percipi, какъ выражается самъ Беркли. И вслѣдствіе этого получается та догма,

которая гласитъ: все, что мы воспринимаемъ, существуетъ и, обратно, все, что существуетъ, дано лишь, какъ воспріятіе, какъ состояніе сознанія. Матерія, тѣлесный субстанціальный міръ исчерпывается лишь нашими воспріятіями или переживаніями и съ другой стороны, наши воспріятія или переживанія образуютъ міръ. Феноменалистъ неизбѣжно отожествляетъ мысль о предметѣ съ предметомъ мысли, бытіе съ мышленіемъ, такъ какъ онъ само бытіе превращаетъ въ состояніе или переживаніе нашей психики, т. е. въ мысль.

Эмпирическій идеализмъ не можетъ выпутаться изъ этого противорѣчія, такъ какъ, съ точки зрѣнія феноменализма, не можетъ быть никакого критерія, который далъ-бы возможность отличить мысль отъ предмета, представленіе предмета—отъ предмета представленія. Если „познаваемое“ есть лишь непосредственно переживаемое, т. е. если предметъ познанія исчерпывается бытіемъ его въ нашемъ сознаніи, въ нашей психикѣ и, обратно, если всякое непосредственное воспріятіе принимается за внѣшній объектъ то очевидно, что наука должна ограничиваться константированіемъ ощущеній субъекта. Но такъ какъ далѣе ощущенія или переживанія познающаго субъекта не непрерывны, то міръ существуетъ лишь въ моментъ его переживанія. Когда мы міра не воспринимаемъ, то онъ не существуетъ, ибо его бытіе есть только сознанное бытіе, которое исчерпывается нашими воспріятіями, а вслѣдствіе этого и нашими представленіями. Итакъ сенсуалистическій феноменализмъ считаетъ источникомъ всякаго познанія чувственныя воспріятія; чувственно воспринимать же мы можемъ съ этой точки зрѣнія только непосредственно данное; непосредственнымъ даннымъ-же являются наши собственныя переживанія и ощущенія, содержаніе нашего сознанія. Такимъ образомъ, мы всегда остаемся въ предѣлахъ нашей психики.

Чтобы спасти непрерывность бытія, Беркли видитъ

себя вынужденнымъ ввести метафизическій принципъ, способный „поддерживать“ перманентное бытіе вещей. Если я, аргументируетъ Беркли, не воспринимаю даннаго предмета, то это не значитъ, что онъ не существуетъ. Онъ не существуетъ, разумѣется, для меня, но онъ существуетъ для другого субъекта, для духа вообще. Человѣческій родъ прекратитъ свое существованіе, но міръ все же останется, какъ нѣчто реальное, такъ какъ онъ будетъ продолжать существовать для абсолютнаго духа, для Бога. „Ибо, говоритъ Беркли, хотя мы, въ самомъ дѣлѣ, считаемъ чувственные объекты не чѣмъ инымъ, какъ представленіями, которыя не могутъ существовать безъ того, чтобы не быть воспринимаемыми, но мы отсюда, однако, не должны заключать, что они только до тѣхъ поръ имѣютъ бытіе, пока они воспринимаются нами, такъ какъ можетъ существовать другой духъ, который ихъ воспринимаетъ и тогда, когда мы этого не дѣлаемъ. Если говорятъ, что тѣла не существуютъ внѣ духа, то это не должно быть истолковано въ томъ смыслѣ, будто подъ духомъ понимается тотъ или иной единичный, индивидуальный духъ, но всѣ духи, каковы бы они ни были“ *).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что Беркли самъ не могъ остановиться на субъективно-имманентной точкѣ зрѣнія. Сначала онъ превратилъ „онтологію“въ „психологію“, физическій міръ въ психическій, теперь же онъ вынужденъ продѣлать еще одно превращеніе; психологію онъ превращаетъ въ теологію, самопознаніе въ богопознаніе. Но этимъ самымъ онъ снова возвращается къ „онтологіи“ или къ метафизикѣ, но въ спиритуалистическомъ только облаченіи, что, въ сущности, Берклею и нужно было. „Онтологія“ отрицается и поглощается психологіей. Теологія возстановляетъ онтологію на „психической“ или спиритуалистической основѣ.

*) Berkely-Abhandlung etc. S. 46, § XLVIII.

Истиннымъ и первичнымъ источникомъ всякой реальности является Богъ. Все бытіе есть только „явленіе“ Бога, форма обнаруженія божественной сущности, а потому все, что существуетъ, по необходимости, имматеріально и спиритуалистично. Въ противоположность Спинозѣ, который различаетъ два аттрибута единой субстанціи, Беркли сводитъ аттрибутъ протяженія къ аттрибуту мышленія. Абсолютный субъектъ міра есть мыслящая субстанція—Богъ. Матерія—это только явленіе или представленіе, существующее лишь въ мыслящемъ или представляющемъ субъектѣ, безъ котораго матеріальный міръ—ничто.

Но спрашивается, на какомъ основаніи Беркли говоритъ о „духахъ“ вообще и объ абсолютномъ духѣ—Богѣ, въ частности? Что Богъ, какъ абсолютный субъектъ, есть метафизическая субстанція, въ опытѣ, стало быть, не данная—это ясно само собою и объ этомъ распространяться не приходится. Но что такое „духъ“ вообще? Какимъ образомъ могъ придти такой феноменалистъ, какъ Беркли, къ утвержденію, будто существуютъ еще, кромѣ представленій, какіе-то духи? Съ точки зрѣнія феноменализма онъ можетъ говорить только о состояніяхъ сознанія, о чувственныхъ переживаніяхъ и, наконецъ, о своихъ представленіяхъ. Если же это такъ, то вѣдь ясно, что не только духи вообще, но и собственный духъ ему вовсе не данъ, какъ непосредственное переживаніе. Все что мы знаемъ о себѣ—это присутствіе въ нашемъ сознаніи тѣхъ или иныхъ представленій, которыя, разумѣется, не отличаются единствомъ, устойчивостью и непрерывностью, а, наоборотъ, крайне текучи и измѣнчивы. Говорить, стало быть, о духовной субстанціи, лежащей, будто бы, по ту сторону представленій—это самая грубая непослѣдовательность, какую можетъ себѣ позволить феноменалистъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ Беркли когда-нибудь „видѣлъ“, „осязалъ“, „слышалъ“, „нюхалъ“ свою душу, субъектъ своихъ представленій? Разумѣется—нѣтъ. А если нѣтъ, то какъ же фено-

меналистъ - сенсуалистъ, для котораго чувственное восприятіе является рѣшающимъ моментомъ и основнымъ источникомъ познанія, можетъ себѣ позволить утверждать такія нелѣпости вродѣ того, что „никакой другой субстанціи, кромѣ духа“, не существуетъ? Какъ можетъ вообще феноменалистъ оперировать субстанціями?

Субстанція—будь то матеріальная, или духовная—не доступна, какъ насъ увѣряютъ феноменалисты, воспріятію. Субстанція разлагается на качества, имѣющія чисто субъективный характеръ. Если-же мы, для большаго удобства, объединяемъ всѣ эти качества въ одно цѣлое, приписывая ихъ одному „носителю“, единому субъекту, который обозначается однимъ именемъ, то вѣдь этотъ субъектъ, выражаясь—словами самаго Беркли —отвлеченное понятіе, абстрактное представленіе, которое не имѣетъ независимаго отъ насъ бытія. Но это противорѣчіе позволяетъ себѣ Беркли только потому, что онъ долженъ спасти „духовную субстанцію“. Что касается матеріальной субстанціи, то нашъ епископъ проводитъ послѣдовательно точку зрѣнія феноменализма до конца, не допуская и мысли о возможности существованія такой тѣлесной субстанціи. Причемъ необходимо имѣть въ виду, что отвергаетъ-то онъ матеріальную субстанцію на томъ основаніи, что матерія дана какъ совокупность качествъ, такъ что матеріальная субстанція есть только разсудочное понятіе. Насколько аргументація Беркли вообще справедлива—это другой вопросъ. Но во всякомъ случаѣ ясно одно: если эта аргументація вѣрна по отношенію къ матеріальной субстанціи, то она въ еще большей степени примѣнима къ субстанціи духовной, между тѣмъ какъ нашъ епископъ позволяетъ себѣ роскошь противорѣчія и непослѣдовательности только потому, что цѣль его... опровергнуть,во что бы то ни стало, матеріализмъ и пантеизмъ и утвердить теологію и спиритуализмъ. Для такого благочестиваго дѣла епископъ Беркли можетъ, разумѣется, погрѣшить и противъ логики...

Беркли говоритъ: „всѣ немыслящіе объекты духа сходны между собою въ томъ, что они совершенно пассивны, и что ихъ бытіе состоитъ въ ихъ воспринимаемости; душа, напротивъ, или духъ, есть активная вещь, бытіе которой состоитъ не въ томъ, чтобы быть воспринимаемо другими, а въ томъ, чтобы активно воспринимать представленія и мыслить. Соотвѣтственно этому слѣдуетъ, во избѣжаніе двусмысленности и смѣшенія двухъ различныхъ и несходныхъ сущностей, установить различіе между духомъ и представленіями*). Такимъ образомъ, существеннымъ признакомъ духовной субстанціи является ея активность. Почему-же, однако, активность является аттрибутомъ отличной отъ матеріи духовной субстанціи? Съ другой стороны, съ точки зрѣнія самого-же Берклея мы не имѣемъ никакого права заключать отъ аттрибута къ природѣ самой субстанціи; логическое заключеніе есть, вообще говоря, актъ разсудка.

Нетрудно далѣе замѣтить, что Беркли отожествляетъ логическій субъектъ съ метафизическимъ. „Все, что существуетъ, говоритъ Беркли, существуетъ только въ духѣ, т. е. является только представленіемъ“. И вотъ, на томъ только основаніи, что существуетъ познающій субъектъ, „воспринимающій“, Беркли постулируетъ самостоятельную духовную субстанцію. Его метафизическая духовная субстанція есть не что иное, какъ гипостазированный гносеологическій субъектъ. Познаніе, т. е. способность воспріятія и мышленія, есть дѣятельность, одна изъ функцій цѣлостнаго человѣка, а такъ какъ функціи создаютъ себѣ органы, то мозгъ представляетъ собою органъ мышленія. Разсматривать же мышленіе, какъ самостоятельную духовную субстанцію — значитъ гипостазировать дѣятельность, субстанціализировать функцію субъекта. Это все равно, что сказать: такъ какъ я вижу, то „зрѣніе“ есть субстанція міра.

*) Berkely-Abhandlnung etc. стр. 97. § C. XXXIX.

Эту непослѣдовательность Берклея Юмъ устранилъ тѣмъ, что отвергъ духовную субстанцію наряду съ матеріальной провозгласивъ „душу“ пучкомъ представленій.

Если Беркли, стоя на точкѣ зрѣнія феноменализма, не въ правѣ говорить объ индивидуальномъ духѣ, какъ о субстанціи, то онъ, разумѣется, окончательно измѣняетъ своей точкѣ зрѣнія и становится самымъ грубымъ догматикомъ и схоластикомъ, когда постулируетъ абсолютную духовную субстанцію. Откуда, спрашивается, извѣстно Беркли, что такая субстанція дѣйствительно существуетъ и что ей присущи такіе-то опредѣленные аттрибуты? Неужели ему непосредственно дано, что аттрибуты „единаго, вѣчнаго, безконечнаго, добраго и совершеннаго относятся къ духу, который производитъ все во всемъ (alles in allem) и, благодаря которому, все существуетъ“ *). Очевидно, что эмпирикъ Беркли не стоитъ прочно на почвѣ опыта, что онъ сталъ, въ данномъ случаѣ на точку зрѣнія самаго грубаго догматизма. Даже Беркли, несмотря на его епископскій санъ, не дано „чувственно воспринимать“ абсолютную субстанцію—Бога.

Остановимся еще на вопросѣ о „множественности индивидуумовъ“. Беркли рѣшительно заявляетъ, что существуютъ только духи и ихъ представленія. Но это догматическое утвержденіе—одно изъ тѣхъ противорѣчій, которыя присущи, такъ сказать, органически феноменализму, если послѣдній не переходитъ открыто и безъ экивоковъ въ солипсизмъ.

У Авенаріуса мы находимъ въ качествѣ основной эмпиріокритической предпосылки, догму о принципіальномъ равенствѣ людей; то же самое мы видимъ и у Маха, который считаетъ возможнымъ догматически декретировать существованіе другихъ людей только на томъ основаніи, что ихъ присутствіе „облегчаетъ“ намъ, какъ теорети-

*) Berkeley-Abhandlung etc. стр. 101.

ческое изслѣдованіе, такъ и практическую жизнь. „Легче“-то оно „легче“, что и говорить — въ особенности, когда такъ „трудно“ философски преодолѣть солипсизмъ. Но рѣчь идетъ не о томъ, „облегчаетъ“ ли данная догма или предпосылка, а о логической обоснованности ея. Какъ Авенаріусъ такъ и Махъ прекрасно понимаютъ, что солипсизмъ представляетъ неизбѣжный выводъ изъ феноменализма. Авенаріусъ прямо заявляетъ въ „Der menschliche Weltbegriff“, что солипсизмъ возможенъ, какъ гносеологическій и методологическій принципъ, но онъ находитъ, что его догма о „принципіальномъ равенствѣ людей“ болѣе вѣроятна. Пусть такъ,—мы спорить и прекословить противъ этой основной предпосылки не станемъ. Но дѣло-то въ томъ, что мы не можемъ принять въ качествѣ основной предпосылки теоріи познанія догму, которая абсолютно исключается гносеологическимъ принципомъ феноменализма. Теоретико-познавательный принципъ сенсуалистическаго феноменализма гласитъ, что предметомъ познанія являются чувственныя воспріятія и, обратно, чувственныя воспріятія составляютъ самый предметъ познанія. Но въ такомъ случаѣ феноменализмъ не можетъ объяснить основной предпосылки о „принципіальномъ равенствѣ людей; не можетъ вообще рѣшать вопроса о существованіи другихъ людей. Мнѣ извѣстно лишь мое собственное „я“. На какомъ же основаніи можно съ точки зрѣнія феноменализма говорить о „духахъ“ во множественномъ числѣ?

Феноменатизмъ ведетъ логически къ солипсизму. Но такъ какъ не всякому хочется открыто стать на почву солипсизма, потому что теоретическому эгоисту мѣсто лишь въ „сумасшедшемъ домѣ“, то очевидно что во избѣжаніе „горячечной рубашки“ приходится декретировать въ качествѣ недоказанной догмы предпосылку о принципіальномъ равенствѣ людей, не обращая вниманія на то, что эта предпосылка не можетъ быть обоснована руководящимъ принципомъ познанія. Такимъ образомъ, феноменали-

стическій принципъ познанія стоитъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ основной предпосылкой о принципіальномъ равенствѣ всѣхъ субъектовъ. Все зданіе покоится, стало быть, на petitio principii, такъ какъ предполагается доказаннымъ то, что еще подлежитъ объясненію и обоснованію. Основная предпосылка, подлежащая обоснованію, не можетъ быть обоснована, такъ какъ она исключается гносеологическимъ принципомъ, на которомъ зиждется сенсуалистическій феноменализмъ. И именно потому, что основная предпосылка, о „множественности индивидуумовъ“ не можетъ быть доказана, что она просто декретируется догматически и становится „частью“ ученія.

Махъ, Авенаріусъ и всѣ ихъ послѣдователи повторяютъ ошибку Беркли, который, послѣдовательно преобразовавъ феноменализмъ въ субъективный идеализмъ, не остановился, однако, на послѣднемъ, а торжественно провозгласилъ равенство всѣхъ „душъ“ передъ единымъ Богомъ...

Существованіе вещей, какъ мы видѣли, Беркли отрицаетъ, между тѣмъ какъ бытіе духовъ онъ признаетъ, несмотря на то, что „чужая душа“, какъ говорится, для насъ „потемки“. Все, что мы знаемъ о человѣкѣ, сводится къ ряду ощущеній, получаемыхъ нами отъ того, что мы называемъ его тѣломъ. Что же касается сознанія, то мы, съ точки зрѣнія феноменализма, ничего о немъ знать не можемъ, такъ какъ оно намъ непосредственно не дано.

Мы приходимъ, такимъ образомъ къ тому заключенію, что феноменализмъ одновременно предполагаетъ и исключаетъ бытіе отличныхъ отъ насъ „духовъ“. Это противорѣчіе доказываетъ, что тамъ, гдѣ феноменализмъ отказывается служить, послѣдователи этого философскаго направленія обращаются къ ... матеріализму, измѣняя, такимъ образомъ, точкѣ зрѣнія чистаго феноменализма. Наши „эмпирическіе“ идеалисты не могутъ избѣжать этого вопіющаго противорѣчія, коль скоро они открыто не переходятъ къ солипсизму, что очень рѣзко

обнаруживается въ вопросѣ о множественности индивидуумовъ. Чтобы быть послѣдовательнымъ до конца, необходимо признать и объективное бытіе міра, а это значитъ,—необходимо покончить съ феноменализмомъ, такъ какъ онъ проникнутъ глубокими и непримиримыми противорѣчіями.

Мы видѣли, что Беркли дѣлаетъ существованіе міра зависимымъ отъ духа вообще и, наконецъ, отъ абсолютнаго духа. Міръ существуетъ, въ конечномъ счетѣ, лишь въ отношеніи абсолютнаго субъекта, т. е. лишь постольку, поскольку Божество его мыслитъ. Намъ важно отмѣтить этотъ видъ коррелятивизма, потому что въ такъ называемомъ „сознаніи вообще", съ которымъ мы встрѣчаемся сначала у Канта, затѣмъ у кантообразныхъ позитивистовъ, вродѣ Лааса и, наконецъ, у представителей имманентной философіи,—мы усматриваемъ не что иное, какъ модификацію берклеевскаго коррелятивизма. „Сознаніе вообще" обломокъ берклеевской метафизики.

Для Авенаріуса и Маха міръ представляетъ собою „феноменъ". Это значитъ, что объекты существуютъ лишь, какъ представленія субъекта. Отсюда слѣдуетъ, что подобно тому, какъ съ точки зрѣнія Берклея міръ существуетъ лишь постольку, поскольку онъ мыслится абсолютной духовной субстанціей—Божествомъ, точно также для Авенаріуса и Маха міръ существуетъ лишь въ отношеніи воспринимающаго субъекта. „Эмпиріокритическая принципіальная координація" Авенаріуса есть въ сущности та же „координація" между міромъ и Богомъ. Нѣтъ міра безъ абсолютнаго духа, учитъ епископъ Беркли. Нѣтъ объекта безъ субъекта, твердятъ за нимъ въ одинъ голосъ всѣ идеалисты, начиная съ Канта и Фихте и кончая Авенаріусомъ и его послѣдователями. Мы видимъ, такимъ образомъ, что указанный обломокъ берклеевской метафизики еще прочно держится въ новѣйшей философіи. Ниже мы еще будемъ имѣть случай говорить о Махѣ и Авенаріусѣ; теперь-же замѣтимъ, что „предпосылка о принципіальномъ равенствѣ

людей“ есть не что иное, какъ „сознаніе вообще“ Канта. А „сознаніе вообще“ Канта въ свою очередь есть преобразованное абсолютное сознаніе или Божество Беркли.

У Беркли Богъ „поддерживаетъ“ все бытіе; у Канта, Лааса и Шуппе бытію соотносительно „сознаніе вообще“. То же самое относится и къ коррелятивизму Авенаріуса и Маха. Отнимите Бога, скажетъ Беркли, и вмѣстѣ съ нимъ падаетъ міръ. Безъ „сознанія вообще“, заявляютъ новѣйшіе идеалисты, нѣтъ никакого бытія. Читатель видитъ, что матеріальный внѣшній міръ, существующій независимо отъ всякаго сознанія—будь то индивидуальнаго или коллективнаго—всецѣло отрицается всѣми указанными мыслителями *). Всѣ они одинаково придерживаются того мнѣнія, что міръ опредѣляется и „поддерживается“ субъектомъ, бытіе—мышленіемъ, что наши представленія тожественны съ предметами. Соотвѣтственно этому для нихъ существуетъ только имманентное т. е. идеалистическое понятіе истины. Истина сводится къ взаимной согласованности представленій...

Эмпиризмъ возникъ какъ протестъ противъ безграничнаго раціонализма, оперировавшаго исключительно чистыми понятіями, которымъ придавалось объективное и реальное значеніе. Какъ реакція противъ платоновскаго раціонализма, эмпиризмъ знаменуетъ собою прогрессивное явленіе. Онъ выступаетъ съ новымъ принципомъ познанія, гласящимъ: существуетъ только то, что можетъ быть чувственно воспринимаемо, и все, что существуетъ, должно быть доступно чуственному воспріятію, Историческій смыслъ эмпиризма заключался въ томъ, чтобы

*) Кантъ признаетъ, существованіе «вещей» въ себѣ». Такъ что наши слова не вполнѣ примѣнимы къ нему. О непослѣдовательности Канта рѣчь будетъ ниже.

заставить оперировать мышленіе не чистыми понятіями, отвлеченными идеями, какъ это имѣло мѣсто въ средніе вѣка, а реальными вещами. Наши понятія необходимо было связать съ опредѣленнымъ, конкретнымъ содержаніемъ. Они должны быть абстрагированы отъ дѣйствительныхъ предметовъ или процессовъ. Познаніе должно покоится на объективныхъ данныхъ и быть свободно отъ субъективныхъ примѣсей. Эту ступень эмпиризма, необходимо связаннаго съ матеріализмомъ, представляютъ Бэконъ, Гоббсъ и отчасти Локкъ. Но въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи эмпиризмъ принимаетъ форму сенсуализма и феноменализма (Локкъ, Беркли, Юмъ) и превращается, такимъ образомъ, въ свою собственную противоположность—въ субъективный идеализмъ. „Возможность“ разложенія эмпиризма заключена уже въ односторонне формулированномъ принципѣ познанія. Если все, что существуетъ, должно быть чувственно воспринимаемо, то очевидно, что съ этой точки зрѣнія не можетъ быть признаваема реальной «причинность», такъ какъ мы неспособны непосредственно воспринимать „дѣйствіе“ одного предмета на другой. На этомъ же основаніи Беркли выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ ученія о безконечно-малыхъ величинахъ *).

Сенсуализмъ, оторванный отъ матеріализма, лишается своего основанія, и эмпирическій принципъ познанія превращается въ свою собственную противоположность. „Предметъ есть чувственное воспріятіе“ принимаетъ противопо-

---

*) So ist z. B. der Begriff der Unendlichkleinen sammt demjenigen der unendlichen Theilbarkeit eine realitätslose Fiktion; denn da Wahrnehmungen stets endliche Grösse und auch nur Theile von endlicher Grösse haben, so kann nichts unendlich Kleines percipirt werden, und was nicht percipirt werden kann, das kann nicht existiren. Berkeley ist deshalb entschiedener Gegner der Infinitesimalrechnung, so wie jeder die Grenze der sinnlichen Anschauung überschreitenden mathematischen Betrachtung. Hartmann „Geschichte der Metaphysik“, I. B. S. 522.

ложный видъ: чувственное воспріятіе есть предметъ. Бытіе, реальность приписывается только ощущеніямъ; чувственныя воспріятія становятся объектами, такъ что на этой ступени развитія „эмпиризма“ Беркли имѣетъ уже возможность заявить, что онъ не вещи превращаетъ въ представленія, а, наоборотъ, представленія въ вещи. Все, что мы воспринимаемъ или просто переживаемъ, имѣетъ реальное бытіе, и все, что имѣетъ реальное бытіе, есть наше воспріятіе, наше непосредственное переживаніе. Этимъ самымъ утверждается тожество мышленія и бытія: мысль есть предметъ; предметъ есть мысль. Объективная сторона дѣйствительности поглощается субъективной, такъ какъ физическій міръ превращается въ психическій. Міръ есть лишь мое воспріятіе или представленіе; онъ существуетъ только въ отношеніи субъекта. Безъ субъекта нѣтъ объекта, такъ какъ послѣдній имѣетъ бытіе въ субъектѣ, въ какомъ-нибудь сознаніи и не можетъ, стало быть, существовать независимо отъ сознанія, внѣ его. Матеріальный міръ объемлется душой, психикой...

Разъ міръ исчерпывается ощущеніями, то отсюда слѣдуетъ, что онъ имѣетъ бытіе только до тѣхъ поръ, пока субъектъ его воспринимаетъ или ощущаетъ. Но не вся совокупность вещей можетъ быть одновременно субъектомъ ощущаема; стало быть, существуетъ только то, что мы въ данный моментъ ощущаемъ. Постоянство и непрерывность бытія всецѣло зависитъ отъ сознанія. Мы такимъ образомъ, въ каждый данный моментъ создаемъ міръ, такъ какъ онъ существуетъ только, когда мы его перцепируемъ. Но въ каждый данный моментъ мы его уничтожаемъ, такъ какъ міръ не существуетъ, когда мы его не воспринимаемъ *). Міръ превращается въ какой-то своеобраз-

*) Беркли придерживается того мнѣнія, что Богъ—абсолютное сознаніе—ежеминутно создаетъ и уничтожаетъ міръ для человѣческаго сознанія.

ный калейдоскопъ. Все исчезаетъ и вновь возникаетъ. Міръ есть только предметъ воображенія, калейдоскопъ представленій, имѣющихъ мѣсто лишь въ сознаніи.

Но такъ какъ абсурдность этой точки зрѣнія слишкомъ очевидна, то придумываютъ обыкновенно мистическое „сознаніе вообще“ или „духъ вообще“, для котораго и благодаря которому міръ существуетъ. Этимъ „сознаніемъ вообще“ достигается то, что съ одной стороны имъ полагаютъ преодолѣть солипсизмъ; съ другой же стороны оно должно обезпечить перманентность, т. е. непрерывность бытія. О солипсизмѣ у насъ была уже рѣчь выше. Что-же касается второго пункта—непрерывности бытія и независимости его отъ индивидуальнаго сознанія—то, очевидно, что мы въ данномъ случаѣ встрѣтимся съ тѣми-же противорѣчіями, что и въ вопросѣ о „множественности индивидуумовъ“. Если бытіе представляетъ собою только чувственное воспріятіе и если сознанію не присуще непрерывное существованіе, то само собою разумѣется, что зависимость міра отъ моихъ воспріятій означаетъ въ то-же время зависимость его непрерывности или перманентности отъ перерывовъ въ моихъ воспріятіяхъ. Постоянство, устойчивость и непрерывность міра нарушается, вслѣдствіе непостоянства, неустойчивости и неперманентности моихъ переживаній. Эта точка зрѣнія, т. е. зависимость міра отъ индивидуальнаго сознанія, хотя и абсурдна, но находится, по крайней мѣрѣ, въ извѣстной гармоніи съ исходными положеніями сенсуалистическаго феноменализма. Феноменалисты, однако, отказываются сдѣлать этотъ выводъ. Они устанавливаютъ зависимость міра не отъ индивидуальнаго, а отъ абстрактнаго „сознанія вообще“, являющагося съ точки зрѣнія феноменализма какой-то метафизической сущностью, въ опытѣ вовсе намъ не данной. Но развѣ дѣло мѣняется отъ того, что мы приписываемъ „сознанію вообще“ способ-

ность творить міръ. Если, далѣе, подъ „сознаніемъ“ или „духомъ вообще“ понимать коллективный субъектъ, то реальнымъ будетъ считаться не индивидуальное, а коллективное воспріятіе и, наоборотъ, коллективное представленіе или коллективная мысль будетъ обладать наивысшей достовѣрностью, что ведетъ къ оправданію всякихъ „предразсудковъ“ коллективнаго субъекта. Индивидуальное сознаніе вступаетъ, такимъ образомъ, въ противорѣчіе съ коллективнымъ; такъ какъ коллективное сознаніе даетъ высшую гарантію достовѣрности, то содержаніе индивидуальнаго сознанія будетъ имѣть объективное значеніе лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно соотвѣтствуетъ содержанію коллективнаго сознанія. Но что, спрашивается, извѣстно индивидуальному сознанію о коллективномъ субъектѣ или о содержаніи коллективнаго сознанія? Вѣдь коллективное сознаніе или „сознаніе вообще“ находится внѣ сферы моего индивидуальнаго сознанія; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно служить критеріемъ истинности и объективности содержанія индивидуальнаго „я“. Очевидно, что мистическое „сознаніе вообще“ только усугубляетъ трудность вопроса.

Но какъ бы, однако, это „сознаніе вообще“ не было противорѣчиво, оно снова свидѣтельствуетъ о томъ, что феноменалисты вынуждены стать на точку зрѣнія матеріализма, если они не хотятъ перейти къ абсолютному иллюзіонизму.

Съ точки зрѣнія Беркли коррелятомъ міра является Божество. Беркли чувствовалъ необходимость обосновать непрерывность и объективность міра. Онъ дѣлаетъ міръ зависимымъ не отъ индивидуально-человѣческаго или родового, а отъ абсолютнаго сознанія, такъ что для человѣка сущее обладаетъ характеромъ непрерывности и объективности. Но въ такомъ случаѣ міръ является чѣмъ-то „сверхъэмпирическимъ“ по отношенію къ человѣческому сознанію.

Такимъ образомъ, Беркли, вопреки основнымъ принци-

намъ феноменализма, вынужденъ былъ признать, что міръ существуетъ независимо отъ индивидуальнаго или коллективнаго сознанія. Міръ есть, стало быть, съ одной стороны, имманентное содержаніе сознанія, но съ другой стороны, онъ является чѣмъ-то абсолютно существующимъ, т. е. трансцендентнымъ въ отношеніи человѣческаго сознанія. Введеніемъ абсолютнаго сознанія Беркли пытается спасти объективность и непрерывность бытія, т. е. самостоятельное и реальное существованіе природы, что абсолютно исключается его имманентной точкой зрѣнія.

Пора, однако, покончить съ Беркли и подвести итогъ.

Реакція противъ раціонализма и „реализма“ выразилась въ возстановленіи эмпиризма и номинализма. Раціонализмъ утверждалъ, что сущность бытія дана независимо отъ опыта, до всякаго опыта въ мышленіи. Отсюда слѣдовало, что все, что дано въ мышленіи, т. е. въ понятіи,—существуетъ. А это приводило къ выводу, что всякое мыслимое бытіе есть объективно-реальное, что понятіе „физически“ существуетъ. Соотвѣтственно этому, предметомъ изслѣдованія считалась не объективная и реальная дѣйствительность, а отвлеченная идея. Раціонализмъ, видящій источникъ познанія въ мышленіи, былъ смѣненъ эмпиризмомъ, для котораго источникомъ познанія являются чувственныя воспріятія. Но эмпиризмъ могъ успѣшно бороться противъ раціонализма и идеализма лишь до тѣхъ поръ, пока онъ находился въ неразрывной связи съ матеріализмомъ. Оторванный же отъ матеріализма сенсуализмъ ведетъ черезъ феноменализмъ обратно къ идеализму. Когда въ философіи Беркли и Юма бытіе стало ощущеніемъ и ощущеніе—бытіемъ, реальной дѣйствительностью, — „эмпиризмъ“ фактически пришелъ въ конфликтъ со своими собственными первоначальными предпосылками. Эмпиризмъ принялъ форму субъективнаго идеализма. Раціоналистическій идеализмъ пре-

вращаетъ понятіе или идею въ „физически“ существующую вещь; сенсуалистическій-же идеализмъ объявляетъ представленія субъекта, возникшія на почвѣ чувственныхъ воспріятій, предметами. Раціоналистъ говоритъ: міръ есть понятіе или идея; феноменалистъ говоритъ: міръ есть мое воспріятіе или представленіе. Первый приписываетъ абсолютно-реальное бытіе понятію, идеѣ, т. е. объективируетъ логическое содержаніе субъекта; второй объявляетъ „абсолютно реальное бытіе“ содержаніемъ психики или сознанія субъекта, т. е. „субъективируетъ“ объективное содержаніе міра. Раціонализмъ превращаетъ логическія понятія въ „онтологическія“ категоріи; феноменализмъ провозглашаетъ „онтологическія“ (т. е. реальныя) категоріи психологическими, т. е., въ конечномъ счетѣ, опять-таки логическими. Такимъ образомъ, абсолютный объективизмъ переходитъ въ абсолютный субъективизмъ и, наоборотъ, абсолютный субъективизмъ переходитъ въ абсолютный объективизмъ.

Каковы бы ни были различія между этими двумя видами идеализма и субъективизма,—общее имъ то, что съ точки зрѣнія обоихъ „опредѣленія мышленія или чувственнаго воспріятія суть также и опредѣленія вещей и то, что есть, познается само по себѣ (an sich), поскольку оно мыслится“... Воспріятіе является формой, при помощи которой слѣдуетъ мыслить, и это недостатокъ эмпиризма. Воспріятіе, какъ таковое, всегда единично и преходяще. Познаніе же ищетъ общаго, и это есть переходъ отъ чистаго воспріятія къ опыту.—Для того, чтобы дѣлать опыты, эмпиризмъ пользуется преимущественно формой анализа... Анализъ устанавливаетъ различія въ конкретномъ... Различія-же представляютъ въ такомъ случаѣ опять-таки только абстрактныя опредѣленія, т. е. мысли. Поскольку, слѣдовательно, эти мысли обозначаютъ

(gelten als dasjenige) то, что предметы суть сами по себѣ, то, что опять не что иное, какъ та-же предпосылка старой метафизики, а именно: что истина (das Yahrhafte) вещей лежитъ въ мышлении“ *).

*) Hegel:, Encyclopädie (VI. B. der Sämtlichen Werke) § 37, стр. 83, ср. также § 28.

ГЛАВА V.

Давидъ Юмъ (Психологизмъ).

1.

Въ системѣ Беркли существуетъ два элемента: имманентный или психологическій и трансцендентный или метафизическій. Беркли—феноменалистъ, и несмотря на это, онъ вводитъ въ свою систему метафизическій моментъ, который абсолютно исключается феноменализмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если все наше познаніе исчерпывается ощущеніями и субъективными переживаніями; *если ощущеніе есть предметъ и предметъ есть ощущеніе* или совокупность ощущеній, то, очевидно, что все то, что непосредственно нашему сознанію не дано—не существуетъ, и то, что существуетъ, необходимо доступно воспріятію, такъ какъ существовать именно и значитъ быть имманетнымъ содержаніемъ сознанія. Исходя изъ приведенныхъ соображеній, Беркли считаетъ нужнымъ отвергнуть существованіе вещи, матеріальной субстанціи,—словомъ, внѣшняго міра. Однако, вопреки всему этому оказывается, что „внѣшній міръ" все же существуетъ. Правда, это уже не матеріальный внѣшній міръ, а „духовный", спиритуалистическій, но развѣ отъ этого дѣло мѣняется? Важно, что Беркли вводитъ *сверхъ-опытные* элементы, которые не могутъ быть обоснованы *феноменализмомъ*. Богъ, духи могутъ имѣть лишь „феноменальное" бытіе, между тѣмъ, какъ Беркли приписываетъ имъ *субстанціальное* бытіе. Въ этомъ заключается то вопіющее противорѣчіе, которое проникаетъ все ученіе Беркли.

Логическая послѣдовательность съ неизбѣжностью вела къ устраненію этихъ противорѣчій, къ разложенію духовной субстанціи, причинности и проч. Такъ Беркли создалъ ту самую почву, на которой его „духъ“ и духовная субстанція подверглись такой же участи, какой онъ самъ путемъ софизмовъ подвергъ матеріальную субстанцію. Разъ мы исходимъ изъ того основного положенія, что субъекту, кромѣ представленій и воспріятій, ничего не дано, то отсюда съ неизбѣжностью слѣдуетъ та „тавтологія“, что transcensus является для познающаго субъекта чѣмъ-то абсолютно недопустимымъ и непознаваемымъ. Само утвержденіе, что такой transcensus с у щ е с т в у е т ъ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, абсурдно.

Юмъ болѣе послѣдователенъ, чѣмъ Беркли; онъ смѣло идетъ до конца, отвергая всякій transcensus. Такимъ образомъ, Юмъ становится на точку зрѣнія ч и с т а г о п с и х о л о г и з м а: всякое п о з н а н і е сводится для Юма къ с а м о п о з н а н і ю, какъ для Беркли къ б о г о п о з н а н і ю. Соотвѣтственно этому, Юмъ и заявляетъ въ концѣ первой части своего трактата о человѣческой природѣ: „человѣческая природа есть единственный предметъ человѣческаго знанія“ *).

Юмъ исходитъ изъ той предпосылки, будто Беркли дѣйствительно удалось уничтожить различіе между первичными или объективными свойствами и вторичными или субъективными свойствами вещей. Онъ считаетъ вполнѣ доказаннымъ и не нуждающимся въ новыхъ доводахъ то утвержденіе Беркли, что объективныя качества, приписываемыя нами независимо отъ насъ существующимъ вещамъ, представляютъ лишь продуктъ вторичныхъ, абстрагированы отъ послѣднихъ. Если предположить, что субъективныя качества вовсе не

*) Hume-Traktat über die menschliche Natur I. Teil, deutsch von Lipps, 2. Aufl., S. 351.

„субъективны“ въ томъ смыслѣ, чтобы имъ не соотвѣтствовала объективная причина, то тогда, разумѣется, можно и отъ вторичныхъ качествъ дѣлать извѣстныя заключенія къ первичнымъ. Но Беркли полагаетъ, что субъективныя качества не имѣютъ объективной, матеріальной причины. А разъ это такъ, то ясно, что уничтожается всякое различіе между объективнымъ и субъективнымъ: все одинаково субъективно, какъ и объективно и обратно, т. е. наши ощущенія являются самими предметами, точно такъ, какъ и предметы суть лишь наши представленія.

Юмъ нисколько не сомнѣвается въ томъ, что Беркли въ данномъ вопросѣ стоитъ на правильной точкѣ зрѣнія, какъ онъ не сомнѣвается далѣе и въ томъ, что все наше познаніе сводится къ познанію нашихъ собственныхъ п р е д с т а в л е н і й, за предѣлы которыхъ намъ невозможно выйти. Если мы еще присовокупимъ то, что Юмъ называетъ великимъ „открытіемъ“ Беркли, т. е. ученіе послѣдняго о невозможности отвлеченныхъ понятій или общихъ представленій, то мы получимъ тѣ основные элементы, изъ которыхъ исходитъ Юмъ.

Несмотря на то, что по мнѣнію Юма, всѣ наши п р е д с т а в л е н і я суть н а ш и представленія, тѣмъ не менѣе Юмъ видитъ себя вынужденнымъ и въ сферѣ сознанія провести различіе между тѣми представленіями, которыя даны намъ въ самомъ процессѣ воспріятія и тѣми, которыя являются лишь отраженіями первыхъ. Не слѣдуетъ смѣшивать дѣленіе содержанія научнаго опыта на первичныя и вторичныя качества, какъ это дѣлаетъ Демокритъ, Галилей и проч. съ дѣленіемъ содержанія нашего сознанія Юмомъ на первичныя и вторичныя п р е д с т а в л е н і я. Въ первомъ случаѣ устанавливается объективная причина субъективныхъ качествъ. Матеріальный міръ существуетъ внѣ нашего сознанія, независимо отъ того, воспринимаемъ ли онъ субъектомъ или нѣтъ. Объективныя или первичныя качества, присущія са-

мимъ вещамъ, познаются нами адэкватно. Только субъективныя или вторичныя качества, вызванныя дѣйствіемъ все тѣхъ же объективныхъ, нуждаются въ субъектѣ для того, чтобы принять своеобразную форму, которая въ большой степени обусловливается и организаціей человѣка.

Совершенно другое значеніе имѣетъ дѣленіе содержанія нашего сознанія Юмомъ на первичныя и вторичныя представленія. Какъ первичныя, такъ и вторичныя представленія одинаково имѣютъ свое бытіе въ сознаніи, т. е. одинаково „субъективны“. Но и въ сферѣ субъективной представленія настолько различаются другъ отъ друга, что Юмъ считаетъ необходимымъ установить два класса или два ряда представленій, изъ которыхъ одинъ отличается отъ другого лишь большей яркостью, большей интенсивностью. Различіе между первыми и вторыми представленіями только, стало быть, „количественное“; качественно же они другъ отъ друга ничѣмъ не отличаются.

Эту основную мысль о равноцѣнности представленій Юмъ унаслѣдовалъ отъ Беркли. Сочиненія Юма сразу открываются анализомъ нашихъ представленій. Воспріятія (perception) или представленія составляютъ единственное содержаніе нашего сознанія, и Юмъ вовсе не задается вопросомъ, какъ и чѣмъ эти представленія вызываются въ нашемъ сознаніи Юмъ исходитъ изъ представленій, какъ непосредственнаго содержанія сознанія, не чувствуя необходимости сводить ихъ къ чему либо другому. Но въ самомъ непосредственно данномъ Юмъ находитъ извѣстные признаки, по которымъ онъ всю совокупность нашихъ переживаній дѣлитъ на impressions или впечатлѣнія и ideas или представленія. „Переживанія человѣческаго духа, говоритъ Юмъ, распадаются на два рода, которые я обозначаю, какъ впечатлѣнія (impressions) и представленія (ideas). Различіе между ними состоитъ въ степени силы и живости, съ которой они навязываются духу и вступаютъ въ сферу нашего мышленія или сознанія. Переживанія,

выступающія съ наибольшей интенсивностью и яркостью, мы называемъ впечатлѣніями. Этимъ именемъ я объединяю всѣ наши чувственныя ощущенія, аффекты и возбужденія чувствъ, какъ они представляются при первомъ ихъ выступленіи въ душѣ. Подъ представленіемъ я, наоборотъ, понимаю слабыя отраженія ихъ, какъ они выступаютъ въ нашемъ мышленіи и сужденіи". *). Впечатлѣнія — это, стало быть, непосредственно данныя воспріятія. Представленія же являются отраженіями впечатлѣній, блѣдными копіями первообразовъ Представленія покоятся, на впечатлѣніяхъ, которыми они вызываются и порождаются, т. е. впечатлѣнія суть причины представленій.

Опредѣленному впечатлѣнію необходимо должно соотвѣтствовать извѣстное представленіе; это значитъ, что все, что мы мыслимъ, должно быть дано предварительно, какъ впечатлѣніе. Во избѣжаніе недоразумѣній необходимо тутъ же замѣтить, что „впечатлѣніе" у Юма вовсе не означаетъ того, что обыкновенно привыкли понимать подъ этимъ понятіемъ, т. е. дѣйствіе внѣшняго предмета на наши органы чувствъ. Мы уже сказали выше, что Юмъ беретъ содержаніе сознанія, какъ таковое и анализируетъ его. Но въ результатѣ этого анализа оказывается, что не всѣ переживанія отличаются одинаковымъ характеромъ и что ихъ можно, соотвѣтственно интенсивности и яркости, съ которой они нами переживаются, раздѣлить на два класса: впечатлѣнія и представленія. Въ сферѣ самого сознанія Юмъ различаетъ, такъ сказать, два этажа, причемъ второй (представленія) имѣетъ своимъ базисомъ первый (впечатлѣнія). Нѣтъ представленія безъ впечатлѣнія, какъ нѣтъ впечатлѣнія безъ представленія. Все, что мы мыслимъ, стало быть, должно быть предварительно воспринимаемо или ощущаемо; съ другой стороны, всякому воспріятію необходимо соот

*) Hume „Traktat" etc. S. 9—10.

вѣтствуетъ представленіе, т. е. все, что составляетъ предметъ воспріятія, является также предметомъ мышленія.

То основное положеніе, которое мы считаемъ характернымъ для сенсуалистическаго феноменализма и которое гласитъ: предметъ есть совокупность ощущеній, и совокупность ощущеній есть предметъ,— это основное положеніе сенсуалистическаго феноменализма мы находимъ и у Юма. Мышленіе сводится съ точки зрѣнія Юма къ отраженію посредствомъ представленій непосредственно данныхъ впечатлѣній. Если же мы спросимъ Юма, откуда берутся впечатлѣнія, то на этотъ вопросъ у него одинъ отвѣтъ: они намъ непосредственно даны. Небезъинтересно привести слѣдующее замѣчаніе Юма, которое даетъ отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ. „Если подъ понятіемъ „врожденный" подразумѣвать нѣчто первоначальное и ни отъ какого предшествующаго впечатлѣнія не абстрагированное, то можно сказать, что всѣ наши впечатлѣнія намъ врождены, между тѣмъ какъ представленія намъ не прирождены *). Это,—въ высшей степени характерное для Юма и феноменалистовъ вообще разсужденіе. Если матеріалистъ объясняетъ происхожденіе впечатлѣній дѣйствіемъ внѣшняго предмета на наши органы чувствъ, то первоначальнымъ источникомъ нашихъ воспріятій онъ считаетъ существующій внѣ нашего сознанія матеріальный міръ. Съ точки зрѣнія матеріализма намъ не врождены ни впечатлѣнія, ни представленія, такъ какъ они порождены тѣмъ „первоначальнымъ", что называется внѣшнимъ міромъ. Такъ какъ матеріальная субстанція является тѣмъ „первоначальнымъ нѣчто", къ которому въ конечномъ счетѣ сводятся наши представленія, но которое, въ свою очередь, ни къ чему другому болѣе

*) Hume-Untersuchung über den menschlichen Verstand, нѣм. пер. 1902 г. стр. 25—26 прим. А.

„первоначальному“ сведено быть не можетъ, то матеріалистъ со своей стороны съ полнымъ правомъ можетъ сказать, что если подъ словомъ „врожденный“ понимать нѣчто первоначальное, т. е. ни отъ какой причины независимое, то такимъ первоначальнымъ нѣчто является м а т е р і я. Она представляетъ то „прирожденное“ міру и всему сущему „нѣчто“, которое необъяснимо ничѣмъ другимъ. Всѣ-же представленія и впечатлѣнія наши вызываются этимъ внѣшнимъ міромъ и, слѣдовательно, нами „п р і о б р ѣ т е н ы“.

Противорѣчиво, полагаетъ Юмъ вмѣстѣ съ Беркли, мыслить міръ, существующимъ внѣ насъ, по той простой причинѣ, что онъ представляетъ собою только совокупность ощущеній; ощущеніе же не можетъ имѣть бытіе внѣ субъекта о щ у щ а ю щ а г о Esse—percipi. Существовать значитъ быть воспринятымъ, а потому понятно, что если нѣтъ в о с п р и н и м а ю щ а г о с у б ъ е к т а, то нѣтъ и о б ъ е к т а в о с п р і я т і я. Безъ с у б ъ е к т а н ѣ т ъ о б ъ е к т а.

Мы видѣли, что въ ученіи Беркли принципомъ объективности и перманентности бытія является Б о г ъ. Божество должно „спасти“ міръ отъ индивидуальнаго и родового сознанія человѣка. Индивидуальное и коллективное сознаніе можетъ погибнуть, но міръ „спасенъ“, такъ какъ онъ продолжаетъ въ этомъ случаѣ существовать для Бога, какъ онъ существуетъ для него до возникновенія всякаго человѣческаго сознанія. Богъ, однимъ словомъ, „поддерживаетъ“ существованіе міра, онъ представляетъ принципъ объективности и закономѣрности его. Но мы также видѣли, что Богъ, какъ и всякое сознаніе вообще (въ томъ числѣ, разумѣется, и человѣческое) составляетъ въ ученіи Беркли чисто м е т а ф и з и ч е с к і й элементъ, между тѣмъ какъ феноменализмомъ абсолютно исключается всякій транссубъективный факторъ. „Послѣдовательности“ у Беркли хватаетъ лишь на борьбу съ матеріализмомъ. Какъ только онъ „покончилъ“ съ матеріализмомъ—покончилъ-ли онъ съ матеріализмомъ дѣйствительно—это во-

просъ особый—епископъ приступаетъ къ реставраціи спиритуализма при помощи тѣхъ-же... „отвлеченныхъ понятій“, которыя онъ отвергъ при рѣшеніи вопроса о существованіи матеріи. Система Беркли представляетъ, такимъ образомъ, смѣсь раціонализма и сенсуализма. Но каковы бы ни были противорѣчія, разъѣдающія „берклеизмъ“, субъективный идеализмъ все же находилъ свое ограниченіе въ незаконно введенномъ элементѣ—въ Богѣ. Постоянство, непрерывность, закономѣрность бытія гарантированы Богомъ.

Юмъ послѣдовательнѣе Беркли; онъ уже не дѣлаетъ тѣхъ грубыхъ логическихъ ошибокъ, которыя позволилъ себѣ „во имя Бога“ епископъ. Имманентная точка зрѣнія проводится имъ до конца. Но поскольку онъ развиваетъ феноменализмъ съ достойной похвалы логической послѣдовательностью, постольку же онъ самъ ведетъ его къ „самоотрицанію“. Послѣдовательность Юма обходится феноменализму слишкомъ дорого...

Изслѣдованіе способностей человѣческаго разсудка должно было имѣть своей цѣлью—установить границы и объемъ человѣческаго знанія, найти правильный и единственно научный методъ всякаго изслѣдованія, указать тѣ средства, при помощи которыхъ возможно было-бы достигнуть объективнаго познанія. Въ виду этого на первый планъ выдвинута была задача отдѣленія субъективныхъ отъ объективныхъ элементовъ познанія. Способенъ-ли феноменализмъ обосновать научный опытъ? Мы думаемъ, что нѣтъ. Правда, феноменалисты утверждаютъ, что ихъ точка зрѣнія является единственно научной, такъ какъ наукѣ чужда „метафизика“ и такъ какъ она имѣетъ дѣло только съ „феноменами“, съ „явленіями“ и проч. Но если вникнуть въ дѣло, то легко замѣтить, что всѣ такіе разговоры основаны на недоразумѣніи или на простомъ созвучіи словъ.

Естествознаніе дѣйствительно имѣетъ дѣло съ „феноменами“. Но при этомъ обыкновенно забываютъ, что „явленіе“,

въ смыслѣ естественно научномъ логически вовсе не тождественно съ „явленіемъ“ или „представленіемъ“ въ смыслѣ философскаго феноменализма. „Явленіе“ въ смыслѣ естественно-научномъ имѣетъ реальное, объективное бытіе, между тѣмъ какъ философскій феноменализмъ понимаетъ подъ „явленіемъ“ переживаніе субъекта—представленіе. Съ точки зрѣнія феноменализма міръ представляетъ совокупность „субъективныхъ“ „качествъ“, которыя, какъ таковыя, внѣ сознанія, независимо отъ субъекта не существуютъ. Если міръ, стало быть, есть лишь совокупность субъективныхъ качествъ, то очевидно, что съ отнятіемъ субъекта уничтожается и объектъ, т. е. міръ. Субъектъ является носителемъ бытія, сознаніе—дѣйствительнымъ „субъектомъ“ всѣхъ явленій, всего міра. Совокупность вещей, міръ, какъ совокупность представленій, есть абсолютное ничто, несомое моимъ сознаніемъ. Точка зрѣнія феноменализма представляетъ собою въ сущности не что иное, какъ стыдливый спиритуализмъ. Наука на такой „точкѣ зрѣнія никогда не стояла и стоять не могла, а потому толки о томъ, что феноменализмъ „единственно-научная точка зрѣнія“ ни на чемъ не основаны. Напротивъ того, наука всегда находилась въ самомъ тѣсномъ союзѣ съ „матеріалистической метафизикой“ или съ „метафизическимъ“ матеріализмомъ, выражаясь языкомъ противниковъ.

Если подъ „метафизикой“ понимать ученіе о трансубъективномъ, т. е. о томъ, что лежитъ по ту сторону сознанія и если подъ матеріей понимать тотъ „субъектъ“, тотъ „матеріалъ“, изъ котораго это „трансубъективное“ создано, то въ такомъ случаѣ мы стоимъ дѣйствительно на почвѣ „матеріалистической метафизики“. Но въ этомъ именно смыслѣ и вся наука всегда стояла и стоитъ на точкѣ зрѣнія „метафизическаго матеріализма“. Болѣе того, тѣ самые феноменалисты, которые съ пѣной у рта борются про-

тивъ матеріализма, сами становятся на точку зрѣнія послѣдняго, какъ только они дѣйствительно приступаютъ къ изслѣдованію „явленій“ природы. Въ философскомъ или гносеологическомъ „введеніи“ можно говорить сколько угодно о томъ, что все, вся совокупность вещей, весь міръ есть „явленіе“ но при изслѣдованіи „явленій“ природы феноменалистъ неизбѣжно долженъ поступать такъ, „*какъ будто*“ эти „феномены“ имѣютъ реальное, независимое отъ всякаго сознанія бытіе...

Возвратимся, однако, къ Юму.

2.

Вмѣстѣ съ источникомъ представленій данъ и *критерій* ихъ достовѣрности. Представленія, полагаетъ Юмъ, имѣютъ только тогда реальное и объективное значеніе, когда они соотвѣтствуютъ опредѣленному впечатлѣнію. „Категоріальныя формы“ (причинность, субстанціональность и проч.), разсуждаетъ Юмъ, не могутъ быть предметомъ впечатлѣнія или воспріятія, а что не можетъ быть предметомъ воспріятія,— того не существуетъ. Категоріальныя формы не могутъ, слѣдовательно, быть выведены изъ впечатлѣній, а потому они не имѣютъ объективнаго и реальнаго бытія.

Раціонализмъ видитъ въ *мышленіи* единственный источникъ познанія. Въ мышленіи даны тѣ абсолютныя *категоріи* и *формы*, отъ которыхъ абстрагируется все *содержаніе* бытія. Сенсуализмъ въ противоположность раціонализму исходитъ изъ чувственныхъ воспріятій, образующихъ *содержаніе* бытія; категоріальныя формы же, т. е. то, что вноситъ связь и закономѣрность въ природу, сенсуализмъ не въ состояніи „вывести“ изъ даннаго въ чувственныхъ воспріятіяхъ *содержанія* міра. Что „формы мышленія“ *нереальны*—было, такимъ образомъ, уже ясно высказано Берклеемъ и въ особенности Юмомъ, такъ что шагъ, сдѣланный Кантомъ, является логически послѣдовательнымъ съ точки зрѣнія преемственности

мысли и непрерывности умственнаго развитія. Категоріальныя формы *субъективны* и представляютъ априорныя функціи *разсудка*; *содержаніе міра объективно* и дано *чувствамъ* къ этому сводится попытка Канта сочетать раціонализмъ съ сенсуализмомъ. По мнѣнію Канта, содержаніе нашихъ чувствъ опредѣляется въ конечномъ счетѣ внѣшнимъ міромъ, вещью въ себѣ. И въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что содержаніе, матерія опыта *объективна*; между тѣмъ какъ съ точки зрѣнія феноменализма одинаково *субъективны*, какъ форма, такъ и содержаніе познанія въ виду отрицанія имъ внѣшняго міра. Разница между формой и содержаніемъ та, что послѣднее является предметомъ чувственнаго воспріятія, первая же предметомъ воспріятія, непосредственнаго ощущенія быть не можетъ. Поскольку сенсуалистическій феноменализмъ не въ силахъ съ точки зрѣнія своего основного гносеологическаго *принципа* обосновать категоріальныя формы, постольку онъ далѣе отрѣзываетъ себѣ всякую возможность *объективнаго* познанія — и вмѣстѣ съ тѣмъ самъ же подготовляетъ почву для *возрожденія раціонализма*.

„Все человѣческое познаніе заключается по Юму лишь въ томъ, замѣчаетъ Куно Фишеръ, что мы воспринимаемъ въ насъ извѣстныя впечатлѣнія. Гдѣ остается его (познанія) объективность? Что съ его необходимостью? И если человѣческое познаніе лишается этихъ двухъ признаковъ, то гдѣ остается самопознаніе?“ Мы уже говорили, что феноменализмъ ведетъ къ отрицанію всякой науки и всякаго познанія. Нѣтъ объективнаго познанія тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло *не съ вещами*, а *со своими впечатлѣніями* или переживаніями.

„Объективное“ совпадаетъ съ точки зрѣнія феноменализма съ субъективнымъ. Разъ „субъективность“ провозглашается критеріемъ объективности, человѣкъ—мѣрой вещей,—то это равносильно отрицанію всякаго критерія познанія, ибо въ этомъ случаѣ *объективнымъ предметомъ* познанія

являются наши-же представленія, т. е. „субъективное“, какъ съ другой стороны все „субъективное“, т. е. всякое представленіе является неизбѣжно предметомъ познанія. При такихъ условіяхъ очевидно, что критерію объективности вовсе не можетъ быть мѣста.

Наши представленія, заявляетъ Юмъ, доказываютъ свою истинность тѣмъ, что указываютъ впечатлѣнія, которыми они порождены. Но вѣдь эти впечатлѣнія суть тѣ-же представленія. Если-же это такъ, т. е. если въ конечномъ счетѣ мы всегда имѣемъ дѣло только съ непосредственно даннымъ, съ нашими же представленіями, то спрашивается, почему настоящей реальностью должны считаться представленія перваго рода—впечатлѣнія,—почему характеръ „объективности“ присущъ именно представленіямъ первичнымъ? То обстоятельство, что впечатлѣнія отличаются большей чувственной интенсивностью и яркостью не можетъ же, въ самомъ дѣлѣ, служить доказательствомъ ихъ истинности. Далѣе, гдѣ та грань, та степень чувственной интенсивности представленій, которая отдѣляетъ „объективное“ отъ субъективнаго? Гдѣ начинается „объективное“ и гдѣ кончается субъективное? На эти законные вопросы Юмъ отвѣта дать не можетъ по той простой причинѣ, что все субъективное съ точки зрѣнія феноменализма одинаково объективно и наоборотъ. Чтобы возможно было дѣйствительно установить критерій объективности и истинности, необходимо стать на почву матеріалистическаго реализма, такъ какъ между объективнымъ и субъективнымъ существуетъ различіе принципіальное, а не „количественное“. Какъ бы ярки и интенсивны наши впечатлѣнія ни были, очевидно, что представленіе или „впечатлѣніе“ предмета не способно создать предмета представленія или внечатлѣнія. Предметъ представленія долженъ обладать, кромѣ „представляемости“, еще особыми свойствами, чтобы дѣйствительно отличаться характеромъ реальности и объективности. По Юму же, „объективное“ и „субъективное“ бытіе и мышленіе—обнимаются высшимъ

единствомъ психологическимъ; они составляютъ субъективно-психологическія категоріи и потому именно въ предѣлахъ одного и того-же „феноменальнаго“ единства и возможенъ „переходъ количества въ качество“... Совокупность психическихъ переживаній, совокупность представленій опредѣленной интенсивности переходитъ въ „объективный“ предметъ, а предметъ въ свою очередь представляетъ совокупность субъективныхъ качествъ, сумму психическихъ переживаній. „Объективными“, стало быть, называются тѣ субъективныя переживанія, которыя отличаются интенсивностью и живостью опредѣленной степени. Но той высшей категоріей, которая объединяетъ какъ объективное, такъ и субъективное, является „психическое“ бытіе или „мышленіе“. Въ этомъ смыслѣ „объективное“ и „субъективное“ однородны.

Юмъ стремится доказать, что „пріоритетъ“, „первенство“ принадлежитъ не представленіямъ, а впечатлѣніямъ. Вопреки своей феноменалистической точкѣ зрѣнія, онъ считаетъ возможнымъ установить причинную связь между впечатлѣніями и представленіями не только въ смыслѣ „послѣдовательности“, но и въ смыслѣ реальной обусловленности. Зависимость-же представленій отъ впечатлѣній и „примать“ послѣднихъ передъ первыми, Юмъ выводитъ изъ опыта, изъ котораго видно, что „простыя впечатлѣнія всегда предшествуютъ соотвѣтствующимъ имъ представленіямъ“. „Чтобы вызвать въ ребенкѣ представленіе краснаго цвѣта или апельсина, представленіе сладкаго или горькаго, я показываю ему предметы съ этими свойствами или, другими словами, я вызываю въ немъ соотвѣтствующія впечатлѣнія; но я, напротивъ, не дѣлаю нелѣпой попытки вызвать впечатлѣнія тѣмъ, что я въ немъ бужу соотвѣтственныя представленія. Наши представленія не порождаютъ при ихъ первомъ возникновеніи соотвѣтствующихъ имъ впечатлѣній. Съ другой стороны, мы находимъ, что за впечатлѣніемъ—будь оно духовнаго или тѣ

лѣснаго содержанія—всякій разъ слѣдуетъ представленіе, которое съ нимъ сходно и отличается отъ него лишь степенью интенсивности и живости. Это постоянное существованіе сходныхъ между собою воспріятій есть, какъ только что было сказано, убѣдительное доказательство того, что одни являются причиной другихъ, а пріоритетъ впечатлѣній такое же убѣдительное доказательство, что впечатлѣнія суть причина нашихъ представленій, а не представленія—причина впечатлѣній“ *).

Прежде всего необходимо устранить одно недоразумѣніе. Юмъ говоритъ, что мысль никогда не можетъ быть причиной ощущенія. Это очень хорошо сказано. Чтобы получить извѣстныя представленія, необходимо предварительно „воспринимать“ предметъ. Это какъ будто сказано вполнѣ въ духѣ матеріалистическаго реализма. Въ самомъ дѣлѣ, если толковать Юма дословно, то мы получимъ слѣдующія стадіи познавательнаго процесса.

Идеи или представленія не могутъ вызвать никакихъ ощущеній или воспріятій. Мысль о предметѣ не можетъ же создать предмета мысли. Представленія вызываются исключительно впечатлѣніями. Впечатлѣнія-же, въ свою очередь, порождаются воспріятіемъ предмета. Чтобы вызвать въ ребенкѣ представленіе краснаго цвѣта, необходимо „представить“ ему предметъ, т. е. необходимо заставить предметъ дѣйствовать на чувственность ребенка.

Но читатель основательно ошибается, если приписываетъ Юму такой взглядъ на процессъ познанія. Вѣдь мы уже знаемъ, что первоначальнымъ даннымъ для субъекта является, съ точки зрѣнія Юма, впечатлѣніе, что впечатлѣніе не можетъ быть выведено изъ чего-либо болѣе первоначальнаго. Предметъ, вещь и проч.—это лишь абстракціи; реальнаго бытія они не имѣютъ; внѣ нашего сознанія они не су-

*) Hume „Traktat“ etc. стр. 14.

ществуютъ. А если это такъ, то какой смыслъ имѣютъ слова Юма о томъ, что ребенку необходимо представить предметъ, т. е. вызвать въ немъ посредствомъ предмета соотвѣтствующія свойствамъ послѣдняго впечатлѣнія съ цѣлью дать ему опредѣленныя представленія? Далѣе, какъ это возможно, чтобы слѣдствіе являлось одновременно своей собственной причиной? Вѣдь предметъ есть, по Юму, не что иное, какъ совокупность ощущеній, слѣдствіе нашей дѣятельности, а между тѣмъ, желая вызвать въ насъ ощущенія, Юмъ заставляетъ насъ воспринимать предметъ, т. е. превращаетъ послѣдній въ причину ощущеній. Если же, далѣе, внѣшній міръ не имѣетъ субстанціальнаго бытія, а является лишь моимъ представленіемъ или совокупностью моихъ ощущеній, то какъ я могу заставить „ребенка“, который, кстати, въ свою очередь есть лишь „феноменъ“, воспринимать мои ощущенія или представленія? Не внѣшній міръ вызываетъ въ насъ впечатлѣнія, а, наоборотъ, совокупность моихъ впечатлѣній, моихъ переживаній образуютъ внѣшній міръ. Если вы спросите Юма, что такое міръ самъ по себѣ, независимо отъ субъекта, то онъ вамъ отвѣтитъ, что такого міра, т. е. „вещи въ себѣ“, вовсе не существуетъ, такъ какъ все, что существуетъ, существуетъ лишь въ субъектѣ, какъ его переживаніе. Внѣ субъекта нѣтъ объекта. Познаніе есть, стало быть, не что иное, какъ самопознаніе. Все бытіе растворяется въ состояніяхъ сознанія, въ психическихъ переживаніяхъ. Юмъ— послѣдовательный психологистъ; въ качествѣ такового онъ одновременно проводитъ и точку зрѣнія, такъ называемаго, чистаго опыта.

„Чистый опытъ“ Юма радикально отличается отъ чистаго опыта Бэкона. У Юма міръ поглощается человѣческой психикой; психическія переживанія старательно очищаются отъ всякихъ объективно-физическихъ примѣсей, отъ всего того, что составляетъ абсолютно-реальный элементъ

міра. За устраненіемъ внѣшняго матеріальнаго міра остается міръ, какъ психическій феноменъ, какъ состояніе сознанія, такъ что опытъ получаетъ свое выраженіе въ терминахъ психологіи. Психологическій методъ составляетъ, такимъ образомъ, прямую противоположность матеріалистическаго метода изслѣдованія.

Матеріализмъ разсматриваетъ психическія переживанія, а вмѣстѣ съ послѣдними, и наши представленія, идеи и понятія, какъ продуктъ воздѣйствія внѣшняго міра на нашу „чувственность“. Съ измѣненіемъ окружающаго міра—въ соціально-политической жизни, съ измѣненіемъ учрежденій и общественныхъ отношеній—измѣняются и тѣ впечатлѣнія, которыя мы получаемъ отъ него; съ измѣненіемъ же впечатлѣній далѣе измѣняются и наши представленія, идеи и понятія. Такъ какъ критерій истинности приходится видѣть въ источникѣ представленій и воспріятій, то для матеріалиста можетъ существовать только объективное понятіе истины. Согласованность нашихъ представленій и идей съ внѣшнимъ міромъ, съ объективной дѣйствительностью — вотъ къ чему, въ конечномъ счетѣ сводится всякое истинное познаніе. Представленія и идеи могутъ претендовать на истинность только тогда, когда они соотвѣтствуютъ реальной дѣйствительности, „транссубъективному міру“. Только на такой матеріалистической теоріи познанія можетъ быть основана раціональная практика, ибо теорія есть объективная дѣйствительность, разсматриваемая съ точки зрѣнія всеобщихъ законовъ и имманентной закономѣрности; практика *) же имѣетъ дѣло съ той же дѣйствительностью, разсматриваемой подъ угломъ зрѣнія примѣненія этихъ всеобщихъ за-

* Разумѣется, „раціональная“ практика, а не эмпирически-анархическая.

коновъ. Планомѣрное примѣненіе на практикѣ теоретически установленныхъ обобщеній представляетъ пока рѣдкое явленіе. Наша современная „практика“ сводится къ „практическому анархизму“, но раціональная практическая дѣятельность должна была-бы имѣть своимъ базисомъ теоретическое познаніе объективныхъ законовъ. Это повело-бы къ тому, что наша жизнь протекала-бы подъ знакомъ планомѣрной организованности и сознательности. При наименьшей тратѣ силъ возможно было-бы достиженіе максимальныхъ результатовъ.

„Юмизмъ“ же представляетъ собою не что иное, какъ философію практическаго анархизма, философію современной практики. Онъ разсматриваетъ міръ, какъ совокупность разрозненныхъ явленій, слѣдующихъ другъ за другомъ во времени и сосуществующихъ рядомъ въ пространствѣ. „Юмизмъ“ не видитъ никакой внутренней, объективной связи между единичными явленіями; реальной, причинной зависимости онъ не признаетъ. Міръ есть совокупность явленій или представленій, психическій феноменъ. Единство и закономѣрность въ этотъ хаосъ вноситъ субъектъ, автономная дѣятельность индивидуума. Существуетъ какая то предустановленная гармонія *) между представленіями различныхъ субъектовъ... Торжество психологическаго метода означало бы радикальный переворотъ въ наукѣ. Но до сихъ поръ, однако, не смотря на всѣ усилія Беркли, Юма и новѣйшихъ психологистовъ научное изслѣдованіе продолжаетъ пользоваться матеріалистическимъ методомъ. Мы увидимъ ниже, что самъ Махъ вынужденъ признать, что понятіе „массы“ и „движенія“, (а съ ними, стало быть, физическаго явленія вообще) не могутъ быть представлены въ терминахъ психологіи (какъ психическія переживанія, какъ ощущенія).

Далѣе. Впечатлѣнія или ощущенія являются съ точки зрѣ-

*) Невольно вспоминается знаменитая теорія о гармоніи интересовъ...

нія психологизма первоначальнымъ даннымъ, не сводимымъ ни на что другое, болѣе первоначальное. Предметъ, вещь, однимъ словомъ, внѣшній міръ представляетъ нѣчто вторичное и производное въ сравненіи съ ощущеніями или воспріятіями. Стало быть, измѣненіе внѣшняго міра находится въ причинной зависимости отъ измѣненій нашихъ ощущеній и представленій. Не сознаніе опредѣляется бытіемъ, а бытіе опредѣляется сознаніемъ. Къ чему въ такомъ случаѣ сводится теоретическое изслѣдованіе съ одной и практическая дѣятельность съ другой стороны? Къ счастью, наука всегда проходила мимо этихъ стремленій философскаго феноменализма и субъективизма—превратить физическій міръ въ психическій феноменъ, въ субъективное переживаніе.

Локкъ выводитъ представленіе изъ „опыта“. Но самое понятіе „опыта“ не остается неподвижнымъ. Опытъ, понимаемый сначала въ объективно-матеріалистическомъ смыслѣ окрашивается англійскими эмпириками постепенно въ субъективный цвѣтъ. У Локка опытъ является источникомъ нашихъ переживаній и представленій. Но что понимается имъ подъ „опытомъ“? Локкъ утверждаетъ, что мы не можемъ выйти за предѣлы нашихъ ощущеній или представленій. Наряду съ этимъ, тотъ же Локкъ требуетъ, чтобы наши представленія находились въ соотвѣтствіи съ вещами, т. е. съ основой опыта. Съ одной стороны, стало быть, нѣтъ вовсе перехода отъ ощущеній къ предметамъ, отъ внутренняго міра къ внѣшнему; съ другой-же стороны такой переходъ, по мнѣнію Локка, долженъ быть совершенъ, такъ какъ истинность нашихъ представленій опредѣляется ихъ соотвѣтствіемъ внѣшнимъ предметамъ. Это противорѣчіе является слѣдствіемъ двоякаго пониманія „опыта“ (объективно-матеріалистическаго и субъективно-психологическаго). И именно поэтому мы и встрѣчаемся у Локка съ двумя понятіями истины: трансцендентнымъ и имманентнымъ. Одно-трансцендентное сводится къ соотвѣтствію представленій съ предметами; другое—имманентное за-

ключается въ правильномъ сочетаніи представленій, во взаимной ихъ согласованности.

„Опытъ“ у Юма носитъ уже чисто психологическій характеръ; чистый опытъ—это совокупность субъективныхъ переживаній. Все, что находится по ту сторону сознанія, представляетъ для насъ terra incognita, ибо, разъ нашему духу ничего, кромѣ воспріятій не дано и разъ представленія всегда возникаютъ изъ того, что уже прежде имѣло мѣсто въ духѣ, то отсюда слѣдуетъ, что намъ невозможно образовать представленіе чего-то такого, что было бы специфически отлично отъ представленій и впечатлѣній. Какъ бы интенсивно мы ни направляли наше вниманіе на міръ внѣ насъ, какъ бы мы силой воображенія ни устремлялись къ небу или крайнимъ предѣламъ вселенной, мы все-же никогда не сможемъ выйти хотя-бы на одинъ шагъ за предѣлы самихъ себя и т. д.“.*) Однимъ словомъ, мы всегда имѣемъ дѣло только со своими собственными представленіями, съ самими собою, со своей собственной психикой. Каждый индивидуумъ образуетъ самостоятельный міръ: существуетъ, стало-быть, столько же самостоятельныхъ міровъ, сколько индивидуумовъ. И несмотря на то, что между этими индивидуумами и мірами не можетъ существовать никакихъ реальныхъ точекъ соприкосновенія, такъ какъ они взаимно исключаются,—между ними, тѣмъ не менѣе, существуетъ г а р м о н і я, взаимная согласованность.**)...

Съ психологизмомъ и субъективизмомъ тѣсно связана точка зрѣнія „чистато опыта“ въ „имманентномъ“ толкованіи послѣдняго. Разъ нѣтъ субстанціальнаго міра, разъ міръ есть совокупность представленій, то „опытъ“ исчерпывается психическимъ содержаніемъ субъекта. Но содержаніемъ нашего сознанія являются только е д и н и ч н ы я впечатлѣнія или ощущенія, лишенныя всякой реальной связи, существую-

*) Hume-Traktat etc. S. 91—92.

**) Вспомните, читатель, ученіе Лейбница о монадахъ.

щія лишь рядомъ въ пространствѣ и слѣдующія другъ за другомъ во времени. Такова точка зрѣнія „гносеологическаго“ импрессіонизма.

Возрожденіе въ наше время теоретико-познавательнаго импрессіонизма совпадаетъ съ оживленіемъ импрессіонистскаго движенія въ области литературы и искусства. Міръ представляется съ точки зрѣнія „импрессіонизма“ своеобразнымъ калейдоскопомъ: все безпрерывно течетъ и измѣняется, нѣтъ даже относительнаго покоя. Лихорадочное безпокойство и безпрестанныя пертурбаціи, составляющія особенность современной культуры, недаютъ человѣку возможности сосредоточиться; онъ какъ бы скользитъ по поверхности жизни и, обратно, разнообразныя явленія міра „скользятъ“ по поверхности человѣческой увственности. Человѣкъ схватываетъ только поверхность явленій, а не ихъ внутреннюю причинную связь. Вѣчная суетливость современнаго человѣка, интенсивность жизни, заключающаяся, между прочимъ, и въ „сгущеніи“ времени и пространства—все это чрезмѣрно обременяетъ психо-физическую организацію человѣка, вызывая усиленное напряженіе нервовъ. Человѣкъ переживаетъ теперь въ единицу времени больше, чѣмъ когда бы то ни было раньше. Масса впечатлѣній, получаемыхъ нами вслѣдствіе ускореннаго темпа жизни, постоянное ихъ вытѣсненіе новыми,—все это затрудняетъ процессъ ассимиляціи, усвоенія ихъ. Все скользитъ мимо насъ съ необыкновенной быстротой и единственное, что отъ всего этого остается—это какіе то обрывки впечатлѣній. Предметъ, вызвавшій данное впечатлѣніе, ускользаетъ отъ нашего вниманія; въ памяти остаются лишь единичныя качества или ощущенія, которыя, въ свою очередь, быстро „стираются“. Этотъ „импрессіонизмъ“ возводится въ теоретическій принципъ. Теоретико-познавательный импрессіонизмъ и импрессіонистское теченіе въ литературѣ и искусствѣ обусловливается, стало быть, отчасти ускореніемъ темпа соціальной жизни и объясняется относительной неприспособленностью человѣка или

извѣстныхъ общественныхъ группъ къ новымъ измѣнившимся условіямъ жизни...

Ощущеніе или переживаніе субъекта становится съ этой точки зрѣнія источникомъ и критеріемъ достовѣрности: „субъективность“ мѣриломъ „объективности“. Объективно-реальное, бытіе устраняется. Единственное, что остается, это впечатлѣнія, непосредственныя переживанія субъекта, на почвѣ которыхъ возникаютъ наши представленія и идеи. Чистый психологизмъ Юма не знаетъ иного понятія истины, кромѣ имманентнаго. Истина сводится къ взаимной согласованности представленій. Не можетъ быть никакой рѣчи о какомъ бы то ни было соотвѣтствіи представленій внѣшнему міру, внѣшнимъ предметамъ, ибо представленіе или воспріятіе наше и есть самый предметъ. Субъективизмъ и психологизмъ не могутъ дать намъ критерія объективности и истинности представленій. То, что у Локка обнимается однимъ понятіемъ idea, то у Юма дифференцируется на впечатлѣнія (impressions) и представленія (ideas). „Всѣ наши представленія или болѣе слабыя ощущенія, - говоритъ Юмъ, суть копіи нашихъ впечатлѣній или болѣе интенсивныхъ ощущеній“*). Впечатлѣнія, стало быть, суть тѣ же „ощущенія“, что и представленія. Въ этомъ смыслѣ впечатлѣнія и представленія объединяются общимъ терминомъ, общимъ понятіемъ perceptions (воспріятіе – непосредственное переживаніе). Юмъ сильно напираетъ на то, что представленія производятся и всецѣло опредѣляются впечатлѣніями. Но если мы вспомнимъ, что какъ представленія, такъ и впечатлѣнія суть тѣ же ощущенія, то это положеніе сведется къ пустой тавтологіи: ощущенія обусловливаются ощущеніями. Чѣмъ наши ощущенія, а вмѣстѣ съ ними и наши представленія и

*) Hume-Eine Untersuchung über den menschlich. Verstand стр. 2?

идеи въ дѣйствительности опредѣляются—этого Юмъ сказать не можетъ, такъ какъ первоначальнымъ даннымъ съ его точки зрѣнія и являются ощущенія.

Юмъ дѣлитъ какъ представленія, такъ и впечатлѣнія на простыя и сложныя. „Простыя воспріятія или простыя впечатлѣнія и представленія суть такія, которыя не могутъ быть разложимы и различны; сложныя, наоборотъ, разлагаются на части. Хотя опредѣленный цвѣтъ, вкусъ и запахъ представляютъ такія свойства, которыя объединяются даннымъ яблокомъ, но тѣмъ не менѣе легко замѣтить, что эти свойства не тожественны и что они различаются другъ отъ друга *). Послѣ такого разграниченія между простыми и сложными впечатлѣніями Юмъ приходитъ къ заключенію, что установленное имъ положеніе, согласно которому представленія соотвѣтствуютъ порождающимъ ихъ впечатлѣніямъ, подлежитъ извѣстному ограниченію, такъ какъ многимъ сложнымъ представленіямъ вовсе не предшествуютъ сложныя впечатлѣнія и, наоборотъ, многимъ сложнымъ впечатлѣніямъ не соотвѣтствуютъ точныя копіи ихъ въ сферѣ представленій. Мы замѣчаемъ, что между сложными воспріятіями и сложными представленіями существуетъ большое сходство, но невѣрно будто между ними существуетъ полное соотвѣтствіе. Такое соотвѣтствіе можетъ быть установлено только въ отношеніи простыхъ воспріятій или впечатлѣній. Каждому простому представленію необходимо соотвѣтствуетъ простое впечатлѣніе и наоборотъ; міръ существуетъ дважды: одинъ разъ въ формѣ впечатлѣнія, другой разъ въ формѣ представленія. Но разница между впечатлѣніемъ краснаго цвѣта, напримѣръ, получаемымъ мною при непосредственномъ воспріятіи солнца, и представленіемъ краснаго цвѣта—при отсутствіи непосредственнаго воспріятія даннаго предмета — въ нашемъ случаѣ—солнца—заключается лишь въ степени интенсивности

*) Hume—Traktat etc., стр. 11.

нашего переживанія, но не въ отношеніи ихъ природы или качества.

Познаніе возникаетъ на почвѣ опыта. „Опытъ“ же даетъ намъ единичныя впечатлѣнія или представленія. Процессъ познанія заключается не въ констатированіи наличности единичныхъ представленій, а въ раскрытіи той связи, которая существуетъ между представленіями. Съ точки зрѣнія матеріалистическаго реализма возможно объективное познаніе; оно заключается въ вѣрномъ отображеніи дѣйствительности: порядокъ и связь идей или представленій опредѣляется порядкомъ и связью вещей, какъ выражается Спиноза.

Иначе обстоитъ дѣло у Юма. Для него вовсе не существуетъ міра вещей. Опытъ исчерпывается, какъ сказано, непосредственно данными, единичными впечатлѣніями или представленіями. Для него нѣтъ объективнаго критерія познанія въ виду отрицанія имъ внѣшняго міра. Истинное познаніе сводится къ „правильному“ сочетанію нашихъ представленій. Очевидно, что за отсутствіемъ объективно-реальнаго міра и за отрицаніемъ всякой реальной связи вещей принципомъ связи и закономѣрности можетъ быть только субъектъ. Нашъ духъ обладаетъ способностью свободно и по своему усмотрѣнію формировать міръ. Воображеніе наше связываетъ представленія на основаніи сходства, временной и пространственной связи и причиннаго отношенія. Одно представленіе „влечетъ“ за собою другое въ силу того или другого закона ассоціаціи. Мы не знаемъ причинъ, лежащихъ въ основѣ взаимнаго „притяженія“ представленій. Эти причины заложены въ первоначальной природѣ человѣка, его психикѣ, намъ-же извѣстны лишь дѣйствія этихъ причинъ.

Однимъ изъ слѣдствій этой связи представленій въ силу законовъ ассоціаціи являются сложныя представленія, возникающія изъ простыхъ или элементарныхъ. Эти сложныя представленія дѣлятся Юмомъ на модусы, отношенія и субстанціи.

Ассоціація *) представленій совершается воображеніемъ въ силу привычки. Эта привычная связь представленій не отличается, разумѣется, необходимостью и объективностью. Воображеніе комбинируетъ представленія въ зависимости отъ тѣхъ или иныхъ „субъективно-психическихъ“ условій. Этой связи представленій присуща извѣстная „принудительность“, но не реальная и не безусловно объективная.

Итакъ, сложныя представленія образуются путемъ сочетанія субъектомъ простыхъ представленій. Изъ сложныхъ представленій особаго вниманія заслуживаютъ субстанціи. Понятіе субстанціи есть продолженіе развитія понятія вещи. Съ точки зрѣнія матеріализма „вещь“ имѣетъ объективную реальность. Вещи присущи извѣстныя объективныя свойства, которыя „отражаются“ опредѣленнымъ образомъ въ нашемъ сознаніи. Внѣ нашего сознанія, независимо отъ субъективныхъ качествъ, существуетъ „матерія“, какъ причина этихъ качествъ, какъ объективный субстратъ ихъ. И этотъ объективный субстратъ или субъектъ качествъ вещи мы и называемъ матеріальной субстанціей.

Локкъ понимаетъ подъ вещью совокупность простыхъ идей, мыслимыхъ нами объединенными въ одномъ субъектѣ. Это „нѣчто“, къ которому относятся всѣ простыя представленія и которое является носителемъ послѣднихъ, Локкъ считаетъ субстанціей; простыя представленія суть, такимъ образомъ, не что иное, какъ акциденціи этого субъекта.

Интересно было-бы прослѣдить развитіе и значеніе понятія субстанціи въ различныхъ философскихъ системахъ, но мы, разумѣется, вынуждены сейчасъ отказаться отъ этого. Съ насъ будетъ достаточно пока отмѣтить въ какой связи на-

*) Необходимо оговориться, что наша критика направлена не противъ „ассоціаціонной психологіи“, а противъ „ассоціаціонной гносеологіи“.

ходится проблема субстанціальности съ основнымъ принципомъ сенсуалистическаго феноменализма, гласящимъ: все, что существуетъ, дано въ непосредственномъ опытѣ и, стало быть, познаваемо; все, что дано въ „опытѣ", въ чувственномъ воспріятіи, то существуетъ.

Раціонализмъ выводилъ, какъ мы уже отмѣтили, содержаніе бытія изъ его формъ или первоначальныхъ идей, понятій, категорій. Опредѣленія мышленія разсматривались, какъ реальныя опредѣленія вещей. Въ первомъ, т. е. въ мышленіи разъ навсегда дана сущность вещей. Наличностью понятія въ мышленіи гарантируется наличность его въ объективномъ бытіи. На этомъ основаніи раціоналистическая метафизика или метафизическій раціонализмъ считаетъ возможнымъ познаніе субстанціи наряду съ акциденціями помощью чистаго мышленія. Раціоналистъ не нуждается въ чувственномъ воспріятіи для того, чтобы утверждать бытіе и познаваемость субстанціи, такъ какъ для него реально и познаваемо все то, что дано въ понятіи или идеѣ.

Съ точки зрѣнія сенсуализма источникомъ и критеріемъ реальности является чувственное воспріятіе. Согласно основному принципу сенсуализма, субстанція имѣетъ реальное бытіе, если она дана въ чувственномъ воспріятіи. И если Локкъ вопросъ о реальности и познаваемости субстанціи рѣшаетъ въ томъ смыслѣ, что послѣдняя имѣетъ реальность но, только непознаваема, то ясно, что онъ противорѣчитъ самому себѣ. Точно также поступаетъ Кантъ и по отношенію къ „вещи въ себѣ". Онъ въ одно и то же время утверждаетъ ея бытіе и ея непознаваемость: она существуетъ, но недоступна нашему познанію. Субстанція непознаваема, а потому „Непознаваемое" есть субстанція.*) Слѣдствіемъ такой постановки вопроса Локкомъ является и другое противорѣчивое положеніе: внѣшній міръ существуетъ; наши представленія

*) Ср. также „Непознаваемое" Спенсера.

не только порождаются этимъ внѣшнимъ міромъ, но необходимо должны ему соотвѣтствовать; однако-же выйти за предѣлы ощущеній или представленій невозможно.

Юмъ стремится устранить эти противорѣчія; но это возможно лишь за счетъ реалистически-матеріалистическаго момента, полагаетъ онъ. Юмъ переходитъ къ послѣдовательному феноменализму, съ точки зрѣнія котораго все бытіе растворяется въ чувственныхъ воспріятіяхъ, а субстанція является лишь субъективнымъ представленіемъ. Философы думаютъ очевидно, аргументируетъ Юмъ, что мы имѣемъ ясное представленіе о субстанціи. Но въ такомъ случаѣ они должны быть въ состояніи указать, какое впечатлѣніе лежитъ въ основаніи представленія субстанціи. Если это представленіе субстанціи доставляется намъ нашими чувствами, то какими именно чувствами и какимъ именно способомъ, спрашиваетъ Юмъ. Воспріятіе, доставляемое глазомъ, даетъ ощущеніе цвѣта, то, что мы воспринимаемъ ухомъ есть звукъ и т. д. Но вѣдь никто, говоритъ Юмъ, не станетъ утверждать, что субстанція есть цвѣтъ, тонъ, вкусъ. Представленіе субстанціи, стало быть, не имѣетъ своимъ основаніемъ самостоятельнаго впечатлѣнія. Оно есть не что иное, какъ совокупность простыхъ представленій, связанныхъ или объединенныхъ воображеніемъ въ одно цѣлое. Мы уже говорили, что философскій анализъ понятія вещи ведетъ къ понятію субстанціи. Вещь-же сводится, по Юму, къ суммѣ чувственно воспринимаемыхъ качествъ. А такъ какъ чувственныя воспріятія существуютъ лишь въ субъектѣ, то нѣтъ вещей внѣ субъекта: вещь—совокупность чувственныхъ воспріятій; совокупность-же чувственныхъ воспріятій, въ свою очередь, составляетъ вещь.

3.

Всякому представленію соотвѣтствуетъ опредѣленное впечатлѣніе. Только въ томъ случаѣ, когда представленіе имѣетъ

своимъ основаніемъ впечатлѣніе, оно (представленіе) можетъ претендовать на реальное значеніе. „Субстанція“ въ чувственномъ воспріятіи не дана; стало быть, она не имѣетъ никакого реальнаго значенія.

Способны-ли мы воспринимать матеріальную субстанцію? На этотъ вопросъ Юмъ отвѣчаетъ, что впечатлѣнія—это только чувственныя качества, состояніе нашего сознанія, между тѣмъ, какъ субстанція по самому понятію своему имѣетъ безусловную реальность. Съ устраненіемъ чувственныхъ качествъ, психическихъ переживаній, устраняется сама вещь и то, что лежитъ якобы въ основаніи вещи—субстанція.

Матеріализмъ кладетъ въ основу чувственныхъ качествъ матерію; ею вызываются и обуславливаются наши впечатлѣнія и представленія. Отнимите эту реальную основу бытія—матеріальную субстанцію— и отъ міра, а стало быть, и отъ нашихъ чувственныхъ состояній ничего не остается.

Юмъ же, вмѣстѣ съ Берклеемъ, утверждаетъ, что какъ вещь, такъ и субстанція составляютъ только сумму чувственныхъ воспріятій или ощущеній и что съ устраненіемъ чувственныхъ качествъ или представленій субъекта устраняется и вещь и субстанція.

Субстанція не имѣетъ самостоятельнаго существованія, отличнаго отъ комплекса качествъ. Она не находится гдѣ-то „позади“ или внѣ самихъ вещей, подобно Платоновскимъ идеямъ. Комплексъ качествъ данъ намъ, какъ единство, которое не существуетъ отдѣльно отъ объективныхъ качествъ вещей. Но, съ другой стороны, и качества вещей не существуютъ внѣ и независимо отъ этого реальнаго единства. Свойство вещи—это продуктъ абстракціи, такъ какъ оно, какъ таковое, какъ самостоятельная реальность, вовсе не существуетъ въ дѣйствительности. Предметъ, вещь, представляетъ въ сущности то „первичное“, къ чему мы относимъ качества или свойства; предметъ, т. е, въ конечномъ счетѣ матерія, и является субъектомъ этихъ качествъ и свойствъ. Качества или свойства

вещей имѣютъ объективное значеніе: качества „субстанціальны“, субстанція „качественна“, т. е. качества имѣютъ реальное бытіе, субстанція, путемъ количественныхъ измѣненій, порождаетъ объективныя свойства, разнообразныя качества. Субстанція не можетъ быть, слѣдовательно, воспринимаема, какъ нѣчто самостоятельное, по той простой причинѣ, что все воспринимаемое, все „качественное“ субстанціально, какъ, наоборотъ все субстанціальное обнаруживается въ качествахъ. „Субстанція“ не существуетъ внѣ „акциденцій“; акциденціи не существуютъ внѣ и независимо отъ „субстанціи“. Юмъ отрицаетъ существованіе субстанціальнаго элемента, такъ какъ „вещь“ растворяется въ суммѣ качествъ. Свойства или качества вещей познаются нами посредствомъ воспріятій, разсуждаетъ Юмъ, а потому воспріятія и суть качества. Но воспріятія или ощущенія существуютъ лишь въ субъектѣ; слѣдовательно, качества вещей субъективны, „феноменальны“. Внѣ насъ нѣтъ, стало быть, никакого субстанціальнаго элемента—реальнаго субстрата вещей. Единство и устойчивость вещи не объективно-реальны, а субъективно-феноменальны. Тѣло представляетъ совокупность воспріятій. Но предметъ или тѣло, какъ воспріятіе или представленіе, существуетъ лишь въ субъектѣ и лишь до тѣхъ поръ, пока они имъ воспринимаются, перцепируются. Наши воспріятія вызываются и опредѣляются не внѣшними тѣлами, а, наоборотъ, внѣшній міръ вызывается нашими воспріятіями. Вещь есть продуктъ, результатъ нашихъ переживаній или ощущеній....

Наши идеи или представленія имѣютъ своей причиной воспріятія, за предѣлы которыхъ выйти невозможно. Объективно-реальный міръ намъ недоступенъ даже въ томъ случаѣ, если онъ существуетъ... Сознаніе остается всегда въ предѣлахъ представленій, вызванныхъ воспріятіями. Разъ субстанція не можетъ быть выведена изъ впечатлѣній или воспріятій, то она не можетъ также стать предметомъ познанія. Субстанція—это только связка простыхъ единичныхъ представленій.

Эти простыя единичныя представленія объединяются нами въ одно цѣлое въ силу ассоціаціи.... Но нѣтъ никакого реальнаго субстрата внѣ насъ. Субстанція представляетъ принципъ связи простыхъ качествъ или представленій, въ этомъ смыслѣ она является психическимъ феноменомъ и не имѣетъ реальнаго значенія. Мы привыкли соединять различныя впечатлѣнія опредѣленнымъ образомъ, отчего и возникаетъ постепенно понятіе необходимаго сосуществованія и послѣдовательности представленій, понятіе необходимой связи ихъ. Рѣчь идетъ, такимъ образомъ, у Юма не о реальной связи явленій внѣ насъ, а о психическомъ принужденіи связывать представленія опредѣленнымъ образомъ въ насъ самихъ, въ сознаніи.

Понятіе субстанціи, полагаетъ далѣе Юмъ, привносится субъектомъ къ постоянному сочетанію свойствъ вещей. Юмъ придерживается того мнѣнія, что „представленіе тѣла есть не что иное, какъ созданное нашимъ духомъ соединеніе представленій различныхъ самостоятельныхъ чувственныхъ качествъ, составляющихъ объектъ и обнаруживающихъ постоянную взаимную связь.“ *) Но хотя эти качества и являются самостоятельными объектами нашего сознанія, „тѣмъ не менѣе мы разсматриваемъ всякій разъ то цѣлое, которое они составляютъ, какъ единство и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ нѣчто такое, что вопреки весьма существеннымъ измѣненіямъ остается тѣмъ же“, т. е. относительно устойчивымъ и неизмѣннымъ. **)

Итакъ, съ одной стороны „вещь“ представляетъ собою соединеніе многихъ качествъ, съ другой-же, — она является единствомъ, исключающимъ множественность качествъ. То—же самое противорѣчіе мы видимъ и въ вопросѣ объ измѣнчивости явленій и ихъ „тожде-

*) Hume—Traktat etc., стр. 288.
**) Hume— тамъ же.

ственности". Очевидно, что измѣнчивость вещи находится въ противорѣчіи съ ея идентичностью. Какъ-же разрѣшается это противорѣчіе Юмомъ?

Одна и та-же вещь можетъ сочетать въ себѣ различныя качества; при измѣненіи вещи эти качества вытѣсняются и замѣняются другими. Они такъ тѣсно связаны между собою, что мы легко переходимъ отъ однихъ къ другимъ и вовсе не замѣчаемъ процесса измѣненій, происходящихъ въ данной вещи. Этимъ именно обстоятельствомъ и обусловливается то, что мы данную вещь принимаемъ за нѣчто неизмѣнное. Въ особенности это происходитъ тогда, когда мы наблюдаемъ непрерывныя измѣненія въ непосредственно слѣдующіе другъ за другомъ послѣдовательные моменты времени. Но если мы сравнимъ объектъ, или вѣрнѣе присущія данному объекту свойства въ два различныхъ момента времени, отдѣленные другъ отъ друга извѣстнымъ промежуткомъ, то измѣненія, которыя оставались незамѣченными прежде, когда мы совершали постепенный и послѣдовательный переходъ отъ однихъ качествъ къ другимъ или отъ одного состоянія къ другому, покажутся намъ теперь очень значительными. Этимъ нарушается „тожественность" объекта...

Такимъ образомъ, разсуждаетъ Юмъ, возникаетъ въ нашемъ пониманіи рядъ противорѣчій, поскольку мы разсматриваемъ предметъ съ различныхъ точекъ зрѣнія, т. е. такъ, что мы то сравниваемъ непосредственно слѣдующіе другъ за другомъ, то отдѣленные другъ отъ друга извѣстнымъ промежуткомъ—моменты времени. Когда мы наблюдаемъ предметъ непрерывно въ его послѣдовательныхъ измѣненіяхъ, то безпрепятственный ходъ дѣятельности разсудка побуждаетъ насъ приписывать послѣдовательности тожество, такъ какъ духъ дѣйствуетъ подобнымъ же образомъ, когда мы разсматриваемъ неизмѣняющійся предметъ. Когда же мы, напротивъ, обратимъ вниманіе на состояніе предмета послѣ того, какъ онъ испыталъ значительное измѣненіе, то мы замѣтимъ,

что дѣятельность представленія совершается скачками; мы молучаемъ соотвѣтственно этому представленіе различія. Для того чтобы примирить эти взаимнопротиворѣчащія мысли, наше воображеніе склонно выдумать нѣчто неизвѣстное и невидимое, что во всѣхъ этихъ измѣненіяхъ остается одинаковымъ, тожественнымъ; это непостижимое нѣчто оно называетъ субстанціей или первоначальной и первой матеріей.“*)

Итакъ, реальнаго субстрата вещей не существуетъ. Разъ это такъ, то единство и устойчивость предметовъ также составляютъ лишь категоріи, феноменально-субъективныя“, т. е. мыслимыя, но не реально объективныя. Мы подчеркиваемъ„ мыслимыя“, что бы тѣмъ отмѣтить, насколько близко Юмъ подходитъ къ Кантовскому рѣшенію, вопроса, насколько Юмъ подготовляетъ условія, необходимыя для возникновенія новаго принципа познанія — трансцендентальнаго идеализма.

Къ чему-же привела точка зрѣнія Юма? Въ качествѣ послѣдовательнаго психологиста Юмъ допускаетъ лишь существованіе психическихъ элементовъ или феноменовъ. И именно потому, что Юмъ отрицаетъ реальную основу этихъ психическихъ элементовъ бытія, что онъ не признаетъ реальнаго единства за объектами, онъ вынужденъ перенести это „единство“ и „субстратъ“ вещей въ сознаніе, въ воображеніе субъекта. Вѣдь мыслимый субстратъ, мыслимая воображеніемъ субстанція не создаетъ еще реальнаго условія единства качествъ и устойчивости вещей.

Неужели сосуществованіе опредѣленной совокупности качествъ поддерживается воображеніемъ и только? Но вѣдь сами феноменалисты признаютъ принудительность опредѣленной связи, а это значитъ — независимость даннаго соотношенія качествъ отъ субъекта и отъ его воображенія.

*) Hume—Traktat etc., s. 289—290

Стало быть, основа, базисъ единства и устойчиваго сосуществованія качествъ находится за предѣлами сознанія....

Все содержаніе сознанія дѣлится, какъ намъ извѣстно, на впечатлѣнія и представленія. Представленія являются точными копіями впечатлѣній. Отношенія и связь представленій составляютъ предметъ математики. Положенія математики, полагаетъ далѣе Юмъ, могутъ быть установлены дѣятельностью чистаго мышленія, такъ какъ они не находятся въ зависимости отъ „бытія“:

Второй предметъ познанія образуютъ „факты“. Что же такое, однако, фактъ? По Юму міръ только мыслится существующимъ внѣ сознанія. На самомъ-же дѣлѣ онъ существуетъ лишь въ насъ самихъ, такъ какъ воспріятіе впечатлѣнія и представленія не могутъ существовать внѣ субъекта, независимо отъ какого-нибудь сознанія.

Юмъ изслѣдуетъ представленіе бытія. Подъ бытіемъ Юмъ понимаетъ только наличное содержаніе сознанія. Въ такомъ случаѣ, очевидно, что „мы не имѣемъ никакихъ впечатлѣній... и никакихъ представленій..., которыя не мыслились-бы нами, какъ существующія“. *) И далѣе. Такъ какъ мы не можемъ вспомнить ни одного представленія или впечатлѣнія, которому мы не приписывали бы качества бытія, то представленіе бытія должно имѣть своимъ источникомъ или самостоятельное впечатлѣніе, связанное съ каждымъ воспріятіемъ или предметомъ нашего представленія, или же оно должно быть тожественно съ представленіемъ воспріятія и предмета. **)

Отсюда мы видимъ, что Юмъ не дѣлаетъ вовсе никакого различія между представленіемъ предмета и пред-

*) Hume—Traktat etc., стр. 89—90.

**) Hume Traktat etc., стр. 90.

методомъ представленія, что бытіе представленій въ сознаніи отожествляется имъ съ бытіемъ предметовъ внѣ сознанія. Но если это такъ, то устраняется всякій критерій объективности и истинности: всякое воспріятіе объявляется предметомъ... Для Юма не существуетъ вовсе объективно-реальнаго бытія, такъ какъ „психическое бытіе“ есть единственная форма существованія вообще.

Раціоналисты выводили бытіе изъ мышленія. Они догматически приписывали всякому логическому понятію онтологическое бытіе. Психологистъ Юмъ объявляетъ всякое „психологическое бытіе“ (бытіе въ сознаніи) дѣйствительнымъ и единственно-реальнымъ бытіемъ. Разница между раціоналистами, реалистами и Юмомъ та, что первые, провозглашая источникомъ сознанія мышленіе, все-же признаютъ существованіе внѣшняго міра, между тѣмъ какъ Юмъ и самый внѣшній міръ превращаетъ въ субъективно-психическій феноменъ, въ мыслимый только предметъ. Раціоналисты „объективируютъ“ все субъективное, все мыслимое; Юмъ „субъективируетъ все объективное, все „сущее“. Очевидно, что общая почва, на которой стоятъ раціоналисты и психологисты—это догматическое отожествленіе мыслимаго съ сущимъ, это признаніе дѣйствительнымъ бытіемъ въ одномъ случаѣ логическаго понятія, въ другомъ—психическаго содержанія, т. е. представленія. Содержаніе сознанія—исходная точка, единственный источникъ познанія и критерій объективности, какъ для раціоналистовъ, такъ и для психологистовъ... „Всякій предметъ, который является объектомъ сознанія, необходимо долженъ существовать *) такъ какъ „быть“, существовать именно и значитъ быть предметомъ переживанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ получается какой-то чудовищный и своеобразный само-

*) Hume—Traktat etc., стр. 91.

обманъ, состоящій въ томъ, что бытіе имманентное мыслится нами какъ трансцендентное или объективное...

Воспріятія или представленія суть предметы, которые мы мыслимъ существующими внѣ насъ. Разъ нашему сознанію ничего другого, кромѣ представленій, не дано, и разъ наши представленія имѣютъ своей основой то, что предварительно имѣло уже мѣсто въ сознаніи, то отсюда слѣдуетъ, что невозможно образованіе представленія чего-то такого, что было бы специфически отличнымъ отъ впечатлѣній и представленій. „Въ общемъ, говоритъ Юмъ, мы вовсе, конечно, не предполагаемъ, что внѣшніе объекты специфически отличны отъ нашихъ воспріятій..“ *)

Почему-же мы, однако, одно „содержаніе сознанія“ объявляетъ субъективной иллюзіей, а другому приписываемъ значеніе „факта“, „объективной истины“? Посмотримъ, какъ Юмъ выходитъ изъ этого затрудненія.

Намъ даны лишь представленія, составляющія своего рода „globus intellektualis“, которымъ исчерпывается всякое бытіе вообще. За предѣлы этого міра сознанія мы выйти не можемъ. Если это такъ, то очевидно, что подобно тому какъ представленіе бытія—эта высшая и всеобъемлющая категорія—ничего существеннаго къ вещи или къ суммѣ качествъ, образующихъ вещь прибавить не можетъ, такъ и представленіе внѣшняго міра ничего существеннаго не привноситъ къ совокупности переживаній или къ содержанію сознанія, такъ какъ, по мнѣнію Юма, вмѣстѣ съ непосредственнымъ переживаніемъ извѣстнаго содержанія сознанія дано и представленіе объективности его бытія. Существованіе тѣлъ мы всегда при всѣхъ нашихъ сужденіяхъ необходимо должны предполагать. Мы вынуждены «вѣрить» въ существованіе внѣшняго міра. Что мы дѣйствительно „вѣримъ“, что внѣ насъ существуетъ міръ, объ этомъ вовсе не можетъ быть спора.

*) Hume—Traktat etc., стр. 92.

Вполнѣ справедливо говоритъ Плехановъ, что „точка зрѣнія Юма осуждаетъ мысль на полную неподвижность: самъ Юмъ покидалъ ее всякій разъ, когда, желая мыслить, онъ начиналъ „вѣрить“ въ существованіе внѣшняго міра.“*)

„Вѣра“ есть психологическій фактъ, а потому для психолога Юма этимъ въ сущности вопросъ долженъ бы быть исчерпанъ. Онъ можетъ изслѣдовать лишь постепенное возникновеніе и развитіе этой „вѣры“ въ существованіе внѣшняго міра, какъ „предметъ“ нашего переживанія, какъ психическое содержаніе, пользуясь все тѣмъ же психологическимъ методомъ. Но „вѣра“, какъ психическое переживаніе, не представляетъ еще критерія достовѣрности или истинности конкретнаго содержанія самой этой вѣры.... Необходимо представить логическія основанія, въ силу которыхъ эта „вѣра“ получила-бы характеръ объективной истины. Что же говоритъ Юмъ?

Юмъ ставитъ два вопроса, на которые онъ пытается отвѣтить: во-первыхъ, почему мы приписываемъ предметамъ бытіе даже тогда, когда они не даны непосредственно нашимъ чувствамъ. Второй вопросъ гласитъ: почему мы считаемъ, что эти предметы существуютъ независимо отъ нашего сознанія. Первый вопросъ сводится къ вопросу о непрерывности бытія, второй—къ вопросу о самостоятельномъ существованіи міра.

„Эмпиризмъ“ Локка находился еще въ извѣстной связи съ матеріализмомъ. Хотя Локкъ и высказывалъ иногда скептическія сужденія относительно существованія внѣшняго міра, но въ общемъ и цѣломъ онъ признавалъ реальность міра. И поскольку онъ признавалъ это, его эмпиризмъ и сенсуализмъ покоились на матеріализмѣ. Локкъ признаетъ существованіе субстанціи, хотя и подчеркиваетъ наряду съ этимъ ея непознаваемость... Если существуетъ только то, что мы воспри-

*) Энгельсъ—„Людвигъ Фейербахъ“, прим. Плеханова, стр. 112.

нимаемъ и если только „воспринимаемое“ познаваемо, то ясно, что субстанція или воспринимаема,—тогда она имѣетъ, стало быть, реальное бытіе и познаваема.—или же она вовсе не составляетъ предмета воспріятія, въ такомъ случаѣ она, съ точки зрѣнія феноменализма, непознаваема; утверждать—же относительно „непознаваемаго“, что оно существуетъ—значитъ утверждать логическую нелѣпость. Но эта логическая нелѣпость пріобрѣтаетъ еще особое значеніе въ устахъ феноменалиста и сенсуалиста. „Субстанція“ Локка не можетъ быть оправдываема и обоснована кореннымъ теоретико-познавательнымъ принципомъ сенсуализма. Различные элементы Локковскаго ученія приходятъ во взаимное противорѣчіе: чистый сенсуализмъ исключаетъ матеріализмъ, или иначе выражаясь, матеріализмъ несовмѣстимъ съ философіей „чистаго опыта.“ Несмотря на то или именно потому, что Локкъ не былъ въ сущности ни послѣдовательнымъ матеріалистомъ, ни послѣдовательнымъ сенсуалистомъ, онъ въ извѣстномъ смыслѣ можетъ считаться основоположникомъ какъ французскаго матеріализма, такъ и англійскаго феноменализма или чистаго сенсуализма. Хотя субстанція и не охватывается его теоретико-познавательнымъ принципомъ, онъ тѣмъ не менѣе признаетъ субстанціальность міра. Вмѣстѣ-же съ субстанціальностью міра дана также и непрерывность его существованія. *) По мнѣнію Юма, міръ существуетъ въ насъ самихъ; самостоятельнаго бытія онъ не имѣетъ. Онъ существуетъ лишь постольку, поскольку является объектомъ воспринимающаго сознанія.

*) Можно признавать наличность трансцендентнаго міра, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицать имманентную его непрерывность, заставляя Бога вѣчно создавать и уничтожать міръ. Такого мнѣнія придерживались, напримѣръ, арабскіе атомисты и теологи 10-го столѣтія (такъ наз. мутакалиемуны) съ Эль-Ашаромъ во главѣ. Къ тому же въ сущности сводится и точка зрѣнія феноменализма. Мѣсто Бога занимаетъ сознаніе...

Безъ субъекта нѣтъ объекта; безъ сознанія нѣтъ міра. Но если это такъ, т. е. если міръ не имѣетъ самостоятельнаго и транссубъективнаго бытія, то ясно, что онъ существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока субъектъ его воспринимаетъ, что съ устраненіемъ сознанія устраняется и содержаніе его, т. е. міръ. Согласно Локковскому сенсуализму, міръ представляетъ собою только совокупность воспріятій, имманентное содержаніе сознанія. Но въ ученіи Локка сохранился еще и реалистическій моментъ, такъ что наряду съ имманентнымъ содержаніемъ сознанія онъ вынужденъ признать и транссубъективный факторъ, которымъ гарантируется объективность, субстанціальность и непрерывность существованія этого міра. Этотъ транссубъективный міръ является одновременно причиной, основой, базисомъ имманентнаго міра сознанія. Итакъ, основной принципъ сенсуализма гласитъ: міръ есть совокупность чувственныхъ ощущеній или воспріятій; между тѣмъ какъ Локкъ на этомъ не останавливается.... Онъ выводитъ совокупность ощущеній изъ транссубъективной причины, лежащей по ту сторону нашего сознанія. Предметы, стало быть, представляютъ не только совокупность воспріятій; или вѣрнѣе, міръ не исчерпывается нашими воспріятіями, а представляетъ собою нѣчто реальное и самостоятельное. Реальный міръ, выражаясь словами Канта, „аффицируетъ“ насъ, вызывая, такимъ образомъ, наши воспріятія. Подобно Канту, Локкъ долженъ былъ запутаться въ противорѣчіяхъ, не будучи въ состояніи согласовать феноменалистическій моментъ своего ученія съ матеріалистическимъ. Предметъ есть только совокупность воспріятій—такъ гласитъ имманентный принципъ познанія. Предметъ представляетъ собою транссубъективную реальность, причину воспріятій—такъ гласитъ матеріалистическій принципъ. Съ одной стороны, все бытіе растворяется въ психическихъ элементахъ, въ состояніяхъ сознанія; съ другой—это-же психическое содержаніе обуславливается и вызывается предметомъ, лежа-

щимъ по ту сторону этого сознанія.... Выходомъ изъ этого противорѣчія является послѣдовательный матеріализмъ съ одной и послѣдовательный идеализмъ—съ другой стороны. О Берклеѣ уже была рѣчь. Теперь вернемся къ Юму. Непослѣдовательный сенсуализмъ Локка принимаетъ у Юма форму послѣдовательнаго феноменализма. Если Локкъ училъ, что предметъ есть совокупность воспріятій, то послѣдовательный феноменализмъ въ лицѣ Берклея и Юма учитъ: совокупность воспріятій есть предметъ. Разложеніе эмпиризма должно было повести къ такой формулировкѣ основного принципа познанія. Предметъ есть совокупность воспріятій! Но вѣдь воспріятія существуютъ только въ сознаніи, въ субъектѣ, такъ что если предметъ исчерпывается ощущеніями или воспріятіями, то онъ не имѣетъ абсолютно-реальнаго бытія. Какъ-же согласуется это мнѣніе съ утвержденіемъ, что по ту сторону нашего сознанія существуетъ субстанціальная дѣйствительность? Въ качествѣ послѣдовательнаго феноменалиста Юмъ отвергаетъ трансцубъективный міръ Локка, такъ какъ этотъ Transcensus находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ имманентнымъ принципомъ познанія. Метафеноменалистическій элементъ не обнимается, разумѣется, феноменалистическимъ.

Предметъ есть совокупность воспріятій! Но эта совокупность воспріятій обуславливается, по мнѣнію Локка, трансцубъективнымъ факторомъ. Имманентный элементъ познанія упирается въ трансцендентный. И поскольку, стало быть, имманентное содержаніе сознанія опредѣляется трансцендентнымъ міромъ, т. е. реальной и независимо отъ насъ существующей объективной дѣйствительностью, постольку „совокупность воспріятій“, составляющихъ предметъ, находится въ зависимости отъ этого трансцендентнаго и субстанціальнаго „нѣчто“. Юмъ устраняетъ это субстанціальное „нѣчто“, эту реальную основу, называемую „внѣшнимъ міромъ“, вслѣдствіе чего окончательно порывается нить, связывающая субъективныя пере-

живанія съ объективнымъ бытіемъ. Формула эмпирическаго сенсуализма: міръ есть совокупность воспріятій—превращается въ свою противоположность: совокупность воспріятій есть міръ. „Всякій предметъ, который данъ нашему сознанію, необходимо существуетъ"—говоритъ Юмъ. Онъ не проводитъ—да по самому существу занятой имъ позиціи и не можетъ проводить—границы между бытіемъ въ сознаніи и бытіемъ внѣ сознанія. Наличность представленія въ сознаніи означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ предметное бытіе его и, обратно, бытіе предмета означаетъ не что иное, какъ наличность представленія предмета въ сознаніи. Предметъ есть то, что существуетъ въ сознаніи; все, что существуетъ въ сознаніи, есть предметъ, т. е. претендуетъ на реальность. Локкъ ввелъ феноменалистическій или имманентный моментъ, не оторвавъ его, однако, отъ реалистическаго. Онъ сводитъ предметъ къ совокупности качествъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ полагаетъ, что въ основѣ этихъ качествъ лежитъ субстанціальное „нѣчто". Но разъ существуетъ внѣ нашего сознанія субстанціональный элементъ, то предметъ есть нѣчто большее, чѣмъ субъективное переживаніе. Съ устраненіемъ же этого субстанціальнаго „нѣчто" предметъ исчерпывается уже исключительно субъективными переживаніями. Предметъ представляетъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ только совокупность воспріятій. А если предметъ есть только совокупность воспріятій, то всякая совокупность воспріятій есть предметъ...

У Локка „совокупность воспріятій" обуславливается трансцендентной причиной, „вещью въ себѣ", какъ сказалъ бы Кантъ. Міръ есть совокупность представленій въ сферѣ нашего сознанія, но совокупность представленій не образуетъ еще міра внѣ сознанія, такъ сказать, міра предметнаго, которымъ наши представленія опредѣляются. Нелѣпо утверждать, что міръ есть только имманентное содержаніе сознанія, вызванное трансцедентнымъ, т. е. абсолютно-реальнымъ міромъ... Юмъ

становится на точку зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, стремясь разрѣшить это противорѣчіе путемъ „устраненія“ внѣшняго міра. Съ отрицаніемъ объективной причины субъективныхъ представленій міръ растворяется въ суммѣ психическихъ элементовъ, въ совокупности воспріятій. Между предметомъ воспріятія и воспріятіемъ предмета устанавливается тожество.

Субстанція непознаваема, но она существуетъ, утверждаетъ Локкъ. Это значитъ, что не все, что существуетъ, дано въ воспріятіи. Существуетъ еще „нѣчто“—и весьма существенное „нѣчто“, что вовсе недоступно воспріятію и, стало быть, непознаваемо. Нелѣпо, разумѣется, утверждать, что то „нѣчто“, которое лежитъ въ основаніи воспринимаемаго и познаваемаго, невоспринимаемо и непознаваемо, что непознаваемое далѣе все же существуетъ, хотя оно и недоступно нашимъ воспріятіямъ. Но насъ интересуетъ сейчасъ другое, а именно то, что, по Локку, внѣшній міръ все же имѣетъ абсолютно-реальное значеніе, что онъ не растворяется въ воспріятіяхъ. Міръ имѣетъ самостоятельное субстанціально-объективное бытіе и, какъ таковому, ему присуща имманентная непрерывность. Міръ существуетъ независимо отъ нашего сознанія. Это значитъ, что онъ существуетъ и тогда, когда мы его вовсе не воспринимаемъ. Юмъ отвергаетъ всякій transcensus. Для него не существуетъ, такъ сказать, ни атома матеріи. Все бытіе исчерпывается психическимъ содержаніемъ субъекта. И если Юмъ говоритъ о внѣшнемъ мірѣ, то это міръ „представляемый“, „мыслимый“. Субъектъ мыслитъ міръ существующимъ внѣ насъ. Это всеобщая иллюзія, самообманъ, если мы думаемъ, что этотъ міръ существуетъ помимо насъ, субъектовъ.

Разъ міръ сводится Юмомъ къ совокупности представленій или воспріятій, то ясно, что съ этой точки зрѣнія нельзя вовсе говорить о Непознаваемомъ. Нелѣпо въ самомъ дѣлѣ

говорить о „невоспринимаемомъ воспріятіи“ или о „непредставляемомъ представленіи“. Выводъ, къ которому неизбѣжно ведетъ имманентная точка зрѣнія, гласитъ: все, что существуетъ, дано въ воспріятіи и, обратно, все, что дано въ воспріятіи, существуетъ. Но такъ какъ существовать значитъ быть воспринятымъ (Esse-percipi), такъ какъ, далѣе внѣ сознанія—абсолютное ничто, то очевидно, что все, что существуетъ, существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока оно дано въ сознаніи субъекта. Непрерывность же сознанія постоянно нарушается: стало быть, и непрерывность бытія постоянно „прерывается“ и снова возсоздается субъектомъ.... Міръ существуетъ лишь постольку, поскольку мы его воспринимаемъ и лишь тогда, когда мы его воспринимаемъ. А такъ какъ въ нашемъ сознаніи бываютъ перерывы, когда оно не воспринимаетъ, то и міръ не всегда существуетъ.

Изъ предыдущаго нашего изложенія видно, почему Юмъ ставитъ весьма странный на первый взглядъ вопросъ: на какомъ основаніи мы приписываемъ предметамъ бытіе и тогда, когда они не даны нашимъ чувствамъ. Мы показали, что съ отрицаніемъ матеріальнаго міра остается одно только имманентное содержаніе сознанія. Разъ міръ существуетъ только въ нашемъ сознаніи, въ нашихъ воспріятіяхъ, разъ воспріятіе есть предметъ и предметъ есть воспріятіе, то очевидно, что не существуетъ того, что не является предметомъ воспріятія. Мы не имѣемъ стало быть, права приписывать предметамъ бытіе, когда они не даны нашимъ чувствамъ.

Второй вопросъ, находящійся въ тѣснѣйшей зависимости отъ только что формулированнаго, гласитъ: почему мы приписываемъ предметамъ непрерывное существованіе? И, наконецъ, третій вопросъ: почему мы полагаемъ, что предметы ведутъ самостоятельное существованіе внѣ нашего сознанія?

Вопросъ о перманентности бытія непосредственно связанъ съ вопросомъ объ абсолютно-реальномъ суще-

ствованіи міра. Юмъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ: «Если предметы нашихъ чувствъ продолжаютъ существовать и тогда, когда мы ихъ не воспринимаемъ, то ихъ бытіе, разумѣется, независимо и отлично отъ воспріятія и, наоборотъ, если ихъ бытіе независимо и отлично отъ воспріятія, тогда они должны продолжать свое существованіе и тогда, когда ихъ не воспринимаютъ» *). Чѣмъ, спрашиваетъ Юмъ далѣе, опредѣляется наша „вѣра“ въ независимое и реальное существованіе міра, какъ и въ непрерывность бытія послѣдняго? Что касается чувствъ, то ясно, что эта способность наша не въ состояніи вызвать въ насъ мысль о самостоятельномъ существованіи предметовъ тогда, когда эти предметы не даны нашимъ чувствамъ, разсуждаетъ Юмъ. Мыслить такъ — значитъ, предполагать, что наши чувства продолжаютъ дѣйствовать также тогда, когда всякая дѣятельность ихъ прекращена. Юмъ дѣлаетъ, однако, тутъ же уступку своимъ противникамъ, когда заявляетъ, что если показанія нашихъ чувствъ въ данномъ случаѣ и могутъ быть приняты во вниманіе, то единственное, что они могутъ намъ дать—это вызвать въ насъ убѣжденіе въ самостоятельномъ и отличномъ отъ сознанія бытіи вещей, но не въ непрерывности ихъ существованія. Но мы видѣли выше, что самъ Юмъ признаетъ, что „если бытіе вещей независимо и отлично отъ нашего воспріятія, то предметы должны существовать и тогда, когда мы ихъ не воспринимаемъ“.

Впечатлѣнія нашихъ чувствъ, продолжаетъ онъ, являются или отраженіями существующихъ самостоятельно внѣшнихъ предметовъ, или же—непосредственными предметами. Что впечатлѣнія нашихъ чувствъ не являются отраженіями внѣ насъ существующаго міра, это—для него ясно безъ дальнѣйшихъ разсужденій, это его исходная точка. Наши чувства доставляютъ намъ всегда только единичныя воспріятія,

*) Hume-„Tractat etc.“, s. 251.

въ которыхъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на то, что якобы должно лежать за предѣлами этихъ воспріятій. Предметы не вызываютъ нашихъ представленій, а, наоборотъ, сами являются продуктомъ нашихъ воспріятій. Единичныя представленія, возникающія на почвѣ воспріятій, объединяются нами въ одно представленіе или понятіе вещи. Единство вещи есть, стало быть, продуктъ разсудка, результатъ синтетической дѣятельности субъекта. Мы становимся на почву реализма понятій, полагаютъ юмисты, коль скоро мы единству вещи приписываемъ реальное значеніе. Въ противоположность матеріалистическому реализму, усматривающему въ объективно-существующей вещи причину нашихъ воспріятій или ощущеній, юмизмъ полагаетъ первоначальнымъ даннымъ впечатлѣнія, воспріятія, представленія, которыми вызываются и опредѣляются вещи. Единство вещи, учитъ Юмъ, вовсе недоступно нашимъ воспріятіямъ, а что недоступно воспріятіямъ, то не имѣетъ реальнаго значенія. Мы вообще не знаемъ ничего такого, что было-бы качественно отлично отъ представленій. Само собою разумѣется, что воспріятіе, какъ таковое, не можетъ существовать внѣ воспринимающаго субъекта. Внѣ нашихъ чувствъ и сознанія можетъ существовать не воспріятіе или представленіе предмета, а предметъ воспріятія и представленія. Но разъ Юмъ отожествляетъ предметъ воспріятія съ воспріятіемъ предмета, то съ его точки зрѣнія, разумѣется, не можетъ быть рѣчи объ отличномъ отъ воспріятій или представленій внѣшнемъ мірѣ. „Единичное воспріятіе, говоритъ Юмъ, никогда не можетъ вызвать представленія о двоякомъ существованіи“ вещей. Это можетъ быть достигнуто лишь разсудкомъ или воображеніемъ. „Когда нашъ духъ выходитъ за предѣлы того, что ему дано непосредственно, то его заключенія не могутъ быть поставлены въ счетъ чувствамъ; духъ-же нашъ неизбѣжно выходитъ за предѣлы непосредственно даннаго, когда онъ изъ простого единичнаго воспріятія выводитъ два рода существованія и допускаетъ между ними

отношенія сходства и причинной связи"*). Наши чувственныя воспріятія принимаются нашимъ духомъ за то, что они въ дѣйствительности представляютъ. Чувства насъ не обманываютъ. Все, что дано нашему сознанію, существуетъ такъ, какъ оно намъ дано, и оно въ дѣйствительности существуетъ **). Если мы обнаруживаемъ сомнѣніе въ томъ, являются-ли чувственныя воспріятія независимо отъ насъ существующими предметами или лишь переживаніями субъекта, состояніями его сознанія, то это наше сомнѣніе касается не природы воспріятій, а ихъ положенія въ пространствѣ и причинной связи съ субъектомъ (relations und situation). Рѣчь идетъ о томъ, развиваетъ свою мысль Юмъ, существуютъ ли сами впечатлѣнія независимо отъ насъ. „Но если бы наши впечатлѣнія представлялись чувствами, какъ нѣчто отъ насъ независимое и внѣ насъ лежащее, то нашимъ чувствамъ необходимо должны были быть даны, какъ предметы, такъ и мы сами; въ противномъ случаѣ они не могли-бы быть нашими чувствами

*) Hume—Traktat etc., стр. 252.

**) Весьма характерна эта наивно-реалистическая точка зрѣнія. Психологическій натурализмъ или натуралистическій психологизмъ неизбѣжно ведетъ къ отожествленію субъективныхъ или вторичныхъ качествъ вещей съ объективными. Представители „психологизма" объявляютъ—и въ качествѣ психологистовъ и субъективныхъ идеалистовъ весьма послѣдовательно объявляютъ—субъективность вторичныхъ качествъ вещей заблужденіемъ. Цвѣтъ, звукъ, свѣтъ имѣютъ для нихъ значеніе объективныхъ качествъ вещей. Махъ, Авенаріусъ, Оствальдъ, Гельмъ, Ремке, Шварцъ и пр. разсматриваютъ элементы дѣйствительности, какъ качественно опредѣлимыя (въ противоположность механически-матеріалистическому методу), что достигается описаніемъ. Борьба между матеріализмомъ и феноменализмомъ сводится, такимъ образомъ, къ борьбѣ между признаніемъ матеріалистически-механической структуры дѣйствительности, количественной ея опредѣляемости и метода объясненія съ одной стороны и психологически-феноменальной структуры дѣйствительности, качественной ея опредѣляемости и метода описанія—съ другой.

сравниваемы съ нами самими. Вопросъ, стало быть, сводится къ тому, насколько являемся мы сами объектомъ нашихъ чувствъ“ *). Если-бы воспріятія доставляли намъ внѣ насъ лежащіе предметы, полагаетъ Юмъ, то предметомъ чувственнаго воспріятія должно было быть также и наше я, потому что только въ этомъ случаѣ мы были-бы въ состояніи устанавливать соотвѣтствіе, т. е. сходство или различіе между этими двумя рядами впечатлѣній. Но что же такое, спрашивается, наше я? Что констатируетъ единство нашей индивидуальности, изъ котораго вытекала-бы ея тожественность? Всѣ впечатлѣнія, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія, аффекты, склонности, чувство удовольствія и страданія—все это является въ одинаковой степени нашими воспріятіями, впечатлѣніями или переживаніями. Качественно они ничѣмъ другъ отъ друга не отличаются, такъ какъ „всѣ состоянія нашего духа и всѣ чувственныя воспріятія намъ извѣстны благодаря сознанію; поэтому они необходимо во всѣхъ отношеніяхъ должны являться намъ тѣмъ, что они суть въ дѣйствительности и быть тѣмъ, чѣмъ они являются. Все, что вступаетъ въ сферу сознанія, есть не что иное, какъ воспріятіе (perception), а потому оно не можетъ быть нами непосредственно переживаемо, какъ нѣчто отличное отъ насъ. Въ противномъ случаѣ это означало-бы, что мы можемъ заблуждаться также и тогда, когда что-либо является предметомъ самаго непосредственнаго сознанія“ **).

Къ чему-бы, въ конечномъ счетѣ, наше „я“ ни сводилось, несомнѣнно во всякомъ случаѣ одно, а именно: что наше собственное тѣло принадлежитъ „намъ“, между тѣмъ какъ извѣстныя впечатлѣнія нами относятся къ чему-то такому, что лежитъ внѣ нашего тѣла, внѣ насъ самихъ. „Бумага, на которой я сейчасъ пишу, говоритъ Юмъ, находится

*) Hume-Traktat etc., s. 253.

**) Ibid. стр. 254.

внѣ предѣловъ моей руки; столъ—внѣ предѣловъ бумаги; стѣны комнаты—внѣ стола, а когда я обращаю свои глаза къ окну, то я воспринимаю множество зданій и полей внѣ моей комнаты. Изъ всего этого слѣдуетъ заключить, что помимо чувствъ вовсе не требуется никакой другой способности для того, чтобы убѣдить насъ въ существованіи тѣлъ внѣ насъ"*). Такое заключеніе относительно существованія внѣшняго міра, говоритъ Юмъ, не выдерживаетъ критики. Во-первыхъ потому, что мы и своего собственнаго тѣла, какъ такового, вовсе не воспринимаемъ. Намъ даны только извѣстныя впечатлѣнія, такъ что если мы приписываемъ имъ реальное бытіе, то это такъ-же трудно объяснимо, какъ и въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о другихъ предметахъ. Понятіе тѣла вообще есть результатъ дѣятельности нашего духа. Какъ таковое понятіе оно не можетъ претендовать на реальность. Во-вторыхъ, объясняетъ далѣе Юмъ, звукъ, запахъ, вкусъ не занимаютъ-же мѣста въ пространствѣ, хотя и разсматриваются нами обыкновенно, какъ независимо отъ насъ существующія качества. Въ-третьихъ, даже зрѣніе не даетъ намъ непосредственнаго знанія о внѣшнемъ мірѣ безъ помощи извѣстныхъ разсужденій и опыта....

4.

Итакъ, Юмъ началъ съ того утвержденія, что „наше тѣло, во всякомъ случаѣ, принадлежитъ намъ". Теперь мы видимъ уже, что и тѣло наше вовсе намъ не принадлежитъ или, вѣрнѣе, что оно принадлежитъ намъ на равныхъ правахъ со всѣми „тѣлами" вообще. Относительно „тѣлъ" вообще намъ извѣстны лишь ряды впечатлѣній, которыя объединяются нашимъ духомъ въ одно цѣлое. Впечатлѣнія-же существуютъ въ насъ самихъ, а не внѣ насъ. Тѣло наше также представляетъ собою совокупность впечатлѣній, а потому оно находится не внѣ „насъ", а внутри

*) Hume-Traktat etc., s. 255.

„насъ“... Человѣческое „я“ *) поглощаетъ, такимъ образомъ, весь міръ. Нѣтъ ничего, кромѣ моего „я“. Такова точка зрѣнія теоретическаго эгоизма или солипсизма. Изъ дальнѣйшаго изложенія, однако, мы убѣдимся, что и само человѣческое „я“ представляетъ собою не что иное, какъ иллюзію. Юмъ долженъ придти въ конечномъ счетѣ къ абсолютному иллюзіонизму или философскому нигилизму, для котораго все сущее растворяется въ абсолютномъ „Ничто“... Но предоставимъ опять слово самому Юму.

Если наши впечатлѣнія существуютъ въ насъ самихъ, то почему-же мы все-таки приписываемъ имъ характеръ внѣшняго бытія? Признаніе внѣшняго міра предполагаетъ независимое его существованіе, которое никогда не можетъ стать предметомъ нашихъ чувствъ. Когда мы говоримъ о реальномъ и самостоятельномъ бытіи вещей, говоритъ Юмъ, то мы обыкновенно имѣемъ въ виду скорѣе ихъ независимость отъ насъ, чѣмъ ихъ существованіе въ пространствѣ внѣ насъ. Предметъ отличается характеромъ реальности, когда бытіе его непрерывно и когда оно независимо отъ постоянной измѣнчивости нашихъ внутреннихъ состояній. Но наши чувства не въ состояніи доставить намъ представленіе непрерывнаго существованія міра уже потому одному, что они не могутъ выйти за предѣлы своей дѣятельности. Они не могутъ также вызвать вѣру въ самостоятельное существованіе міра, потому что содержаніе нашего сознанія не является ни отраженіемъ дѣйствительности, ни самой этой абсолютно-реальной и независимой отъ сознанія дѣйствительностью. Въ первомъ случаѣ, т. е. въ томъ случаѣ, если-бы содержаніе нашего сознанія являлось отраженіемъ бытія, наши чувства должны были бы доставить нашему сознанію одновременно и „оригиналъ“, т. е. абсолютную дѣй-

*) Которое, въ свою очередь, есть лишь „пучокъ представленій“...

ствительность и отраженіе послѣдней. Во второмъ случаѣ, т. е. если бы наши чувства доставляли намъ непосредственно независимое отъ сознанія бытіе, абсолютную дѣйствительность, то они вводили бы насъ въ „обманъ“. Этотъ обманъ чувствъ заключается въ томъ, что предметы стояли бы въ причинномъ отношеніи къ субъекту—съ одной стороны и одновременно занимали бы опредѣленное мѣсто въ пространствѣ внѣ насъ—съ другой. Съ одной стороны, предметы, какъ содержанія сознанія, существовали бы въ насъ (были-бы имманентны), съ другой— они должны были-бы существовать внѣ насъ (представлять трансцендентную дѣйствительность). Наши чувства должны были-бы быть въ состояніи сравнить предметы съ нами самими. Но и въ такомъ случаѣ чувства наши не могутъ насъ обмануть. Слѣдовательно, мы можемъ съ достовѣрностью заключить, что чувства никогда не въ состояніи вызвать въ насъ мысль о самостоятельномъ и отличномъ отъ нашего сознанія бытіи вещей, и вмѣстѣ съ тѣмъ—о непрерывномъ существованіи дѣйствительности.

Наши чувства доставляютъ намъ единичныя ощущенія или воспріятія; но они не могутъ доставить нашему сознанію ничего такого, что лежало бы по ту сторону ощущеній или воспріятій и что было бы существенно, качественно отлично отъ нихъ. Юмъ дѣлитъ всѣ наши впечатлѣнія на три группы. Къ первой относятся впечатлѣнія тѣлесной формы, массы, движенія и проч.; ко второй группѣ относятся впечатлѣнія цвѣта, вкуса, запаха, звука, теплоты и холода. Третья группа включаетъ въ себѣ ощущенія удовольствія и неудовольствія; эти ощущенія возникаютъ въ насъ въ результатѣ дѣйствія предметовъ на наше тѣло *). Какъ философы, такъ и наивные

*) Юмъ со своей точки зрѣнія не имѣетъ вовсе права говорить о томъ, что предметы „аффицируютъ“ наше тѣло. Говоря: предметъ аффицируетъ etc., Юмъ допускаетъ „дѣйствіе“ одного предмета на другой, т. е. реальную причинную связь между предметомъ и нашими чувствами. Предметъ, какъ совокупность

реалисты придерживаются того мнѣнія, что впечатлѣнія перваго рода объективны. Впечатлѣнія второй группы разсматриваются только наивными реалистами, какъ независимо отъ насъ существующія; между тѣмъ какъ впечатлѣнія третьей группы считаются всѣми одинаково субъективными переживаніями. Но всѣ эти различія, которыя устанавливаются въ отношеніи бытія этихъ трехъ родовъ воспріятій, продолжаетъ Юмъ, не могутъ быть вовсе выведены изъ природы и сущности воспріятій. Цвѣтъ и звукъ, теплота и холодъ, движеніе и плотность—все это—одинаково наши воспріятія и въ этомъ смыслѣ между ними нѣтъ никакихъ различій. Далѣе ясно, что ощущенія цвѣта, звука и пр. первоначально ничѣмъ существеннымъ не отличаются отъ ощущеній страданія и удовольствія. Различіе между ними возникаетъ, такъ сказать, не въ сферѣ воспріятій, а лишь благодаря дѣятельности нашего воображенія. Если далѣе признать, что оба рода впечатлѣній (2 и 3 группы) представляютъ не что иное, какъ воспріятія, возникающія въ результатѣ опредѣленныхъ движеній и извѣстной комбинаціи матеріальныхъ частицъ *), то въ чемъ же, спрашивается, можетъ состоять ихъ различіе? Поскольку чувства являются высшей инстанціей въ вопросахъ познанія, необходимо признать, что всѣ воспріятія тожественны въ отношеніи бытія и реальности. Все, что дано сознанію въ видѣ переживанія или воспріятія, зависитъ исключительно отъ нашего духа и не можетъ существовать независимо отъ него. Тѣмъ не менѣе, признаетъ Юмъ, мы все же относимъ наши воспріятія къ предметамъ или отожествляемъ, какъ онъ выражается, воспріятія съ предметами, приписывая послѣднимъ перманентное и независимое отъ нашего сознанія бытіе. Поскольку мы отожествляемъ воспріятія съ объектами, мы не можемъ притти

ощущеній, не можетъ, разумѣется, „дѣйствовать“ на насъ. Онъ составляетъ имманентное содержаніе сознанія...

*) „Матеріальныя частицы“, которыми обуславливаются „воспріятія“—развѣ не „transcensus“?...

къ мысли, чтобы отъ наличности воспріятій заключать къ бытію предметовъ. Но если даже допустить, что мы способны провести различіе между воспріятіями и предметами, то и тогда мы не были бы въ состояніи дѣлать заключенія отъ бытія воспріятій къ существованію предметовъ. Такимъ образомъ, ни чувства, ни разумъ, не могутъ убѣдить насъ въ реальности тѣлеснаго міра. Остается, думаетъ Юмъ, одинъ источникъ—воображеніе.

„Такъ какъ всѣ впечатлѣнія имѣютъ внутреннее и преходящее существованіе и такъ какъ они намъ такими именно представляются, то мысль объ ихъ самостоятельномъ и непрерывномъ существованіи должна покоиться на совпаденіи извѣстныхъ свойствъ впечатлѣній съ свойствами силы воображенія, и такъ какъ эта мысль не простирается на всѣ впечатлѣнія, то она должна обусловливаться такими свойствами, которыя присущи опредѣленнымъ соотвѣтствующимъ впечатлѣніямъ. Эти свойства должны быть легко выведены изъ сравненія впечатлѣній, которымъ мы приписываемъ самостоятельное и непрерывное бытіе, съ тѣми, которыя разсматриваются нами какъ внутреннія и преходящія“ *).

Итакъ, необходимо открыть тѣ особенности, свойства впечатлѣній, въ силу которыхъ мы имъ приписываемъ самостоятельную реальность. Сравнивая впечатлѣнія, принимаемыя нами за абсолютную дѣйствительность съ тѣми, которыя мы разсматриваемъ, какъ внутреннія и преходящія, мы видимъ, что различіе это вовсе не происходитъ отъ того, что одни изъ этихъ впечатлѣній дѣйствуютъ съ бо́льшей интенсивностью и принудительностью, чѣмъ другія. Чувства удовольствія и страданія, напримѣръ, дѣйствуютъ на насъ съ бо́льшей силой, чѣмъ ощущенія цвѣта и звука. Однакоже, мы впечатлѣніямъ перваго рода вовсе не приписываемъ характера абсолютной дѣйствительности. Очевидно, что не въ большей или меньшей

*) Hume-„Tractat etc.“ S. 258—259.

степени интенсивности и принудительности воспріятій приходится искать причины того, что опредѣленнымъ впечатлѣніямъ приписывается отличное отъ нашего сознанія бытіе.

Прежде всего необходимо замѣтить, „что всѣ тѣ предметы, которымъ мы приписываемъ непреходящее существованіе, отличаются своеобразнымъ постоянствомъ, отличающимъ ихъ отъ тѣхъ впечатлѣній, бытіе которыхъ связано съ ихъ воспринимаемостью“ *). Въ основѣ различія между впечатлѣніями, которымъ мы приписываемъ непрерывное и самостоятельное существованіе и тѣми, которымъ мы приписываемъ лишь внутреннее и переходящее бытіе, лежитъ извѣстное *постоянство* представленій и внутренняя ихъ *связь*. Мой столъ, мои книги и бумаги, дома и деревья даны мнѣ обыкновенно въ опредѣленномъ порядкѣ. Когда я закрываю глаза или отворачиваю голову,—я все это теряю изъ виду; но снова застаю все въ томъ же порядкѣ и безъ малѣйшихъ измѣненій, какъ только я снова открываю глаза. Это означаетъ то, что вещи обнаруживаютъ извѣстное *постоянство и единообразіе*, опредѣленную *устойчивость и закономѣрность* своего существованія. „Они не измѣняются, когда въ дѣятельности зрѣнія или способности воспріятія нарушена непрерывность“**). Эти признаки относятся ко всѣмъ впечатлѣніямъ, объекты которыхъ разсматриваются нами, какъ существующіе внѣ насъ. Но это *постоянство* не отличается, разумѣется, абсолютной неподвижностью; постоянство это лишь *относительное*, такъ какъ тѣла *измѣняются*. Но какъ бы все таки тѣла ни измѣнялись, они тѣмъ не менѣе сохраняютъ извѣстную связь и закономѣрность... Когда, послѣ часового отсутствія, говоритъ нашъ философъ, я снова возвращаюсь въ мою комнату, то нахожу огонь, разумѣется, уже не въ томъ состояніи, въ какомъ онъ находился въ моментъ моего ухода, но я при-

*) Ibid. S. 259.
**) Ibid. S. 259.

выкъ и въ другихъ случаяхъ видѣть подобныя же измѣненія, не только тогда, когда я отсутствую, но и во время моего присутствія. Эта *связь* впечатлѣній при всей ихъ *измѣнчивости* является, наряду съ *постоянствомъ* или устойчивостью, характернымъ признакомъ предметовъ внѣшняго міра. „Вѣра“ въ существованіе внѣшняго міра зависитъ, такимъ образомъ, отъ закономѣрной связи и постоянства опредѣленныхъ впечатлѣній. Но почему же эта „связь“ и „постоянство“ впечатлѣній вызываетъ въ насъ „вѣру“ въ существованіе внѣшняго міра? Вѣдь и наши „внутреннія“ впечатлѣнія, которыя мы считаемъ текучими и преходящими, также обнаруживаютъ извѣстную связь и закономѣрность, однакоже мы нашимъ аффектамъ не приписываемъ независимаго отъ субъекта бытія...

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ предметами „внѣшняго міра“. Закономѣрность міра предполагаетъ непрерывность или перманентность его существованія, т. е. для признанія опредѣленной связи и взаимной зависимости вещей необходимо предположеніе о самостоятельномъ и непрерывномъ существованіи ихъ.

Въ результатѣ получается, такимъ образомъ, странный и неожиданный выводъ. Юму приходится возстановить все то, что было опровергнуто и разрушено имъ самимъ. Феноменализмъ исключаетъ, какъ мы видѣли выше, единство вещи, закономѣрность, постоянство и взаимную зависимость объектовъ; болѣе того, онъ отвергаетъ самую мысль о существованіи внѣшняго міра, между тѣмъ какъ научный опытъ можетъ быть основанъ только на признаніи этихъ предпосылокъ. Нашъ философъ самъ это хорошо чувствуетъ и понимаетъ. Какимъ образомъ Юмъ возстановляетъ разрушенное имъ же зданіе— это мы увидимъ изъ дальнѣйшаго изложенія. Теперь же необходимо замѣтить, что мнѣніе, будто научный опытъ покоится на философскихъ основахъ феноменализма, что это якобы „общепризнанное“ мнѣніе вовсе не соотвѣтствуетъ истинѣ. Филосо-

фія Юма, и, стало быть, феноменализма вообще не способна дать обоснованія ни „практики“, ни научнаго опыта.

Мы должны, однако, вернуться къ Юму и изложить по возможности его же собственными словами наиболѣе характерныя мѣста, имѣющія непосредственное отношеніе къ нашей темѣ.

Я сижу въ моей комнатѣ, разсуждаетъ Юмъ, лицо мое обращено къ огню. Всѣ находящіеся вокругъ меня предметы дѣйствуютъ на мои чувства. Въ памяти моей всплываютъ образы и другихъ видѣнныхъ мною когда-то предметовъ; но это воспоминаніе относится лишь къ прежнему ихъ существованію. Ни чувства, ни память не въ состояніи убѣдить насъ въ томъ, что они существуютъ также и теперь. Въ то самое время, когда я такъ сижу и копаюсь въ своей памяти, я слышу неожиданно шумъ, напоминающій скрипъ двери и черезъ нѣкоторое время предо мною предстаетъ почтальонъ. Это обстоятельство даетъ мнѣ поводъ къ новымъ размышленіямъ и заключеніямъ. Во-первыхъ, я никогда не слышалъ, чтобы такой скрипъ происходилъ отъ чего-либо другого, чѣмъ отъ двери; далѣе, я заключаю, что если бы дверь, которая, согласно моимъ воспоминаніямъ, находится на другой сторонѣ комнаты, не существовала въ дѣйствительности, то это нарушило бы весь мой опытъ. Затѣмъ, мнѣ извѣстно, что человѣческое тѣло отличается такимъ свойствомъ (тяжестью), которое не даетъ возможности человѣку свободно парить въ воздухѣ. Почтальонъ долженъ былъ бы отличаться способностью свободно носиться въ воздухѣ, если бы лѣстница, которую я теперь вспоминаю, была бы кѣмъ либо уничтожена въ мое отсутствіе, т. е. если бы она не продолжала существовать и тогда, когда я ея не воспринимаю. Почтальонъ передаетъ мнѣ письмо, по распечатаніи котораго я узнаю, что оно писано моимъ другомъ, извѣщающимъ меня, что онъ находится на разстояніи двухсотъ миль отъ меня. Очевидно, что письмо совершило большое путешествіе, что оно не могло бы быть

мнѣ доставлено при отсутствіи почтъ и путей сообщенія. „Я вижу себя, такимъ образомъ, вынужденнымъ разсматривать міръ, какъ нѣчто реальное и непрерывное, какъ нѣчто такое, что сохраняетъ свое бытіе и тогда, когда оно не существуетъ больше для моего воспріятія". *)

Мы считаемъ нужнымъ обратить вниманіе читателя на слѣдующее обстоятельство. По мнѣнію Юма, какъ мы выше видѣли, намъ даны воспріятія, составляющія вмѣстѣ съ тѣмъ и самые предметы. Воспріятія, какъ извѣстно, не могутъ существовать внѣ воспріятій, т. е. внѣ воспринимающаго субъекта. Теперь мы узнаемъ, что на основаніи цѣлаго ряда воспріятій мы дѣлаемъ заключенія о существованіи реальнаго и независимаго отъ сознанія міра. Но если возможно существованіе „двери", „лѣстницы", „путей сообщенія", „друга" независимо отъ „воспринимаемости" ихъ субъектомъ, то ясно, что ихъ бытіе не исчерпывается „воспринимаемостью". Самъ Юмъ замѣтилъ, что если предметы нашихъ чувствъ продолжаютъ свое существованіе независимо отъ того, воспринимаемъ ли мы ихъ или нѣтъ, то ихъ бытіе независимо и отлично отъ нашихъ воспріятій или переживаній. Итакъ, Юмъ оказывается „вынужденнымъ" признать міръ, какъ нѣчто „реальное" и „непреходящее" и приписывать ему независимое отъ нашихъ воспріятій бытіе. Юмъ, стало быть, самъ же „возстановляетъ" то, что имъ было „разрушено", такъ какъ онъ дѣлаетъ заключеніе отъ воспріятій къ реальному міру, находящееся по ту сторону воспріятій.

Указанное нами заключеніе, думаетъ Юмъ, вовсе не тождественно съ тѣмъ заключеніемъ, которое дѣлается нами на основаніи причинной связи вещей. Разумѣется, оба рода заключенія имѣютъ своимъ источникомъ привычку. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что они существенно отличаются другъ отъ друга, что заключеніе, о кото-

*) Ibid. S. 262.

ромъ у насъ идетъ рѣчь, только косвеннымъ и опосредствованнымъ образомъ обусловливается привычкой и дѣятельностью разсудка.

Но что такое привычка? И что она въ состояніи намъ дать? На этотъ вопросъ самъ Юмъ отвѣчаетъ, что та связь, которая является результатомъ привычки, не выходитъ за предѣлы нашихъ же представленій, что сама „привычка" является результатомъ воспринимаемой нами постоянно послѣдовательности явленій, т. е. результатомъ постоянно повторяющейся связи представленій въ нашемъ сознаніи. Было бы неправильно дѣлать заключенія отъ связи предметовъ нашихъ чувствъ къ объективной связи и независимому отъ сознанія къ бытію ихъ, потому что одна повторяемость представленій въ сознаніи не можетъ же создать представленія чего-то такого, что было бы существенно отлично отъ нашихъ представленій. Мы привыкли приписывать предметамъ извѣстную устойчивость, постоянство и внутренне-закономѣрную связь. Но вѣдь не слѣдуетъ забывать, что предметы представляютъ, по Юму, лишь совокупность воспріятій. „Привычка" наша не можетъ поэтому выйти за предѣлы той связи вещей, какую мы способны констатировать въ нашихъ представленіяхъ. Но вѣдь „достаточно одного только поворота головы, или достаточно лишь закрыть глаза, чтобы уничтожить это постоянство" *), т. е. то „постоянство связи", ту „устойчивость" предметовъ, которыя даны нашимъ чувствамъ, ибо о реальной связи реальныхъ предметовъ, съ точки зрѣнія Юма, вовсе не можетъ быть рѣчи.

Несмотря, однако, на то, что „достаточно одного только поворота головы", чтобы... уничтожить міръ; несмотря на то, что непрерывность бытія постоянно нарушается, мы все же „вѣримъ въ перманентное существованіе міра и въ сохраненіе послѣднимъ опредѣленной связи."

*) Ibid. S. 263.

Предположеніе о непрерывномъ существованіи вещей выходитъ за предѣлы данныхъ опыта. Достаточно-ли, такимъ образомъ, одной „привычки“ для рѣшенія этого вопроса? Всякое относящееся къ фактамъ заключеніе имѣетъ единственнымъ своимъ источникомъ „привычку“. Привычка-же сама по себѣ является въ результатѣ процесса повторенія воспріятій и ихъ связи. Слѣдовательно, если „привычка“ выходитъ за предѣлы воспріятій, то она не можетъ являться прямымъ и естественнымъ слѣдствіемъ постоянной повторяемости и связи представленій. Необходимо вмѣшательство другого фактора— воображенія.

Воображеніе, говоритъ Юмъ, отличается той особенностью, что, будучи разъ приведено въ дѣйствіе, оно продолжаетъ свою дѣятельность и тогда, когда предметъ, приведшій его въ движеніе, уже отсутствуетъ. Этотъ „принципъ“ въ состояніи также объяснить намъ нашу вѣру въ существованіе тѣлеснаго міра. Предметы обнаруживаютъ извѣстную связь (coherence), поскольку они даны нашимъ чувствамъ. Но эта связь представляется намъ болѣе полной и „единообразной“, когда мы исходимъ изъ предположенія, что вещамъ присуще непрерывное бытіе. Такъ какъ духъ нашъ склоненъ предположить въ отношеніи предметовъ извѣстное „единообразіе“, то вполнѣ понятно, что онъ стремится превратить это наблюденное „единообразіе“ въ наиболѣе полное и законченное. Наше воображеніе дополняетъ, такимъ образомъ, ту связь, которая намъ дана непосредственно въ воспріятіи *). Достигается эта цѣль, объясняетъ Юмъ, простымъ предположеніемъ о непрерывности бытія. Это предположеніе даетъ намъ возможность приписывать вещамъ большую закономѣрность, чѣмъ они обнаруживаютъ въ качествѣ непосредственно данныхъ сознанія. Къ данной въ опытѣ связи явленій необходимо привнести представленіе о постоянствѣ или

*) Срав. такъ наз. „Vervolständigungstrieb“ Маха.

устойчивости явленій. На почвѣ представленія о постоянствѣ или устойчивости явленій и ихъ связи, объясняетъ Юмъ возникаетъ „вѣра“ въ то, что тѣлесный міръ продолжаетъ свое существованіе и послѣ прекращенія дѣятельности нашихъ чувствъ, а эта „вѣра“ вызываетъ, въ свою очередь, убѣжденіе въ самостоятельности и реальности міра... *)

Мы получаемъ одну и ту же комбинацію воспріятій въ различные моменты времени и, несмотря на нарушеніе непрерывности въ дѣятельности сознанія, мы все же разсматриваемъ данную совокупность воспріятій, какъ тожественную. Поскольку предметы существуютъ лишь въ сознаніи, ихъ бытіе по необходимости не непрерывно, такъ какъ содержанія сознанія текучи и измѣнчивы, а потому одна и та-же совокупность воспріятій, данная въ различные моменты времени, не можетъ быть, съ точки зрѣнія Юма, признана тожественной. Но мы все же считаемъ, скажемъ, столъ, воспринятый мною вчера, тѣмъ же самымъ столомъ, который я воспринимаю сегодня. Нарушеніе непрерывности противорѣчитъ идентичности предмета и обратно, идентичность предмета предполагаетъ непрерывность его существованія. Разрѣшеніе подобныхъ проблемъ сопряжено для Юма съ необыкновенными трудностями. Болѣе того,—съ феноменалистической точки зрѣнія разрѣшить подобныя проблемы вовсе невозможно. Разъ существовать—значитъ быть воспринятымъ, то очевидно, что „перерывъ“ въ воспріятіяхъ имѣетъ своимъ результатомъ „уничтоженіе“ предмета. Далѣе,—перерывъ въ моихъ воспріятіяхъ, а такіе перерывы, какъ извѣстно, существуютъ, нарушаетъ перманентность моего собственнаго бытія. Однако, мое „я“ считаетъ себя тожественнымъ съ самимъ собой. Какъ же разрѣшить эту „антиномію“, какъ объяснить это явленіе?

Для матеріалиста міръ существуетъ независимо отъ созна-

*) Ibid S. 265.

нія, такъ что нарушеніе непрерывности въ сферѣ воспріятій не означаетъ еще нарушенія непрерывности въ сферѣ объективно-реальной. Міръ существуетъ независимо отъ нашихъ воспріятій; онъ существуетъ во времени и проходитъ, стало быть, всѣ „моменты“, какъ бы они ни были малы; измѣненія, происходящія въ мірѣ, также совершаются, разумѣется, во времени, которое является, такимъ образомъ, „объективной категоріей бытія“. Перерывы возможны лишь въ сферѣ субъективной, въ сферѣ воспріятій. Точка зрѣнія Юма, какъ мы знаемъ, совершенно иная. Но для нашего философа характерно, однако, то, что онъ видитъ себя постоянно вынужденнымъ дѣлать такія предположенія, которыя возвращаютъ его къ точкѣ зрѣнія матеріалистическаго реализма. Юмъ понимаетъ, что послѣдовательный феноменализмъ ведетъ къ отрицанію закономѣрности явленій, внѣшняго міра и прочно съ другой стороны онъ понимаетъ, что безъ этихъ предпосылокъ наука невозможна. Выходитъ такъ, что феноменализмъ хотя и отрицаетъ внѣшній міръ, но мы почему то все-же «убѣждены» въ существованіи его. Тутъ кроется очевидное противорѣчіе между нашей «вѣрой» съ одной и теоретической «истиной», открытой феноменализмомъ, съ другой стороны. И вотъ для устраненія этого противорѣчія Юмъ прибѣгаетъ къ помощи воображенія, привычки и проч. „принциповъ“.

Что касается разбираемаго нами теперь вопроса объ идентичности бытія, то Юмъ полагаетъ необходимымъ „допустить“, что «наши первоначальныя воспріятія связываются посредствомъ дѣйствительнаго бытія вещей, которое ускользаетъ» отъ непосредственнаго сознанія *). Итакъ, міръ исчерпывается воспріятіями и представленіями, послѣднія-же находятся въ процессѣ безпрерывнаго «теченія». Они, стало быть, текучи и измѣнчивы. То они являются на поверхности сознанія, то вновь исчезаютъ. При такихъ условіяхъ нельзя,

*) Ibid. S. 266.

конечно, говорить объ устойчивости вещей, о перманентности бытія, такъ какъ представленія существуютъ лишь до тѣхъ поръ, пока мы ихъ себѣ „представляемъ“. Но мы „вѣримъ“ и въ непрерывность существованія міра и въ устойчивость послѣдняго. Для объясненія-же этой „вѣры“ Юмъ снова прибѣгаетъ къ страннымъ „предположеніямъ“, въ корнѣ противорѣчащимъ основнымъ предпосылкамъ феноменализма. Наши прерванныя воспріятія фактически связываются transcensus'омъ находящимся по ту сторону воспріятій. Безъ этого „реальнаго бытія“ Юмъ не въ состояніи объяснить ни закономѣрности явленій, ни взаимной ихъ связи и проч. Но допущеніемъ этого „реальнаго бытія“, отличающагося всѣми тѣми свойствами, которыя отсутствуютъ въ непосредственно данныхъ сознанія, Юмъ измѣняетъ самому себѣ и становится на почву гносеологическаго реализма.

Въ самомъ дѣлѣ, „реальное бытіе“ лежитъ въ основѣ нашихъ воспріятій, по ту сторону сознанія; имъ обуславливаются воспріятія, а это значитъ, что „реальное бытіе“ не тождественно съ содержаніемъ сознанія. Разъ мы допускаемъ, что дѣйствительное бытіе составляетъ базисъ нашихъ воспріятій, то мы вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ, что оно лежитъ внѣ сферы нашего сознанія, что это „дѣйствительное бытіе“ есть нѣчто совершенно отличное отъ воспріятій.

Сходныя воспріятія разсматриваются нами какъ тожественныя и эта тенденція воображенія приписывать сходнымъ воспріятіямъ „тождество“ вызываетъ въ насъ фикцію ихъ непрерывнаго существованія. Разсудокъ говоритъ намъ, что предметъ, являющійся объектомъ двухъ переживаній въ различные моменты времени, — не тожественъ съ самимъ собою, потому что наши воспріятія, составляющія предметъ, различны и не отличаются непрерывностью. Воображеніе же приписываетъ этимъ двумъ различнымъ, но сходнымъ переживаніямъ непрерывное существованіе. Противорѣчіе меж-

ду разсудкомъ и воображеніемъ разрѣшается посредствомъ „фикціи", примиряющей разсудокъ съ воображеніемъ. Противорѣчивые признаки приписываются различнымъ объектамъ, а именно: непрерывность—предметамъ, а „прерывность"—воспріятіямъ. И тутъ, какъ мы видимъ, невозможно обойтись безъ „предположенія" о самостоятельно существующихъ предметахъ. Предметы продолжаютъ существовать и тогда, когда мы ихъ не воспринимаемъ, а это возможно лишь въ томъ случаѣ, когда они существуютъ независимо отъ нашихъ воспріятій. Такимъ образомъ, происходитъ раздвоеніе, имѣющее своимъ послѣдствіемъ отдѣленіе предмета отъ воспріятій и представленій. Нашъ духъ, объясняетъ Юмъ, создаетъ эту фикцію независимаго и реальнаго бытія потому, что безъ этой „фикціи" онъ не въ состояніи объяснить субстанціальнаго единства или реальнаго тожества вещей и непрерывности ихъ существованія.

Выводъ изъ всего сказаннаго таковъ, что Юмъ, съ одной стороны, видитъ себя вынужденнымъ вводить въ свою систему понятія, идущія въ разрѣзъ съ его феноменализмомъ, съ другой-же стороны, въ виду отрицанія имъ реальнаго міра, онъ вынужденъ искать связи, закономѣрности явленій въ сферѣ нашего духа, въ субъектѣ. Это значитъ, что формы бытія, такъ наз. категоріи являются продуктомъ сознанія, функціей субъекта. Такимъ образомъ, трансцендентальный идеализмъ постепенно подготовляется „психологическимъ" или „эмпирическимъ" идеализмомъ.

Но прежде чѣмъ перейти къ трансцендентальному идеализму Канта, мы считаемъ нужнымъ еще остановиться на нѣкоторыхъ сторонахъ ученія Юма и главнымъ образомъ на проблемѣ причинности.

Всякое познаніе сводится съ точки зрѣнія Юма къ сравненію содержаній нашего сознанія и къ изслѣдованію ихъ

взаимоотношенія. Юмъ различаетъ, подобно Канту, опытныя сужденія и сужденія о воспріятіяхъ (Erfahrungsurteile и Wahrnehmungsurteile). Содержаніе послѣднихъ имѣетъ своимъ источникомъ непосредственныя или воспроизведенныя чувственныя воспріятія. „Опытныя сужденія“ покоятся на з а к л ю ч е н і я х ъ, выходящихъ за предѣлы непосредственнаго опыта. Основу достовѣрности опытныхъ сужденій Юмъ видитъ въ причинной связи вещей. Итакъ, необходимо предварительно изслѣдовать понятіе причинности и только послѣ этого можно будетъ приступить къ обоснованію п о з н а н і я.

Въ основаніи представленія, какъ намъ уже извѣстно, лежитъ опредѣленное впечатлѣніе. Такое впечатлѣніе должно лежать и въ основѣ представленія причинности, если послѣдняя претендуетъ на реальное значеніе. Но что такое причина, причинная связь и пр.?.. Очевидно, что „причина“ не представляетъ собою к а ч е с т в а предмета (какъ цвѣтъ и т. п.) чтобы она могла быть воспринимаема вмѣстѣ съ даннымъ предметомъ. Все, что мы можемъ сказать о причинной связи двухъ объектовъ, это то, что одно явленіе слѣдуетъ за другимъ или одно предшествуетъ другому. Но очевидно, что этимъ признакомъ вопросъ о „причинности“ не исчерпывается, такъ какъ п р и ч и н н а я с в я з ь имѣетъ мѣсто лишь тамъ, гдѣ эта связь отличается характеромъ н е о б х о д и м о с т и. Откуда берется представленіе необходимой связи? Для того, чтобы возникло представленіе необходимой связи, требуется впечатлѣніе, производящее это представленіе. Но сколько бы мы ни наблюдали дѣйствія одного предмета на другой, мы никогда не получимъ непосредственнаго впечатлѣнія „причиннаго“ воздѣйствія или причинной связи. Наши чувства, являющіяся единственнымъ источникомъ познанія, способны лишь констатировать, что одно явленіе слѣдуетъ за другимъ. Понятіе н е о б х о д и м о й с в я з и не можетъ, стало быть, имѣть своимъ источникомъ однократное наблюденіе двухъ „причинно-связанныхъ“ явленій. Оно возникаетъ только въ результатѣ много-

кратнаго повторенія одного и того же переживанія. „Эта связь, которую мы чувствуемъ въ душѣ, этотъ привычный переходъ мысли отъ одного предмета къ постоянному его спутнику и создаетъ то ощущеніе или впечатлѣніе, которое вызываетъ въ насъ понятіе „силы“ или необходимой связи *). Причинная связь вовсе не присуща самимъ предметамъ; она привносится разсудкомъ къ переживаніямъ или вещамъ.

Всѣ предметы человѣческаго мышленія, говоритъ далѣе Юмъ, дѣлятся на два класса: къ первому относится математика, объектомъ которой является отношеніе или связь представленій. Математическія истины могутъ быть найдены посредствомъ дѣятельности чистаго мышленія независимо отъ того, существуютъ-ли они въ дѣйствительности или нѣтъ. Ко второму классу относятся всѣ тѣ науки, которыя имѣютъ своимъ продметомъ факты. Факты не отличаются такой достовѣрностью, какъ математическія истины.

Единичные факты не представляютъ еще „познанія“. Наука имѣетъ своей задачей изслѣдованіе взаимной связи фактовъ. Всѣ заключенія въ отношеніи фактовъ основываются на причинной связи. Когда спрашиваютъ человѣка, говоритъ Юмъ, на какомъ основаніи онъ вѣритъ въ то, что ему въ данный моментъ непосредственно не дано, почему онъ вѣритъ, напр., что другъ его находится во Франціи, то онъ отвѣтитъ, что основаніемъ къ тому послужилъ другой фактъ, а именно: полученіе письма отъ друга. Всѣ наши заключенія носятъ такой же характеръ: между однимъ фактомъ и другимъ существуетъ опредѣленная связь. Если-бы такой связи не существовало, то наше заключеніе было-бы произвольное. Но такъ какъ эта связь не имѣетъ объективнаго и реальнаго значенія, такъ какъ понятіе необходимой связи не покоится на соотвѣтствующемъ впечатлѣніи, такъ какъ „таинственная“ сила, производящая опредѣленныя дѣйствія, недо-

*) Hume. Unters. uber d. menschl. Verstand S. 75.

ступна нашему непосредственному воспріятію, то мы лишены возможности утверждать, что заключеніе отъ одного факта къ другому покоится на необходимости. Мы знаемъ только, что обыкновенно опредѣленное явленіе слѣдуетъ за другимъ намъ извѣстнымъ явленіемъ. Эту „привычную“ связь мы возводимъ въ необходимую. Но эта необходимость имѣетъ лишь субъективно-психологическое значеніе, а не объективно-реальное...

Было-бы весьма интересно остановиться болѣе подробно какъ на проблемѣ причинности, такъ и на другихъ еще вовсе нами не затронутыхъ вопросахъ. Но это отвлекло-бы насъ отъ непосредственной нашей задачи. Мы пользуемся различными проблемами съ цѣлью освѣтить общую точку зрѣнія эмпиризма и феноменализма. Послѣ всего сказаннаго нами, мы можемъ теперь подвести итогъ, изъ котораго будетъ явствовать, что трансцендентальная философія является логическимъ продолженіемъ Юмовскаго феноменализма и эмпиризма вообще.

Кантъ понималъ, что трансцендентальный идеализмъ представляетъ собою не что иное, какъ... попытку разрѣшить поставленные Юмомъ вопросы...

Основной принципъ теоріи познанія Юма гласитъ: каждое представленіе должно соотвѣтствовать опредѣленному впечатлѣнію. Но какъ впечатлѣніе, такъ и представленіе являются одинаково содержаніями сознанія. Такимъ образомъ, весь міръ разлагается на психическіе элементы. Что такое вещь? Что такое внѣшній субстанціальный міръ? Вещь, міръ—все это растворяется въ состояніяхъ сознанія, въ совокупности качествъ. Въ такомъ случаѣ ни о какомъ субстанціональномъ элементѣ не можетъ быть рѣчи. Несмотря, однако, на это, мы видѣли, что Юмъ вынужденъ признать, что вещь „мыслится“ нами какъ единство, какъ нѣчто устойчивое и непрерывное въ своемъ существованіи. Простыя представленія комбинируются нами, въ силу законовъ ассоціаціи, въ сложныя представленія. Единство разнообразныхъ качествъ пред-

полагаетъ извѣстную внутреннюю ихъ связь. То единство, которое мы вносимъ въ связку представленій, есть только „фикція“ воображенія. Къ содержанію сознанія мы, такимъ образомъ, привносимъ новый элементъ—субъективный. Единство, устойчивость, закономѣрность, „субстанція“—все это вовсе не присуще самимъ вещамъ, а привносится субъектомъ къ чистому содержанію сознанія, къ совокупности воспріятій. Нашимъ чувствамъ даны, отдѣльные элементы, которые комбинируются согласно природѣ субъекта...

Разложивъ міръ на простѣйшіе психическіе элементы, устранивъ объективныя „категоріи“, эмпиризмъ создалъ почву для...апріоризма. Для Локка субстанція, внѣшній міръ, категорія причинности имѣютъ еще объективное и реальное значеніе. Но чѣмъ дальше, тѣмъ больше эти „категоріи“ отрываются отъ дѣйствительности. Если правъ Юмъ, что къ чистому содержанію воспріятій мы привносимъ такіе элементы, которые въ самыхъ этихъ воспріятіяхъ отсутствуютъ, то очевидно, что они, эти элементы, имѣютъ субъективное значеніе. Юмъ показалъ, что чистый опытъ въ состояніи дать намъ единичныя воспріятія. Но такія воспріятія, разрозненныя ощущенія, существующія лишь рядомъ въ пространствѣ и слѣдующія другъ за другомъ во времени, не составляютъ еще научнаго познанія. Послѣднее покоится на такихъ предпосылкахъ, которыя въ воспріятіяхъ совершенно отсутствуютъ. Откуда же берутся эти предпосылки? Юмъ отвѣчаетъ, что онѣ присоединяются нами, т. е. субъектомъ къ матеріалу, данному нашимъ чувствамъ.

Отсюда начинаетъ Кантъ. Онъ вполнѣ согласенъ съ Юмомъ въ томъ, что „субъективныя формы“ вносятъ извѣстный порядокъ въ „хаосъ“ ощущеній или представленій. Какъ Юмъ, такъ и Кантъ вносятъ „апріорный“ элементъ въ процессъ познанія. Разница между Юмомъ и Кантомъ лишь та, что первый стоитъ на почвѣ психологическаго а

priori, между тѣмъ какъ Кантовское a priori имѣетъ логическое или трансцендентальное значеніе. „Психологическое a priori“ Юма возникаетъ въ результатѣ „привычнаго“ опыта. Но то, что у Юма имѣетъ лишь относительно-психологическое значеніе, то у Канта пріобрѣтаетъ абсолютно-логическій характеръ.

Мы знаемъ уже, что для Юма математика является апріорной наукой. Математическія истины имѣютъ своимъ источникомъ не опытъ, а чистое мышленіе. Математическія истины обязательны для опыта именно въ силу своей апріорной природы. „Естествознаніе“ въ широкомъ смыслѣ слова Юмъ считаетъ опытной наукой. Кантъ же переноситъ Юмовское воззрѣніе на математику, какъ на науку чистаго мышленія, на всю область человѣческаго знанія, объявляя всѣ объективныя категоріи субъективными формами, а субъективныя формы—логическими предпосылками или условіями всякаго познанія.

Юмъ „устранилъ“ изъ дѣйствительности всѣ объективныя категоріи и перенесъ ихъ въ сознаніе. Кантъ-же превратилъ эти формы бытія въ формы мышленія. Эмпирическій субъективизмъ Юма не даетъ критерія истинности и объективности содержаній сознанія. Юмъ признаетъ, что единство и закономѣрность явленій (какъ и „причинность“) имѣютъ своимъ источникомъ субъектъ. Но то, что имѣетъ мѣсто въ субъектѣ, способно вызвать въ насъ психологическую или субъективную увѣренность, но не можетъ претендовать на объективно-реальное значеніе. Наше познаніе пріобрѣтаетъ, такимъ образомъ, характеръ субъективнаго убѣжденія...

Съ точки зрѣнія Канта, познанію доступны лишь „явленія“ („явленія“ Канта тожественны съ „perceptions“ Юма). Превративъ всѣ „категоріи“ изъ формъ бытія въ формы мышленія, Кантъ приходитъ къ заключенію, что условія возможности опыта являются одновременно и условіями

возможности предметовъ опыта. Апріорныя формы, дѣлаютъ „возможнымъ“, т. е. „создаютъ“ самый предметъ опыта. Предъ Кантомъ стояла задача, сводившаяся къ необходимости преодолѣнія скептицизма Юма. Съ точки зрѣнія Юма, никакое научное познаніе въ сущности невозможно. Всякое „опытное“ познаніе покоится исключительно на субъективной увѣренности. Кантъ стремится преодолѣть этотъ скептицизмъ путемъ преобразованія самаго понятія опыта. Почему сужденія субъекта пріобрѣтаютъ объективный характеръ? Какъ вообще возможенъ опытъ? На это Кантъ отвѣчаетъ. Предметами нашего познанія являются не „вещи въ себѣ“, а лишь наши представленія. Формами мышленія опредѣляются и формы явленій. „Опытъ“ обладаетъ достовѣрностью, стало быть, лишь постольку, поскольку ею обладаютъ формы познанія, являющіяся апріорными функціями разсудка...

Процессъ превращенія „психологизма“ въ „трасцендентализмъ“ можетъ быть иллюстрированъ еще на проблемѣ субстанціальности. Юмъ отвергаетъ субстанцію, какъ реальную причину нашихъ воспріятій или какъ „носителя“ качествъ на томъ основаніи, что вещь исчерпывается безъ остатка качествами. Неизвѣстное „нѣчто“, которое мы кладемъ въ основу этихъ качествъ, есть субъективный продуктъ—фикція воображенія. Объективно это „нѣчто“ вовсе не существуетъ. Юмъ полагаетъ, что это „нѣчто“ является въ результатѣ многократнаго повторенія одного и того-же сочетанія воспріятій. Вслѣдствіе этого повторенія въ нашемъ воображеніи возникаетъ извѣстная тенденція подставлять подъ опредѣленную совокупность воспріятій какое-то тожественное съ самимъ собою „нѣчто“, лежащее якобы въ основѣ этихъ качествъ. Но мыслить субстанціальное „нѣчто“ мы вынуждены; это—психологическая необходимость.

Кантъ продолжаетъ этотъ ходъ мыслей. Разъ мы не можемъ обойтись безъ понятія субстанціальности (какъ и безъ

понятія причинности и пр.), разъ это, такъ сказать, „неустранимое“ понятіе, то оно имѣетъ „гносеологическое“ значеніе. Съ точки зрѣнія Юма этимъ понятіямъ никакая теоретико-познавательная цѣнность не присуща. Они представляютъ собою лишь „фикціи“, въ существованіе которыхъ предоставляется „вѣрить“, но которыя логически или гносеологически не могутъ быть „оправданы“. По Канту-же эти „категоріальныя понятія“ являются тѣми необходимыми субъективными формами, которыя дѣлаютъ возможнымъ самый опытъ и которыя, стало быть, предшествуютъ всякому опыту. И именно потому, что онѣ существуютъ до опыта и являются необходимыми предпосылками опыта, онѣ имѣютъ сверхъопытное значеніе.

Юмъ показалъ, что вовсе нѣтъ науки, основанной на „чистомъ опытѣ“. Поскольку-же наука—фактъ, поскольку она дѣйствительно существуетъ, она покоится, такъ учитъ Юмъ, на субъективно-психологическихъ предпосылкахъ, на „вѣрѣ“, являющейся результатомъ привычки.

Именно потому, продолжаетъ Кантъ, что существуютъ извѣстныя предпосылки, которыя въ самомъ опытѣ не даны и имѣютъ субъективное происхожденіе, но безъ которыхъ невозможно научное познаніе—именно поэтому-то субъективныя формы лежатъ въ основѣ всякаго опыта и всякаго познанія. Эти предпосылки, разумѣется, не даны въ чувственныхъ воспріятіяхъ, но они привносятся субъектомъ къ содержанію сознанія.

Для Юма, какъ мы видѣли, субъективныя предпосылки психологически неустранимы; гносеологической-же цѣнности онѣ не имѣютъ. Въ силу всего этого получается такое противорѣчіе: наука согласно основамъ феноменализма должна покоиться на „чистомъ опытѣ“, такъ какъ только то, что дано въ воспріятіи, имѣетъ познавательную и реально-объективную цѣнность. Но чистый опытъ не знаетъ ни единства, ни закономѣрности, ни постоянства или устойчивости, ни перманентности бытія, т. е. всѣхъ тѣхъ предпосылокъ, которыя

субъектъ привноситъ къ чистымъ воспріятіямъ съ цѣлью преобразованія послѣднихъ въ предметъ научнаго познанія. Эти предпосылки, какъ мы уже указали, психологически неустранимы. Въ такомъ случаѣ наука можетъ имѣть своимъ фундаментомъ только субъективное убѣжденіе. Такимъ образомъ, устраненіе объективнаго базиса познанія ведетъ къ провозглашенію крайняго скептицизма...

Эмпиризмъ призванъ былъ дать обоснованіе научнаго опыта, построеннаго на конкретномъ матеріалѣ дѣйствительности, исходя изъ чувственныхъ данныхъ. Эмпиризмъ—въ противоположность раціонализму—долженъ былъ показать, что наши понятія являются результатомъ чувственнаго воспріятія внѣшняго міра. Но, исчерпавъ свое внутреннее положительное содержаніе, „эмпиризмъ“ въ процессѣ своего развитія превращается въ свою собственную противоположность:—онъ принимаетъ форму субъективнаго идеализма и феноменализма. Этимъ самымъ „эмпиризмъ“ какъ бы возвращаетъ насъ къ раціонализму. Для раціоналиста наличность понятія въ мышленіи означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и бытіе его внѣ сознанія, логическое бытіе совпадаетъ съ онтологическимъ. Для субъективнаго идеалиста (Беркли, Юмъ) предметъ воспріятія тожественъ съ воспріятіемъ предмета, „психическое“ бытіе совпадаетъ съ „физическимъ“.

ГЛАВА VI.

Трансцендентальный методъ.

Выводъ, къ которому пришелъ эмпиризмъ въ лицѣ Юма, гласитъ: чистое содержаніе воспріятій само по себѣ лишено всякой связи; то же, что вноситъ связь и закономѣрность въ „хаосъ“ воспріятій, имѣетъ лишь субъективное значеніе. „Формы“ отрываются отъ содержанія. Эти субъективныя формы, эти психологическія предпосылки провозглашаются Кантомъ *логически* необходимыми *условіями* всякаго познанія. Онѣ имѣютъ высшую познавательную цѣнность и являются единственными критеріями объективности и истинности познанія.

Различіе между „импрессіонизмомъ“ или „психологизмомъ“ съ одной и „трансцендентализмомъ“ съ другой стороны заключается въ томъ, что первый исходитъ изъ „чистаго опыта“, между тѣмъ какъ второй изъ апріорныхъ формъ субъекта, изъ „чистаго мышленія“. „Чистый опытъ“ имѣетъ дѣло только съ *содержаніемъ* познанія; одно только „содержаніе“ „объективно“ дано, но оно оторвано отъ „категоріальныхъ формъ“, которыя являются лишь субъективной иллюзіей. „Трансцендентализмъ“, напротивъ, исходитъ изъ чистыхъ формъ мышленія, оторванныхъ отъ всякаго содержанія. Апріорныя формы являются источникомъ всякой реальности; *опытное содержаніе*, облеченное въ эти формы, само превращается въ „явле-

ніе". Формы мышленія суть, такимъ образомъ, одновременно и формы вещей, какъ явленій.

Трансцендентальная философія представляетъ синтезъ эмпиризма и раціонализма. Задача Канта заключалась въ преобразованіи раціонализма съ точки зрѣнія эмпиризма и въ преобразованіи эмпиризма при посредствѣ раціонализма. Насъ завело бы слишкомъ далеко, если-бы мы вздумали изложить основные принципы до-Кантовскаго раціонализма и показать въ какой связи находится трансцендентальная философія съ раціонализмомъ. Въ наши намѣренія не входитъ также изложеніе и критика „критицизма", такъ какъ и это отвлекло бы насъ отъ нашей темы. Въ ученіи Канта насъ интересуетъ сейчасъ одинъ только пунктъ, а именно: взаимоотношеніе имманентнаго и трансцендентнаго моментовъ.

Итакъ, въ ученіи Канта существуетъ два элемента: эмпирическое содержаніе и апріорныя функціи человѣческаго духа. „Мысли безъ содержанія пусты, воззрѣнія безъ понятій слѣпы", говоритъ Кантъ. Кантъ стремится къ сочетанію „чистаго опыта" съ „чистымъ мышленіемъ". Чистое содержаніе воспріятій независимо отъ апріорныхъ формъ, представляетъ собою „хаосъ", лишенный всякой связи и закономѣрности. Чистыя формы сами по себѣ, т. е. безъ опытнаго содержанія, „пусты". Познаніе возможно только посредствомъ органическаго сочетанія апріорныхъ функцій, субъективныхъ формъ, съ содержаніемъ воспріятій. Въ качествѣ „явленій" предметы представляютъ продуктъ дѣятельности субъекта, а потому имъ присуща достовѣрность въ той-же степени, въ какой самимъ апріорнымъ функціямъ. Всякое познаніе начинается вмѣстѣ съ опытомъ, но оно вслѣдствіе этого далеко еще не имѣетъ своимъ источникомъ исключительно опытъ. Опытное содержаніе пріобрѣтаетъ познавательное значеніе лишь тогда, когда ему присущъ характеръ общеобязательности и необходимости. Но признакъ общеобязательности и необходимости опытное содержаніе заимствуетъ отъ ап-

ріорныхъ функцій субъекта. Только благодаря тому, что априорныя формы субъекта накладываются, такъ сказать, на чувственный матеріалъ, на содержаніе воспріятій, онѣ становятся одновременно и формами вещей, какъ явленій, придавая тѣмъ самымъ этимъ послѣднимъ (т. е. „явленіямъ“) характеръ общеобязательности и необходимости. Познаніе міра опредѣляется всецѣло природой нашего „духа“. Познаніе заранѣе предопредѣлено природой априорныхъ функцій субъекта, такъ какъ объектъ необходимо долженъ принять тѣ формы, какія ему предписываются субъектомъ.

Стремясь къ сочетанію раціонализма съ эмпиризмомъ, Кантъ соотвѣтственно этому признаетъ и два источника познанія: разсудокъ и чувственность. Кантъ самъ характеризуетъ оба источника слѣд. словами: способность нашего духа воспринимать представленія, поскольку онъ тѣмъ или инымъ образомъ „аффицируется“, — мы называемъ чувственностью; напротивъ, способность духа самостоятельно производить представленія — разсудкомъ. *) Природа наша такова, что созерцаніе можетъ быть только чувственнымъ, „мышленіе“ же „разсудочнымъ“. Не слѣдуетъ предпочитать одну изъ этихъ способностей другой, онѣ, такъ сказать, равноцѣнны, такъ какъ безъ чувственности предметы намъ вовсе не могутъ быть даны, безъ разсудка же онѣ не могутъ быть мыслимы. Въ результатѣ сочетанія чувственности съ разсудкомъ возникаетъ познаніе. Нашъ разсудокъ не можетъ, удалиться въ область чистаго умозрѣнія, такъ какъ онъ всегда долженъ имѣть дѣло съ предметами чувственнаго воззрѣнія. Разсудокъ **) не способенъ что либо созерца точно такъ, какъ чувства ***) не способны что либо мыслить.

*) „... das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkennens, ist der Verstand“ (Kan-Kritik der reinen Vernunft S, 76, Reklams Ausgabe).

**) Противъ раціонализма.

***) Противъ односторонняго эмпиризма.

„Матерію“ познанія составляютъ впечатлѣнія, вызываемыя дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ на нашу чувственность. „Чувственность“ перерабатываетъ впечатлѣнія въ ощущенія и представленія. Разсудокъ же превращаетъ съ помощью присущихъ ему апріорныхъ формъ чувственныя воззрѣнія въ познаніе. Внѣшній предметъ, или „вещь въ себѣ“ дѣйствуетъ, стало быть, на наши чувства; въ результатѣ этого „дѣйствія“ получается ощущеніе. Кантъ нисколько не сомнѣвается, такимъ образомъ, въ существованіи предмета или „вещи въ себѣ“, „аффицирующей“ чувственность субъекта. Кантъ исходитъ изъ того, что предметъ есть „вещь въ себѣ“, поскольку мы мыслимъ его существующимъ независимо отъ субъекта, но тотъ же предметъ есть „явленіе“, поскольку мы разсматриваемъ его въ отношеніи къ субъекту...

Ощущенія представляютъ эмпирическое содержаніе „явленія“, качество эмпирическаго созерцанія; формы же составляютъ апріорный элементъ въ явленіи. Формы явленія т. е. чистое воззрѣніе, могутъ быть представляемы нами a priori. Онѣ даны намъ до всякаго эмпирическаго воззрѣнія т. е. до воспріятія дѣйствительныхъ предметовъ, которымъ онѣ предшествуютъ; по этимъ формамъ предметы могутъ быть познаваемы a priori, но, разумѣется, только какъ явленія“. *) Ощущенія же вызываются „вещью въ себѣ“ и, слѣдовательно, даны намъ a posteriori. **) Мы не можемъ имѣть ощущенія или представленія какого либо цвѣта a priori. Источникомъ нашихъ ощущеній является абсолютно-реальный міръ существующій независимо отъ нашего сознанія. Но несмотря на это, подчеркиваетъ Кантъ, ощущенія субъективны по своей природѣ; они являются лишь модификаціями нашей чувственности.

Кантъ является тѣмъ фокусомъ, въ которомъ свое-

*) Kant. Prolegomena S. 61. Reklams Ausgabe.

** Kant. Kritik der reinen Vernunft, S. 170.

образно пересѣкаются и преломляются всѣ философскія теченія. Въ настоящей работѣ мы разсматриваемъ Канта, какъ продолжателя и завершителя эмпирической философіи, считая трансцендентальный идеализмъ логическимъ слѣдствіемъ феноменализма и субъективизма Юма.

Нѣмецкій философъ вполнѣ согласенъ съ „критикой“ англійскаго скептика, съ „разрушительными его тенденціями“, но не съ положительной частью его ученія. Кантъ сосредоточилъ всю силу своего мышленія на преодолѣніи скептицизма Юма. Эмпиризмъ, полагаетъ Кантъ, неизбѣжно долженъ привести къ скептическимъ выводамъ, такъ какъ онъ дѣйствительно не въ состояніи обосновать научный опытъ. Но такъ какъ наука, научный опытъ и проч.—несомнѣнный фактъ, то передъ мыслителемъ встаетъ вопросъ о „возможности“ этого факта. Если же „эмпиризмъ“ не въ состояніи объяснить его, то очевидно, что подъ научный опытъ необходимо подвести другой фундаментъ. Съ помощью апріорныхъ функцій субъекта Кантъ намѣревался преодолѣть скептицизмъ и установить математически-логическую достовѣрность научнаго опыта.

Однѣ только математическія истины апріорны, полагалъ Юмъ. Что же касается естественныхъ (и, конечно, историческихъ) наукъ, то онѣ опираются исключительно на „фактахъ“. Мы не можемъ пускаться въ подробности относительно различія, устанавливаемаго Юмомъ между логически-математическими и „физическими“ или естественно-научными истинами. Отмѣчаемъ лишь, что Юмъ различаетъ апріорное познаніе математическихъ и логическихъ истинъ отъ чисто „фактическаго“ характера естественныхъ (и, стало быть, историческихъ) наукъ. Въ основѣ такого разграниченія лежитъ то обстоятельство, что объекты математики «созданы» нами самими, а математическія истины „свободны отъ противорѣчій“. Между тѣмъ какъ предметы опытнаго познанія намъ „даны“, и истинность ихъ можетъ быть опровергнута новыми фактами, новымъ опытнымъ содержа-

ніемъ *) Итакъ, истины математическія и логическія всеобщи и необходимы; истины же „физическихъ наукъ" такимъ характеромъ отличаться не могутъ. Чтобы „физическія" (т. е. естественныя и историческія) науки пріобрѣли ту же достовѣрность, что и математическія, необходимо, чтобы природа первыхъ была тожественна съ природой вторыхъ. За эту задачу берется Кантъ, подготовленный самимъ Юмомъ, считавшій математическія сужденія апріорными и обязательными для опытнаго содержанія. Придать естественнымъ наукамъ характеръ математической достовѣрности—къ этому сводится задача Канта. Но, чтобы возможно было выполнить эту задачу, необходимо предварительно установить, что объекты „фактическихъ" или естественныхъ наукъ по природѣ своей ничѣмъ не отличаются отъ объектовъ математики. Объекты же математики характеризуются тѣмъ, что они создаются самимъ субъектомъ, что они нами „конструируются". „Математическія положенія, говоритъ Юмъ, могутъ быть открыты посредствомъ чистой дѣятельности мышленія, независимо отъ существованія ихъ въ мірѣ". **)

Что касается процесса познанія предметовъ внѣшняго міра, то тотъ же Юмъ учитъ, что мы имѣемъ дѣло исключительно съ „явленіями", съ имманентнымъ содержаніемъ сознанія, а не съ вещами въ себѣ. „Объекты" познанія опредѣляются, стало быть, природой „субъекта". Правда, предметы познанія намъ „даны", но они намъ даны, какъ наши же переживанія, какъ наши же представленія.

И именно потому, продолжаетъ Кантъ, что мы имѣемъ дѣло не съ „вещами въ себѣ", не съ „трансцендентнымъ", а съ „явленіями", съ „имманентнымъ"—именно потому и возможно общеобязательное и необходимое познаніе. Такъ какъ мы

*) Ср. вѣчныя истины (verités eternités) и истины факта (verités de fakts) Лейбница.

**) Hume. Unters. S. 28.

познаемъ лишь „явленія“, то мы въ сущности имѣемъ дѣло съ имманентнымъ содержаніемъ сознанія, „конструированнымъ“ имманентными функціями или формами того же сознанія. Итакъ, поскольку объекты „создаются“ самимъ субъектомъ, постольку возможно априорное познаніе ихъ.

„Трансцендентализмъ“ представляетъ собою, какъ мы видимъ, форму „феноменализма“. У Канта (какъ и у Юма) рѣчь идетъ лишь о возможности познанія явленій. „Вещи въ себѣ“ уже по тому одному недоступны познанію, что онѣ лежатъ внѣ сферы сознанія и, стало быть, независимы отъ субъекта. Поскольку онѣ лежатъ внѣ сознанія онѣ не „конструируются“ нами, не „производятся“ функціями субъекта и вслѣдствіе этого не могутъ быть объектами нашего познанія, не могутъ существовать для насъ. Познанію доступны въ силу этого лишь „феномены“ или „явленія“. Феноменализмъ является общей почвой какъ для Юма, такъ и для Канта. Разница между ними лишь та, что феноменализмъ Юма „эмпиричнъ“ и „сенсуалистичнъ“, между тѣмъ какъ феноменализмъ Канта заключаетъ въ себѣ также и элементъ раціоналистическій.

„Чистый опытъ“ пользуется психологическимъ методомъ. „Критицизмъ“ же — трансцендентальнымъ. Въ чемъ заключается сущность трансцендентальнаго метода? Собственно говоря, міръ и съ точки зрѣнія Канта представляетъ лишъ хаосъ ощущеній, поскольку онъ намъ данъ независимо отъ интеллектуальныхъ функцій субъекта. Связь и закономѣрность въ этотъ хаосъ ощущеній вноситъ интеллектъ. И вотъ особенность трансцендентальнаго метода состоитъ въ томъ, что онъ подвергаетъ изслѣдованію априорныя и всеобщія условія всякаго познанія, тѣ субъективныя общеобязательныя формы, которыя превращаютъ „хаосъ“ ощущеній въ упорядоченный „космосъ“. „Подъ трансцендентальнымъ методомъ (Methodenlehre), говоритъ Кантъ,

я понимаю опредѣленіе формальныхъ условій законченной системы чистаго разума.“*)

Итакъ, психологическій методъ имѣетъ дѣло со всей совокупностью воспріятій, съ содержаніемъ сознанія; трансцендентальный же методъ—лишь съ тѣми формами, которыя предшествуютъ всякому эмпирическому содержанію и которыя въ качествѣ формальныхъ условій „чистаго разума“ являются одновременно и предварительными формальными условіями предметовъ познанія.

Апріорными формами или „понятіями“ опредѣляется, такимъ образомъ, характеръ познанія. Поскольку объекты создаются при посредствѣ интеллектуальныхъ функцій, постольку возможно познаніе предметовъ посредствомъ „чистаго разума“...

Спрашивается, какъ возможенъ переходъ отъ „чистаго мышленія“ къ „бытію“? Почему обязательное для мышленія обязательно также и для дѣйствительности? Этотъ вопросъ былъ выдвинутъ всѣмъ развитіемъ раціонализма. Съ другой стороны, эмпиризмъ ставилъ вопросъ: какъ возможенъ переходъ отъ чистаго бытія къ мышленію? На какомъ основаніи содержаніе чистаго опыта принимаетъ или можетъ принимать форму общеобязательныхъ сужденій? Или, проще выражаясь: какъ возможенъ переходъ отъ созерцанія (Anschauung) къ понятію?—проблема, выдвинутая эмпиризмомъ. И обратно: какъ возможенъ переходъ отъ понятія къ созерцанію?—проблема раціонализма.

Отвѣтъ примирителя-синтетика Канта гласитъ, какъ извѣстно: „Мысли безъ содержанія пусты, созерцанія безъ понятій слѣпы“. Но у Канта „понятія“ не абстрагированы отъ объективно-реальнаго бытія, а являются апріорными формами, конститутивными функціями мышленія, обязательными для дѣйствительности, для міра явленій. Истины „чистаго разума“ имѣютъ, такимъ образомъ, объективную

*) Kant. Kritik der reinen Verunuft S. 544.

значимость и, наоборотъ, то, что имѣетъ объективную значимость, составляетъ апріорную истину разсудка. Законы разсудка обязательны для дѣйствительности поскольку послѣднія имѣетъ мѣсто лишь въ самомъ разсудкѣ въ насъ самихъ,—поскольку, однимъ словомъ, она есть „явленіе“. *) „Высшее законодательство“ (die oberste Gesetzgebung) природы лежитъ въ насъ самихъ, въ нашемъ разсудкѣ, такъ что всеобщіе законы природы слѣдуетъ искать не въ самой природѣ и не при посредствѣ опыта, напротивъ того,— природа черпаетъ свою закономѣрность изъ лежащихъ въ нашей чувственности и въ нашемъ разсудкѣ условій возможности опыта. „Гармонія“ между „принципами возможнаго опыта“ и „законами возможности природы“ объясняется тѣмъ, что природа „выводится“ изъ „законовъ возможности опыта“ и тожественна съ всеобщей закономѣрностью этого послѣдняго. Результатъ, къ которому приходитъ Кантъ, гласитъ: разсудокъ черпаетъ свои законы не изъ природы, а, напротивъ, самъ предписываетъ свои законы послѣдней **). Законы разсудка являются одновременно законами природы такъ какъ сама природа создается разсудкомъ, составляетъ продуктъ послѣдняго... Такова сущность трансцендентальнаго метода, явившагося логическимъ продолженіемъ психологическаго. „Эмпирическій реализмъ“ или „психологизмъ“ имѣетъ дѣло съ содержаніемъ сознанія, съ единичными предме-

*) «Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellung in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen». (Kant. Prolegomena S. 100—101. Reclams Ausgabe).

**) „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, soudern schreibt sie dieser vor.“ (Prolegomena, S. 102).

тами, или вѣрнѣе, впечатлѣніями. Онъ отрицаетъ реальную значимость за „категоріальными формами“ и разлагаетъ міръ на психическіе элементы, сосуществующіе рядомъ въ пространствѣ и слѣдующіе другъ за другомъ во времени. Изъ этой „мозаики“ субъектъ согласно законамъ своей психики создаетъ себѣ „космосъ“, внося въ хаосъ ощущеній извѣстное единство, которое отсутствуетъ въ эмпирически-данномъ матеріалѣ, въ совокупности воспріятій. „Матеріальный идеализмъ“ вытѣсняется трансцендентальнымъ идеализмомъ, психологическій методъ замѣняется трансцендентальнымъ, который ставитъ своей задачей, какъ мы видѣли, изслѣдованіе апріорно-формальныхъ условій всякаго познанія, причемъ содержаніемъ послѣдняго являются, какъ и у Юма, наши же представленія. Иначе и быть не можетъ, ибо трансцендентному міру, т. е. „вещамъ въ себѣ“ присуща своя имманентная закономѣрность, такъ что если-бы этотъ абсолютно-реальный міръ былъ доступенъ нашему познанію, то его законы были-бы обязательны и для нашего мышленія. Имманентное-же содержаніе сознанія, т. е. единственно доступный познанію міръ явленій не обнаруживаетъ, какъ показалъ эмпиризмъ, строгой закономѣрности, общеобязательности и необходимости. Слѣдствіемъ этого является скептицизмъ. Кантъ считаетъ необходимымъ преодолѣть его и полагаетъ, что этого можно достигнуть посредствомъ апріорныхъ формъ субъекта. Разъ невозможно выйти за предѣлы міра явленій и разъ, далѣе, послѣдній не обнаруживаетъ характера общеобязательности и необходимости, но разъ, съ другой стороны, науки, отличающіяся такими признаками—несомнѣнный фактъ, то очевидно, что законодателемъ этимъ можетъ быть только субъектъ, законы котораго, разумѣется, обязательны лишь для этого міра явленій, для имманентнаго содержанія сознанія, но не для „вещей въ себѣ“, не для транссубъективнаго міра. Если бы Кантъ былъ послѣдователенъ, то онъ долженъ былъ бы ограничиться однимъ міромъ

явленій и открыто перейти къ субъективному идеализму. Но Кантъ этого не дѣлаетъ. Онъ догматически утверждаетъ, что позади „явленій“ существуетъ то, что „является“, т. е. „вещь въ себѣ“, трансцендентный міръ. Такимъ образомъ, мы переходимъ ко второму вопросу, интересующему насъ въ ученіи Канта: къ вопросу о взаимоотношеніи трансцендентнаго и имманентнаго, „вещи въ себѣ“ и міра явленій.

„Вещь въ себѣ“ по самому существу своему недоступна человѣческому познанію. Но съ другой стороны всякое „явленіе“ имѣетъ въ основѣ своей нѣчто, что „является“, т. е. „вещь въ себѣ“. Для того, чтобы „вещь въ себѣ“ могла стать предметомъ познанія, она должна принять форму „явленія“. Мы имѣемъ тутъ такое же противорѣчіе, какое мы встрѣтили у Локка. Локкъ утверждалъ, что мы познаемъ лишь то, что является имманентнымъ содержаніемъ сознанія. Субстанція же, по самому существу своему, должна лежать по ту сторону сознанія и именно потому она непознаваема. Тѣмъ не менѣе мы можемъ сказать, что она существуетъ, такъ какъ „акциденціи“ предполагаютъ наличность реальнаго субстрата. Поскольку Локкъ признаетъ существованіе субстанціи, недоступной нашимъ чувствамъ, онъ вводитъ чуждый „эмпиризму“ „раціоналистическій“ элементъ. Субстанція существуетъ, такъ какъ она нами мыслится.

Въ ученіи Канта мы видимъ то же противорѣчіе между трансцендентнымъ и имманентнымъ моментами. И точно такъ, какъ дальнѣйшее развитіе Локковскаго эмпиризма должно было повести къ его разложенію и самоотрицанію, такъ и Кантіанизмъ, пытавшійся примирить матеріализмъ съ эмпиризмомъ (и феноменализмомъ) и раціонализмомъ, долженъ былъ, въ конечномъ счетѣ, разложиться на свои составныя части. Но объ этомъ послѣ.

Итакъ, въ ученіи Канта существуетъ три элемента: „Вещь въ себѣ“ дѣйствуетъ на субъектъ, вызывая въ немъ ощущенія. Это положеніе находится въ полномъ согласіи съ ма-

теріализмомъ. Но „вещь въ себѣ“ или трансцендентный міръ, хотя и существуетъ, но непознаваемъ. Познанію же доступны лишь явленія или имманентное содержаніе сознанія—такова точка зрѣнія феноменализма. Эмпирическій матеріалъ облекается въ интеллектуальныя функціи субъекта. Тутъ мы уже имѣемъ дѣло съ раціоналистическимъ формализмомъ или формальнымъ раціонализмомъ. Эти три момента въ ученіи Канта находятся во „взаимной враждѣ“. Насъ завело бы слишкомъ далеко, если бы мы вздумали подробно остановиться на этомъ вопросѣ. *) А потому мы ограничимся лишь нѣсколькими замѣчаніями.

Человѣческое мышленіе получаетъ свое содержаніе отъ чувственныхъ воззрѣній. Категоріальныя формы или вообще законы разсудка примѣнимы лишь къ явленіямъ, и примѣнимы онѣ къ явленіямъ, какъ мы видѣли, потому, что существуютъ въ самомъ разсудкѣ, въ насъ самихъ. Но, съ другой стороны, оказывается, что съ устраненіемъ вещи въ себѣ падаютъ и явленія, такъ какъ послѣднія представляютъ результатъ дѣйствія вещей въ себѣ на нашу чувственность. Выходитъ, стало быть, что явленія, опредѣляясь вещью въ себѣ, опредѣляются всецѣло природой субъекта. Но если явленія опредѣляются трансцендентной причиной, то они заимствуютъ у послѣдней и ея закономѣрность. Въ этомъ случаѣ „законы возможности природы“ абстрагируются посредствомъ опыта отъ самой объективно реальной природы и, стало быть, невозможно, чтобы природа выводилась изъ „законовъ возможности опыта“. Или же «явленія» составляютъ продуктъ нашего духа и опредѣляются всецѣло природой субъекта, не находясь ни въ какой зависимости отъ «вещей въ себѣ», тогда... тогда законы яв-

*) Отсылаемъ читателя къ замѣчательнымъ статьямъ Бельтова въ его книгѣ „Критика нашихъ критиковъ“ и къ талантливымъ „Философскимъ очеркамъ“ Ортодокса.

леній дѣйствительно тожественны съ законами мышленія... Субъективный идеализмъ логически неизбѣженъ...

Явленія суть предметы воспріятія *); предметы воспріятія суть явленія **),—говоритъ Кантъ. Къ этому результату, какъ мы видѣли, пришелъ эмпиризмъ въ лицѣ Беркли и Юма. Явленія же существуютъ только въ насъ самихъ; они представляютъ модификацію нашей чувственности, состояніе нашего сознанія. ***) Кантъ отрываетъ, подобно Локку, имманентное содержаніе сознанія отъ метафеноменалистической его основы, отъ „вещи въ себѣ“, дѣйствующей на нашу чувственность и доставляющей намъ матеріалъ познанія. По мнѣнію самого Канта, явленіе получается въ результатѣ взаимодѣйствія „вещи въ себѣ“ и субъекта. Стало быть, „явленіе“ должно быть разсматриваемо съ двухъ сторонъ: со стороны его отношенія къ „вещи въ себѣ“ и со стороны его отношенія къ субъекту. Безъ „вещи въ себѣ“ нѣтъ эмпирическаго предмета, нѣтъ предмета созерцанія, такъ какъ послѣдній есть не что иное, какъ та же „вещь въ себѣ“, преломленная въ субъектѣ и обусловленная нашей организаціей. Нельзя сомнѣваться въ существованіи объективно-реальнаго міра уже по тому одному, что онъ намъ данъ въ сущности непосредственно въ эмпирическихъ предметахъ.

Въ одномъ мѣстѣ Кантъ выражается такъ: „... когда мы разсматриваемъ предметы внѣшнихъ чувствъ только какъ явленія, то мы этимъ самымъ одновременно признаемъ, что въ основаніи ихъ лежитъ вещь въ себѣ, хотя мы и не знаемъ ея свойствъ самихъ по себѣ, а знаемъ только ея явленія, т. е. тотъ способъ, какимъ наши чувства аффицируются этимъ неизвѣстнымъ нѣчто“. ****) Итакъ, неизвѣстное нѣчто, отно-

*) Kant. Kritik der reinen Vernunft стр. 162.
**) „ „ „ „ „ „ 175.
***) „ „ „ „ „ „ 137.
****) Kant. Proiegomena, стр. 90.

сительно котораго намъ извѣстно, что оно проявляется такимъ-то, т. е. вполнѣ опредѣленнымъ образомъ!

По этому поводу мы можемъ лишь привести слѣдующія неотразимыя мысли Бельтова: „Узнать данную вещь именно и значитъ узнать ея свойства. А что такое свойство вещи? Это именно тотъ способъ, которымъ она дѣйствуетъ на насъ посредственно или непосредственно. *)

Сказать, что вещи сами по себѣ для насъ непознаваемы а что мы знаемъ только впечатлѣнія, ими на насъ производимыя, это то же, что сказать, что если мы отвлечемся отъ дѣйствія на насъ вещей самихъ по себѣ, то мы не въ состояніи будемъ представить себѣ, какимъ образомъ онѣ могли бы на насъ дѣйствовать... Далѣе. Вещи въ себѣ дѣйствуютъ на насъ; Кантъ признаетъ это. Дѣйствовать на предметъ—значитъ имѣть нѣкоторое отношеніе къ нему. Стало быть, мы знаемъ, по крайней мѣрѣ отчасти—и тѣ отношенія, которыя существуютъ между нами и ими. Но если мы знаемъ эти отношенія, то намъ извѣстны также—черезъ посредство нашихъ воспріятій—и отношенія, существующія между вещами самими по себѣ“.**) И еще слѣдующее замѣчательное мѣсто по поводу знаменитаго „пуддинга“ Энгельса: „Что такое явленіе? Это состояніе нашего сознанія, вызываемое дѣйствіемъ на насъ вещей самихъ по себѣ. Такъ говоритъ Кантъ. Изъ этого опредѣленія слѣдуетъ, что пред-

*) „Невозможно узнать о вещи больше того, что можетъ быть умозаключено на основаніи тѣхъ явленій, въ которыхъ она участвуетъ“. Pristley „A free discussisn on the principles of materialism“ London 1778, P. 20... Опредѣленіе вещи, субстанціи или сущности (называйте какъ хотите) можетъ состоять только въ перечисленіи ея извѣстныхъ намъ свойствъ... Если мы отнимаемъ всѣ извѣстныя намъ свойства, то не останется ничего, о чемъ можно было бы имѣть представленіе.“ Тамъ же стр. 46 (прим: Бельтова).

**) Бельтовъ. Критика нашихъ критиковъ стр. 171; курсивъ Бельтова.

смотрѣть данное явленіе значитъ предусмотрѣть то дѣйствіе, которое окажетъ на наше сознаніе вещь сама по себѣ. Теперь спрашивается: можемъ ли мы предусматривать нѣкоторыя явленія? Отвѣтъ: конечно, можемъ. Намъ ручается за это наша наука и наша технологія. Но вѣдь это именно означаетъ, что мы можемъ предусмотрѣть дѣйствія, которыя будутъ произведены на насъ названными вещами. Если же мы предусматриваемъ нѣкоторыя дѣйствія на насъ вещей самихъ по себѣ, то это значитъ, что намъ извѣстны нѣкоторыя ихъ свойства. А если намъ извѣстны нѣкоторыя свойства вещей самихъ по себѣ, то мы не имѣемъ права называть эти вещи непознаваемыми. Это „измышленіе“ Канта падаетъ, разбиваемое логикой его собственнаго ученія“. *) Итакъ, съ одной стороны непознаваемая вещь въ себѣ, свойства которой познаваемы! Съ другой стороны, явленіе, вызываемое дѣйствіемъ на насъ вещей самихъ по себѣ, но сводимое лишь къ опредѣленіямъ „внутренняго чувства“! Ощущенія наши или явленія имѣютъ своей причиной вещь въ себѣ и въ то же время составляютъ лишь „игру нашихъ представленій“. **)

Далѣе. Трансцендентный факторъ (вещь въ себѣ), къ которому по ученію самого Канта неприменимы категоріи, дѣйствуетъ на нашу чувственность, т. е. находится въ причинномъ отношеніи къ субъекту и, стало быть, предполагаетъ... примѣненіе категоріи. Трансцендентный факторъ существуетъ внѣ времени и пространства и вмѣстѣ съ тѣмъ„ дѣйствуетъ“ во времени и пространствѣ. Съ другой стороны, имманентный элементъ, т. е. явленіе, вызываемое вещью въ себѣ трансцендентнымъ факторомъ, есть

*) Бельтовъ—Критика etc. стр. 169; курс. Бельтова.

**) ..... Erscheinungen (sind) nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen“. (Кантъ, Krit. d. r. V. S. 117 ср. также „Prolegomena“ S. 127 и др.).

только модификація нашей чувственности, опредѣленіе нашего внутренняго чувства. Но вѣдь изъ основныхъ предпосылокъ кантіанизма слѣдуетъ, что трансцендентный факторъ въ качествѣ „вещи въ себѣ“ не можетъ быть причиной имманентнаго содержанія сознанія, т. е. явленія, какъ въ свою очередь „явленіе“, сводящееся въ конечномъ счетѣ къ „опредѣленіямъ внутренняго чувства“, къ игрѣ нашихъ представленій“ *), не можетъ быть слѣдствіемъ „вещи въ себѣ“. „Вещь въ себѣ“ и „явленіе“, трансцендентный и имманентный элементы взаимно исключаются. Таковы тѣ внутреннія противорѣчія, которыя проникаютъ ученіе Канта. Эти противорѣчія должны были повести съ одной стороны къ субъективному идеализму, съ другой—къ матеріализму. Одно изъ двухъ: или представленіе является абсолютной дѣйствительностью, или же такой дѣйствительностью является матеріальный коррелятъ представленія — матерія съ ея пространственно-временными опредѣленіями. Въ первомъ случаѣ торжествуютъ Беркли или Фихте; во второмъ случаѣ—матеріализмъ...

Мы познаемъ только „явленія вещей въ себѣ“, повторяетъ часто Кантъ; но мы никогда ничего не въ состояніи сказать о вещи въ себѣ, которая лежитъ въ основаніи этихъ явленій. **) Мы уже привели выше соображенія Бельтова, изъ которыхъ видно до какой степени нелѣпо съ точки зрѣнія самаго же Канта говорить о непознаваемости „вещи въ себѣ“.

Сейчасъ мы хотимъ указать еще на слѣдующее обстоятель-

---

*) Это не мѣшаетъ, однако, тому же Канту сказать: „отъ вещей внѣ насъ мы получаемъ все же весь матеріалъ познанія даже для нашего внутренняго чувства“. (Krit. d. r. V стр. 31). Курсивъ мой.

**) „ ... niemals aber (lässt sich) das Mindeste von dem Dinge an sich sellbst (sagen), das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag“ (Krit. d. r. V. 71). Тутъ Кантъ уже сомнѣвается въ существованіи вещи въ себѣ.

ство. Субъектъ „единъ", вещи же разнообразны. Чѣмъ обуславливается это разнообразіе объектовъ при „единообразіи" противостоящаго имъ субъекта? Красный цвѣтъ розы и бѣлый цвѣтъ бумаги не обуславливаются, очевидно, только организаціей субъекта и не составляютъ только „опредѣленія нашего внутренняго чувства". Ибо въ такомъ случаѣ, т. е. если бы они были только „модификаціями нашей чувственности", мы не видимъ „препятствія" къ тому, чтобы роза была бѣлаго, а бумага—краснаго цвѣта. Устойчивость и постоянство опредѣленной совокупности воспріятій обуславливается устойчивостью вещей самихъ по себѣ, объективной и отъ субъекта независимой закономѣрностью. Съ измѣненіемъ объективной структуры вещей самихъ по себѣ измѣняются и наши ощущенія или субъективный міръ представленій. Такимъ образомъ, измѣненія, претерпѣваемыя предметомъ, происходятъ не въ силу измѣненій нашихъ ощущеній, а, наоборотъ, измѣненія въ сферѣ представленій опредѣляются измѣненіями, имѣющими мѣсто въ сферѣ объективно-реальной, т. е. въ мірѣ вещей. Устойчивость и измѣнчивость, единство и множественность объектовъ обуславливается, стало быть, вещами самими по себѣ. *)

Кантъ говоритъ: „... вѣдь мои представленія мнѣ извѣстны, слѣдовательно, они существуютъ, какъ существую и я самъ, имѣющій эти представленія. Но внѣшніе предметы (тѣла) суть только явленія, а вмѣстѣ съ тѣмъ не что иное, какъ родъ моихъ представленій, предметы которыхъ суть нѣчто только благодаря этимъ представленіямъ, помимо-же нихъ они—ничто. Слѣдовательно, внѣшнія вещи существуютъ точно такъ,

*) Шопенгауэръ говоритъ вполнѣ правильно слѣд.: „Da jene aprioiischen Formen allen Dingen, als Erschinungen ohne Unterschied zukommen, die Dinge aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen, so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an ich selbst". (Schopenhauer. Parerga und Paralipomena I B. S. 99 изд. 1862 г.).

какъ и я самъ существую и притомъ оба въ виду непосредственнаго свидѣтельства моего самосознанія, съ той лишь разницей, что представленія моего я, какъ мыслящаго субъекта, относятся къ внутреннему, представленія-же, обозначающія протяженныя сущности (ausgedehnte Wesen), относятся также и къ внѣшнему чувству" *).

Что же слѣдуетъ изъ приведенныхъ словъ Канта? Существованіе внѣшнихъ предметовъ такъ же достовѣрно, какъ и существованіе моего я, такъ какъ они оба, т. е. и внѣшній міръ, и мое я, составляютъ непосредственное переживаніе. Но что мы имѣемъ представленіе внѣшняго міра не отрицаетъ вѣдь и Беркли. Рѣчь идетъ вовсе не о достовѣрности представленія внѣшняго міра—въ этомъ не сомнѣвается ни одинъ субъективный идеалистъ,—а о томъ, соотвѣтствуетъ ли этому представленію транссубъективная реальность, соотвѣтствуетъ-ли представленію предмета предметъ представленія. Когда-же Кантъ далѣе заявляетъ, что внѣшнія тѣла помимо представленія суть ничто, то онъ этимъ самымъ превращаетъ представленіе въ абсолютную реальность и, слѣдовательно, становится всецѣло на точку зрѣнія субъективнаго идеализма Берклея, противъ котораго онъ полемизируетъ.

Наряду съ этимъ мы встрѣчаемся съ такимъ ходомъ мыслей: „Идеализмъ состоитъ въ томъ утвержденіи, что нѣтъ никакихъ другихъ существъ, кромѣ мыслящихъ; согласно этому, прочія воспринимаемыя нами вещи были бы только представленіями мыслящихъ существъ, представленіями, которымъ вовсе не соотвѣтствовали-бы предметы внѣ этихъ существъ. Напротивъ, я утверждаю, что вещи даны намъ, какъ находящіеся внѣ насъ предметы внѣшнихъ чувствъ..." **).

Итакъ, съ одной стороны предметы представленій

*) Kritik der reinen Vernunft стр. 314.

**) Prolegomena, S. 67.

помимо представленій суть ничто; съ другой-же стороны, „я во всякомъ случаѣ признаю, что внѣ насъ существуютъ тѣла“ *).

Но о тѣлахъ, о которыхъ мы знаемъ, что они внѣ насъ существуютъ, намъ извѣстно, что они непознаваемы. Это очевидное противорѣчіе. Кантъ всецѣло присоединяется къ догматическому положенію Берклея и Юма, гласящему, что данность предметовъ въ ощущеніяхъ исключаетъ ихъ объективную реальность, что въ «явленіяхъ» намъ не даны объективныя свойства вещей. Но разъ въ явленіяхъ или представленіяхъ намъ вовсе не могутъ быть даны объективныя свойства вещей, то нѣтъ, разумѣется, никакого перехода отъ сознанія къ бытію. Въ такомъ случаѣ мы вообще ничего не можемъ знать о самомъ существованіи внѣшняго міра. Далѣе. Все, что дано чувственному созерцанію, есть явленіе. О существованіи внѣшнихъ предметовъ мы можемъ знать только изъ чувственнаго созерцанія; въ чувственномъ же созерцаніи могутъ быть даны только явленія, но не вещи сами по себѣ. Но разъ вещь въ себѣ не дана, какъ чувственное созерцаніе, то къ ней непримѣнимы категоріи; чистое-же примѣненіе категорій независимо отъ созерцанія не имѣетъ реальнаго и объективнаго значенія. Мы получаемъ, такимъ образомъ, слѣдующій circulus vitiosus. Вещь въ себѣ познаваема. Тогда намъ извѣстны ея свойства, тогда она намъ „является“, тогда она дана въ чувственномъ созерцаніи. Но все, что дано въ чувственномъ созерцаніи, есть явленіе или представленіе**) и, стало быть, существуетъ только въ насъ самихъ. Все, что существуетъ въ насъ самихъ

*) Тамъ-же.

**) Предметъ нами мыслится, ergo: предметъ-есть мысль; предметъ нами представляется, ergo: предметъ есть только представленіе. Абсурдность такого разсужденія очевидна. Кантъ унаслѣдовалъ этотъ софизмъ отъ Беркли и Юма.

не можетъ существовать внѣ насъ, но вещь въ себѣ существуетъ внѣ насъ, а все то, что внѣ насъ, то по самому существу недоступно нашему познанію. Слѣдовательно, „вещь въ себѣ“ непознаваема. Выходитъ неожиданный парадоксъ: вещи сами по себѣ не реальны и непознаваемы въ той мѣрѣ, въ какой онѣ реальны и познаваемы. Въ самомъ дѣлѣ, если вещи сами по себѣ познаваемы, то онѣ познаваемы лишь посредствомъ тѣхъ впечатлѣній, которыя онѣ на насъ производятъ; но такъ какъ впечатлѣнія, думаютъ непослѣдовательно Беркли, Юмъ и Кантъ, суть состоянія нашего сознанія, то вещи сами по себѣ... непознаваемы... Этотъ ходъ мыслей присущъ, разумѣется, и современнымъ феноменалистамъ.

Только точка зрѣнія матеріалистическаго реализма *) способна, по нашему мнѣнію, устранить всѣ указанныя нами противорѣчія и связать объективное съ субъективнымъ, „трансцендентное“ съ „имманентнымъ“.

Пора подвести итоги. Трансцендентальный идеализмъ переноситъ основныя опредѣленія объективнаго міра, формы или „категоріи“ бытія въ сознаніе субъекта. Вслѣдствіе этого они становятся формальными и необходимыми условіями всякаго познанія и познаваемы сами a priori. Функціи субъекта присущи одинаково всякому сознанію и составляютъ такъ наз. трансцендентальную апперцепцію или «сознаніе вообще». Это „сознаніе вообще“ является, такимъ образомъ, источникомъ объективности и общеобязательности, устойчивости и закономѣрности. Субъектъ конструируетъ при помощи этихъ априорныхъ формъ объективную дѣйствительность, поскольку эта послѣдняя составляетъ эмпирическій міръ, міръ явленій. Природа въ формальномъ отношеніи есть совокупность зако-

*) Матеріалистическій реализмъ мы разсматриваемъ какъ составную часть (теоретико-познавательную) діалектическаго матеріализма.

нодательныхъ нормъ разсудка. Природа въ матеріальномъ отношеніи есть совокупность представленій, продуктъ чувственности нашей *). А „вещь въ себѣ“ лежитъ по ту сторону „формальной“ и „матеріальной“ природы. Хотя вещи сами по себѣ и считаются причинами эмпирическихъ созерцаній, но онѣ логически исключаются апріорными функціями субъекта, которыя къ вещамъ самимъ по себѣ вовсе непримѣнимы. Такимъ образомъ отрывается имманентное содержаніе сознанія отъ „трансцендентнаго“, т. е. абсолютно-реальнаго міра. Если, далѣе, познаваемость вещи, какъ мы видѣли, исключаетъ объективное ея бытіе, такъ какъ все, что доступно познанію, есть только представленіе, то отъ вещей самихъ по себѣ дѣйствительно ничего не остается послѣ того, какъ мы устраняемъ всѣ доступныя познанію свойства.

Итакъ, вещи сами по себѣ дѣйствуютъ на нашу чувственность. Изъ этого предположенія исходитъ Кантъ. Но, дѣйствуя на нашу чувственность и производя въ насъ впечатлѣнія, вещи сами по себѣ становятся явленіями или представленіями, существующими лишь въ насъ самихъ. Послѣ того, какъ мы, такимъ образомъ, перенесли всѣ свойства вещей самихъ по себѣ въ субъектъ, отъ „вещей въ себѣ“ остается лишь одна мысль. Мы уже привели софизмъ Берклея и Юма, который гласитъ: предметъ нами мыслится, слѣдовательно: предметъ есть мысль. На этомъ же основаніи и вещи сами по себѣ превращаются у Канта подъ конецъ въ мысль о вещахъ въ себѣ, такъ какъ всѣ свойства вещей самихъ по себѣ перенесены въ субъектъ и объявлены представленіями. Трансцендентальный объектъ, говоритъ Кантъ, есть лишь мысль, присоединяемая нашимъ чистымъ мышленіемъ къ совокупности явленій. Этимъ

*) «Матеріальный» идеализмъ Беркли входитъ, стало быть, въ составъ ученія Канта въ качествѣ „подчиненнаго“ момента.

заканчиваетъ Кантъ, подготовляя почву для Фихте. Вещь въ себѣ на насъ дѣйствуетъ. Это значитъ, что мы „мыслимъ предметъ дѣйствующимъ на насъ“. Такъ возобновляетъ Фихте субъективный идеализмъ...

ГЛАВА VII.

Діалектическій методъ и діалектическій матеріализмъ *).

1.

Мы видѣли, какъ совершился переходъ отъ психологическаго метода къ трансцендентальному и отъ эмпирическаго идеализма къ трансцендентальному идеализму. Мы видѣли, какъ по устраненіи изъ объективнаго міра всякой связи и закономѣрности Юму ничего другого не оставалось дѣлать, какъ перенести формы или общія опредѣленія бытія въ субъектъ. Эти формы имѣли, однако, у Юма только относительное, субъективно-психологическое значеніе. Установить обще-обязательные и необходимо-всеобщіе законы представляется съ этой точки зрѣнія совершенно невозможнымъ.

Кантъ понялъ, что истинно-научное познаніе возможно лишь при посредствѣ „математическаго созерцанія“. Чувственное созерцаніе не включаетъ въ себѣ условій, необходимыхъ для общеобязательнаго познанія. Чувственные образы не въ состояніи охватить всей совокупности подлежащихъ познанію явленій. И Кантъ совершаетъ переходъ отъ психологизма къ трансцендентализму. Но такъ какъ Кантъ принялъ основную догму психологизма, то

*) Настоящая глава первоначально была напечатана въ сборникѣ „На рубежѣ“.

онъ пришелъ къ догматическому утвержденію о непознаваемости вещей въ себѣ. Разсужденіе Канта приняло слѣдующій видъ: все, что познаваемо, должно быть дано въ созерцаніи, должно стать предметомъ воспріятія. Но все, что становится предметомъ воспріятія, есть „явленіе“, т. е. не существуетъ независимо отъ субъекта. Ergo, вещь въ себѣ или познаваема—тогда она составляетъ только „явленіе“, т. е. перестаетъ быть вещью въ себѣ, или же вещь въ себѣ есть не только явленіе и существуетъ внѣ насъ, тогда—она непознаваема.

Болѣе полную и совершенную картину міра возможно получить посредствомъ примѣненія высшихъ познавательныхъ функцій, при помощи логически-математическаго сознанія. Формы объявляются Кантомъ гносеологически неустранимыми, абсолютно-необходимыми условіями всякаго познанія. По сравненію съ эмпирическимъ сознаніемъ, съ которымъ оперируетъ эмпирическій идеализмъ, трансцендентальное сознаніе Канта заключаетъ въ себѣ высшую форму объективности, которая дана въ логическихъ функціяхъ. Формальныя условія познанія обладаютъ высшей научной достовѣрностью и объективностью. Явленія отличаются характеромъ общеобязательности и необходимости именно потому, что они облекаются въ „формы“ субъекта.

Нельзя отрицать, что „трансцендентальное сознаніе“ Канта представляетъ болѣе высокую ступень въ развитіи проблемы познанія, такъ какъ оно даетъ возможность установить болѣе совершенную картину міра, что облегчаетъ господство человѣка надъ природой. Ошибка Канта заключалась лишь въ томъ, что онъ считалъ доступными познанію одни лишь феномены и что познавательныя функціи онъ признавалъ априорными функціями субъекта. Міръ объектовъ движется по Канту вокругъ субъекта. Вещи же въ себѣ не связаны съ сознаніемъ и потому непознаваемы.

Какъ формальныя (нормы, законы), такъ и матеріальныя

(совокупность ощущеній и представленій) предпосылки природы переносятся Кантомъ въ сознаніе субъекта, который диктуетъ природѣ свои законы. Правда, наряду съ „я“ существуетъ и „не-я“, вещи въ себѣ, но онѣ непознаваемы. Мы видѣли уже, что вещь въ себѣ превратилась въ мысль о вещи въ себѣ, т. е. въ свою очередь въ содержаніе сознанія. Разъ это такъ, то вещь въ себѣ становится лишнимъ балластомъ, такъ какъ и „формы“ и „содержаніе“ могутъ быть выведены изъ субъекта.

„Я“ становится принципомъ бытія и мышленія, творцомъ и законодателемъ всего сущаго. Дуализмъ Канта („явленія“ съ одной и вещи сами по себѣ—съ другой стороны) устраняется идеалистическимъ монизмомъ Фихте. Явленія суть, какъ по формѣ, такъ и по содержанію не что иное какъ продуктъ человѣческаго духа. Вещь въ себѣ или не-я превращается уже у Канта въ содержаніе сознанія, въ наше представленіе. У Фихте не-я существуетъ въ я; внѣ „я“ ничего нѣтъ. Объектъ и субъектъ являются одинаково продуктами абсолютнаго я. Абсолютное я Фихте есть въ сущности не что иное, какъ „сознаніе вообще“ или трансцендентальная апперцепція Канта. „Я“ составляетъ первоначальное единство субъекта и объекта. Оно есть субъектъ — объектъ. Вещи—это только одна видимость, продуктъ объективирующей дѣятельности субъекта или „я“. Моментъ дѣятельности, который играетъ такую роль въ діалектикѣ, выступаетъ у Фихте съ полной ясностью. Въ сущности говоря, этотъ моментъ, какъ и моментъ долженствованія, имѣется и у Канта. Мы не можемъ, къ сожалѣнію, остановиться подробно на исторіи развитія нѣмецкаго идеализма, такъ какъ это выходитъ изъ рамокъ настоящей работы. Но несомнѣнно, что у Канта міръ явленій въ конечномъ счетѣ подчиненъ нравственной свободѣ субъекта, что моментъ долженствованія господствуетъ надъ всѣмъ міромъ явленій, надъ сущимъ. И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ,

гдѣ нѣтъ бытія, тамъ остается одно долженствованіе. Примать воли или практическаго разума надъ теоретическимъ признается какъ Кантомъ, такъ и Фихте. Вмѣстѣ съ волей признается, стало быть, моментъ дѣятельности съ одной и долженствованія—съ другой стороны. Міръ явленій есть, съ точки зрѣнія Фихте, продуктъ творчества субъекта. Міръ явленій есть продуктъ моральнаго творчества субъекта.

Кантъ училъ, что „явленія“ подвержены измѣненіямъ между тѣмъ какъ вещи въ себѣ неизмѣнны. Соотвѣтственно этому Кантъ дѣлитъ міръ на mundus sensibilis и mundus intelligibilis, на міръ феноменовъ и міръ ноуменовъ.

Въ своемъ юношескомъ произведеніи: „Всеобщая естественная исторія и теорія неба“ (1755) Кантъ стоитъ всецѣло на почвѣ современнаго естествознанія въ отношеніи вопроса развитія. Онъ исходитъ изъ того положенія, что „міръ“ возникаетъ, развивается и „исчезаетъ“. Но впослѣдствіи онъ измѣнилъ своему первоначальному взгляду и стремился къ установленію абсолютныхъ и неизмѣнныхъ истинъ.

Гердеръ развиваетъ генетически-эволюціонный взглядъ на исторію подъ непосредственнымъ вліяніемъ Кантовской космогоніи. Релятивизмъ и историзмъ—вотъ тѣ два важныхъ момента, которые были выдвинуты обоими мыслителями.

Мы видѣли, что „воображеніе“ Юма переходитъ у Канта въ единство трансцендентальной апперцепціи, эмпирическое сознаніе переходитъ въ трансцендентальное или формально-логическое сознаніе. Трансцендентальная апперцепція Канта принимаетъ форму абсолютнаго „я“ у Фихте. Субъектомъ создаются какъ формы, такъ и содержаніе опыта. Логическое, сверхъиндивидуальное „я“ является источникомъ конкрэтнаго и эмпирическаго содержанія „я“, т. е. не-я. „Я“ произво-

дить своею дѣятельностью конкретный и объективный міръ. Такимъ образомъ, „я“ у Фихте не есть нѣчто метафизически-неподвижное, неустойчивое и неизмѣнное бытіе, а движеніе, дѣятельность. Дѣятельность „я“ необходимо представить себѣ въ видѣ діалектическаго процесса, совершающагося съ внутренней необходимостью. Поскольку „я“ противопоставляетъ себѣ не-я, оно совершаетъ одновременно два акта: во-первыхъ оно сознаетъ въ этомъ процессѣ противопоставленія субъекту („я“) объекта („не-я“) свое собственное тожество (я-я), свое отличіе отъ не-я; во-вторыхъ, противопоставляя себѣ не-я, „я“ вступаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, поскольку не-я составляетъ продуктъ дѣятельности „я“ и поскольку это противопоставленіе совершается въ предѣлахъ самого „я“. Противорѣчіе состоитъ въ томъ, что, утверждая или полагая („setzen“) свое я, я отрицаетъ не-я и, наоборотъ, противопоставляя себѣ не-я, я отрицаетъ свое я, т. е. самого себя. Это противорѣчіе устраняется путемъ взаимнаго ограниченія я и не-я, т. е. посредствомъ синтеза.

Я создаетъ природу или не-я въ цѣляхъ практическихъ; вся природа представляетъ продуктъ безсознательной дѣятельности, безсознательнаго творчества субъекта. Субъектъ есть, стало быть, дѣятельность, свободное творчество; природа противостоитъ ему, какъ „ограниченіе“ его свободы, какъ препятствіе, создаваемое самимъ субъектомъ въ цѣляхъ преодолѣнія его. Теоретическій субъектъ является одновременно и практическимъ. Болѣе того, первый подчиненъ второму. Я познаетъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно дѣйствуетъ. Субъектъ постольку „теоретиченъ“, поскольку онъ „практиченъ“ *). Идеализмъ Фихте отличается, такимъ

*) Что касается „морализма“ Фихте, то мы отмѣтимъ лишь слѣдующее: міръ явленій уже у Канта подчиненъ въ конечномъ счетѣ свободной волѣ субъекта. У Фихте міръ феноменовъ представляетъ форму нашего я. Форма-же нашего я не дана въ законченномъ видѣ, а реализуется во времени. Стало быть, міръ явленій въ

образомъ, отъ метафизическаго идеализма тѣмъ, что онъ насквозь діалектиченъ, что истинно-сущее, субстратъ міра—абсолютное я—представляетъ для него діалектическій процессъ, подчиненный имманентной закономѣрности, вѣчное творчество, а не неизмѣнное и застывшее бытіе.

Непосредственнымъ продолжателемъ Фихте является Шеллингъ. Первое, что бросается въ глаза у Шеллинга—это возстановленіе правъ природы. Мы не можемъ, разумѣется, остановиться на вопросѣ о томъ, какъ Шеллингъ постепенно перерабатываетъ суоъективный идеализмъ Фихте въ объективный, какъ исходя изъ „Я“ Фихте, для котораго природа или не-я есть только явленіе и существуетъ лишь въ субъектѣ, нашъ философъ приходитъ къ признанію самостоятельнаго значенія за объективнымъ міромъ. Реализмъ беретъ наконецъ, въ Шеллингѣ верхъ, и онъ объявляетъ природу и духъ первичными аттрибутами единой сущности—Абсолютнаго. Абсолютное составляетъ единство субъекта и объекта, природы и духа. Абсолютное Шеллинга находится, какъ и абсолютное „Я“ Фихте, въ процессѣ вѣчнаго движенія. Абсолютное дифференцируется въ результатѣ своего развитія на духъ и матерію, на субъектъ и объектъ. Оба эти аттрибута находятся первоначально въ Абсолютномъ въ „индифферентномъ“ или скрытомъ состояніи, затѣмъ они развѣтвляются на два противоположныхъ ряда, чтобы въ конечномъ счетѣ снова преодолѣть эту противоположность въ высшемъ единствѣ. Читатель видитъ, что точка зрѣнія Шеллинга означаетъ въ сущ-

---

каждый опредѣленный моментъ представляетъ незаконченное и несовершенное выраженіе чистаго я. Смыслъ историческаго процесса состоитъ въ превращеніи чувственнаго міра въ моральный міропорядокъ, въ обнаруженіи истинной сущности и природы абсолютнаго я. „Истина“ совпадаетъ, такимъ образомъ, въ конечномъ счетѣ съ „добромъ“, сущее съ должнымъ, ибо нормы и содержанія должнаго являются одновременно законами сущаго—онѣ обязательны для міра явленій.

ности „возвращеніе“ къ Спинозѣ *). Если у Канта и Фихте соотвѣтствіе между субъектомъ и объектомъ возможно потому, что объектъ, какъ явленіе, составляетъ продуктъ субъекта и, слѣдовательно, подчиненъ закономѣрности сознанія, то у Шеллинга это соотвѣтствіе возможно потому, что какъ объективное, такъ и субъективное подчинены одинаково законамъ Абсолютнаго, имѣютъ одинъ и тотъ-же реальный корень и составляютъ двѣ стороны одной и той же сущности, два параллельныхъ ряда единой субстанціи, единаго процесса. Природа и сознаніе **), мышленіе и бытіе, объективное и субъективное имѣютъ въ своей основѣ одну и ту же причину, одинъ и тотъ-же источникъ управляются одними и тѣми-же законами и потому соотвѣтствуютъ другъ-другу—тожественны.

„Абсолютное“ Шеллинга становится „абсолютнымъ духомъ“ у Гегеля. „Я“ Фихте постепенно объективируется, такъ что абсолютный духъ является реальной и вмѣстѣ съ тѣмъ объективной сущностью всего бытія. Но этотъ „абсолютный духъ“ есть въ сущности наше-же субъективное мышленіе, гипностазированное нами и провозглашенное самостоятельной субстанціей. „Что такое абсолютная идея Гегеля? —говоритъ Бельтовъ.—Это не болѣе какъ процессъ нашего мышленія, взятый независимо отъ его субъективнаго характера и про-

*) „Спиноза—истинный виновникъ современной спекулятивной философіи, Шеллингъ—ея реставраторъ, Гегель—ея завершитель“. (Ludwig Feuerbach, Werke, II, B., Stuttgart 1904 стр. 223). Ученіе Шеллинга въ отличіе отъ ученія Спинозы представляетъ все-же идеалистическій монизмъ, между тѣмъ какъ философія Спинозы есть, по выраженію Фейербаха, не что иное, какъ „теологическій матеріализмъ“. (Die Hegelsche Philosophie ist der umgekehrte—der theologische Idealismus, wie die Spinosische Philosophie der theologische Materialismus ist („Ludwig Feuerbach, Werke I. B. стр. 279).

**) „Naturphilosophie“ und „Transcendentalphilosophie“ („System des transcendentalen Idealismus“).

возглашенный сущностью мірового процесса“ *). Фихте, Шеллингъ и Гегель развиваютъ, такимъ образомъ, кантовскій „формальный раціонализмъ“ снова въ „матеріальный“. Функціи разсудка даны по Канту въ единствѣ трансцендентальной апперцепціи—въ чистомъ мышленіи. И вотъ это „чистое мышленіе“ становится у великихъ нѣмецкихъ идеалистовъ снова источникомъ познанія. Болѣе того. Оно становится творцомъ всего бытія, „деміургомъ“ дѣйствительности.

Природа является, съ точки зрѣнія Гегеля, отчужденіемъ идеи. Сущность абсолютнаго духа—это движеніе. Міръ есть не что иное, какъ логическій процессъ, въ основаніи котораго лежитъ міровая сущность или субъектъ логическаго процесса — логическая идея. Міровое развитіе представляетъ собою логически-обусловленный процессъ, т. е. каждый фазисъ, каждая стадія этого процесса является необходимымъ моментомъ въ развитіи логической идеи. Логическая идея развивается съ внутренней діалектической необходимостью. Абсолютный духъ составляетъ совокупность всего сущаго. Объекты мыслятся Гегелемъ, какъ аттрибуты мышленія. Мышленіе же есть само бытіе. Мышленіе и бытіе тожественны. Вещи превращаются Гегелемъ въ мысли. Такимъ образомъ, субъективное и объективное совпадаютъ въ „трансцендентномъ мышленіи“, составляющемъ сущность міра. Форма проявленія мышленія есть логическое понятіе. Трансцендентное мышленіе мыслитъ само себя, какъ логическое понятіе, которое развивается и движется путемъ внутреннихъ противорѣчій, что и составляетъ сущность діалектическаго метода Гегеля.

Мы видѣли, какъ у Фихте „я“ противопоставляетъ себѣ

*) Бельтовъ: „За двадцать лѣтъ стр. 281, ср. также Ludwig Feuerbach, Werke, 2 B. 1904, Stuttgart, S. 226. (Сущность логики Гегеля, замѣчаетъ тамъ Фейербахъ, это трансцендентное мышленіе, мышленіе человѣка, перенесенное (gesetzt) внѣ человѣка“).

„не-я“, какъ въ сферѣ сознанія возникаютъ подлежащія разрѣшенію противорѣчія и т. д. Тѣ же стадіи проходятъ и абсолютный духъ у Гегеля. Разница только та, что абсолютный духъ Гегеля является объективной сущностью мірового процесса, независимой отъ сознанія реальностью. Мы не считаемъ нужнымъ остановиться на характеристикѣ различныхъ стадій, продѣлываемыхъ абсолютнымъ духомъ въ процессѣ его развитія. Скажемъ лишь нѣсколько словъ о діалектическомъ методѣ.

Самъ Гегель такъ характеризуетъ различіе между метафизическимъ и діалектическимъ способомъ пониманія или изслѣдованія явленій. „Съ точки трѣнія старой метафизики предполагалось, что когда познаніе впадаетъ въ противорѣчія, то это только случайное заблужденіе, покоющееся на субъективной ошибкѣ въ заключеніяхъ и разсужденіяхъ. По Канту, напротивъ, природа самого мышленія такова, что она впадаетъ въ противорѣчія (антиноміи), когда стремится къ постиженію безконечнаго...

...Истинное и положительное значеніе антиноміи заключается въ томъ, что все дѣйствительное содержитъ въ себѣ противоположныя опредѣленія... Въ то время какъ старая метафизика при разсмотрѣніи вещей поступала такимъ образомъ, что фиксировала абстрактныя опредѣленія разсудка и исключала противоположныя имъ,—Кантъ, напротивъ, стремился доказать, что однимъ утвержденіямъ можно съ одинаковымъ основаніемъ и одинаковой необходимостью противопоставить другія утвержденія противоположнаго характера *).

Разсудокъ фиксируетъ отдѣльные моменты развитія и разсматриваетъ ихъ въ ихъ обособленности. Принципъ разсудка—это законъ тожества. Абстрактный характеръ разсудка состоитъ въ томъ, что онъ разсматриваетъ отдѣльные моменты развитія, независимо отъ связи ихъ со всей совокуп-

*) Hegel. Encyclopädie стр. 103—104, VI. B. 1840.

ностью явленій. Каждый такой моментъ, всякій отдѣльный признакъ составляютъ абстракцію. Абстрактное мышленіе, говоритъ Гегель, присуще молодости. Зрѣлый же человѣкъ не останавливается на абстрактномъ „или—или“, а придерживается конкретнаго. Діалектическій моментъ означаетъ собственно „самоуничтоженіе“(„Sich aufheben“) или самоотрицаніе такихъ конечныхъ опредѣленій и переходъ ихъ къ противоположнымъ“ *).

Все конечное „уничтожается“, измѣняется и переходитъ въ свою противоположность въ силу присущихъ ему внутреннихъ противорѣчій. Нѣтъ ничего абсолютно прочнаго, устойчиваго („Festes“) и неизмѣннаго; все конечное измѣнчиво и преходяще и въ силу внутреннихъ причинъ переходитъ за предѣлы того, чѣмъ оно является непосредственно—превращается въ свою противоположность. Это діалектика конечнаго („Die Dialektik des Endlichen“), какъ выражается Гегель. Различіе между абстрактно-разсудочнымъ или метафизическимъ и діалектическимъ методомъ изслѣдованія въ высшей степени важно. Метафизикъ, фиксируя отдѣльный моментъ или фазисъ развитія, разсматриваетъ данныя состоянія въ ихъ „бытіи an sich“, въ ихъ „тожествѣ“ съ самими собою (А.=А.; законъ тожества). Діалектикъ-же видитъ въ данномъ состояніи вещи тѣ моменты, которые подготовляютъ новое состояніе и являются, такимъ образомъ, отрицаніемъ даннаго готоваго состоянія Метафизикъ береть вещи или состоянія въ ихъ абстрактной изолированности; діалектикъ—въ ихъ взаимной внутренней связи, въ ихъ конкретномъ единствѣ, обнимающемъ противоположныя опредѣленія. Метафизикъ, обращаясь къ міру, восклицаетъ, подобно Іисусу Навину: остановись! и превращаетъ, такимъ образомъ, конечное въ безконечное, относительное въ абсолютное, вре-

*) Hegel Encyclopädie 151. VI. B. 1840.

менное въ вѣчное. Діалектикъ признаетъ, разумѣется, „относительную правомѣрность“ абстрактно-разсудочныхъ опредѣленій, поскольку рѣчь идетъ о готовыхъ уже состояніяхъ вещей, но поскольку въ мірѣ нѣтъ ничего абсолютно готоваго и неизмѣннаго и поскольку рѣчь идетъ, стало быть, о процессѣ, о движеніи, постольку „метафизическій“ методъ съ точки зрѣнія діалектика вреденъ, постольку вступаетъ въ свои права „логика противорѣчій“. Абстрактно разсудочный способъ мышленія есть низшая или первоначальная форма познанія. И поэтому правъ Энгельсъ, когда онъ замѣчаетъ, что изслѣдованію процессовъ исторически необходимо должно было предшествовать изслѣдованіе предметовъ. Но такъ какъ предметы суть не что иное, какъ „застывшіе“, „кристаллизованные“ процессы, то высшей формой познанія является „діалектика“.

Всякій данный предметъ образуетъ съ одной стороны опредѣленную совокупность качествъ, т. е. равенъ самому себѣ, тожественъ съ самимъ собою. Въ этомъ смыслѣ онъ существуетъ для себя („an sich“). Но поскольку предметы измѣняются, они одновременно и не тожественны съ собою, противорѣчатъ самимъ себѣ. „Истина бытія и небытія,—говоритъ Гегель,—есть единство обоихъ, это единство—становленіе“.

Результатомъ движенія является противорѣчіе и, обратно, „противорѣчіе есть то, что ведетъ впередъ“, чѣмъ обусловливается въ свою очередь движеніе и развитіе. Принципомъ философіи Гегеля является, слѣдовательно, не застывшее неизмѣнное бытіе, а становленіе. Основу всѣхъ явленій природы составляетъ движеніе абсолютнаго духа **).

---

*) Hegel. Logik. III B. 102.

**) Въ основѣ всѣхъ явленій природы, говоритъ сторонникъ діалектическаго матеріализма, лежитъ движеніе матеріи. Формой существованія, какъ матеріи, такъ и абсолютнаго духа Гегеля является движеніе. Движеніе-же по самому существу свое-

Истинной реальностью является логическое понятіе, и „саморазвитіе этого понятія“ есть одновременно и „саморазвитіе“ міра. Задача философіи заключается въ изслѣдованіи съ помощью діалектическаго метода имманентной необходимости діалектическаго процесса развитія логической идеи, такъ какъ діалектическое развитіе понятія (субъективная сторона) тожественна съ діалектическимъ развитіемъ міра (объективная сторона), представляющаго форму проявленія той-же логической идеи.

Нѣмецкій идеализмъ возстановилъ, такимъ образомъ, монизмъ съ одной и „параллелизмъ“ бытія и мышленія—съ другой стороны, что означало въ извѣстномъ смыслѣ возвращеніе къ Спинозѣ. Необходимо было только сбросить теологически-спекулятивную оболочку, чтобы получился матеріализмъ.

„Несостоятельность идеалистической точки зрѣнія въ дѣлѣ объясненія явленій природы и общественнаго развитія, говоритъ Бельтовъ, должна была заставить и дѣйствительно заставила мыслящихъ людей (т. е. не эклектиковъ, не дуалистовъ) вернуться къ матеріалистическому взгляду на міръ. Но новый матеріализмъ не могъ уже быть простымъ повтореніемъ ученій французскихъ матеріалистовъ конца XVIII вѣка. Матеріализмъ воскресъ, обогащенный всѣми пріобрѣтеніями идеализма. Важнѣйшимъ изъ этихъ пріобрѣтеній былъ діалектическій методъ, разсмотрѣніе явленій въ ихъ развитіи, въ ихъ возникновеніи, и уничтоженіи. Геніальнымъ представителемъ этого новаго направленія былъ Карлъ Марксъ“. („Къ вопросу etc.“, стр. 101).

му «противорѣчиво». Стало быть, гдѣ есть движеніе, тамъ примѣнима діалектика. Противники діалектическаго матеріализма протестуютъ, однако, противъ сочетанія діалектики съ матеріализмомъ. Мы отсылаемъ читателя къ статьѣ Бельтова «О книгѣ Массарика» („Критика нашихъ критиковъ“, стр. 235 и др.) и къ предисловію Плеханова къ книгѣ Энгельса «Людвигъ Фейербахъ», гдѣ доказывается несостоятельность этихъ протестовъ.

„Абсолютный духъ“ Гегеля представляетъ собою не что иное, какъ природу въ спекулятивно-теологической оболочкѣ. Гегелевская система оказалась, по словамъ Энгельса, и по методу, и по содержанію перевернутымъ вверхъ дномъ матеріализмомъ. „У Гегеля діалектика есть саморазвитіе понятія, говоритъ Энгельсъ. Абсолютное понятіе существовало,— неизвѣстно гдѣ,—отъ вѣка и составляло истинную животворящую душу всего существующаго. Оно развивается само въ себѣ, проходя всѣ тѣ ступени, которыя заключаются въ немъ самомъ и которыя подробно разсмотрѣны въ „Логикѣ“. Затѣмъ оно отчуждается отъ себя, превращаясь въ природу, гдѣ оно снова развивается, на этотъ разъ безсознательно, принявъ видъ естественной необходимости. Въ человѣкѣ оно опять приходитъ къ самосознанію. А въ исторіи это самосознаніе опять поднимается снизу вверхъ, пока абсолютное понятіе не возвращается окончательно къ самому себѣ въ Гегелевской философіи. Обнаруживающееся въ природѣ и въ исторіи діалектическое развитіе, т. е. причинная связь того поступательнаго движенія, которое, сквозь всѣ отклоненія въ сторону и сквозь всѣ попятные шаги, пробивается отъ высшаго къ низшему,—это развитіе является у Гегеля простымъ снимкомъ съ поступательнаго движенія понятія, движенія самопроизвольнаго, вѣчнаго, совершающагося неизвѣстно гдѣ и во всякомъ случаѣ совершенно независимо отъ человѣческаго мозга. Надо было устранить это идеологическое извращеніе. Вернувшись къ матеріалистической точкѣ зрѣнія, мы снова увидѣли въ человѣческихъ понятіяхъ снимки съ дѣйствительныхъ вещей, вмѣсто того, чтобы въ дѣйствительныхъ вещахъ видѣть снимки съ абсолютнаго понятія, находящагося на извѣстной ступени развитія. Діалектика сводилась этимъ къ наукѣ объ общихъ законахъ движенія во внѣшнемъ мірѣ и въ человѣческой мысли: два ряда законовъ, которые въ сущности тождественны, а по формѣ различны, такъ какъ человѣческая голова можетъ примѣнять ихъ сознательно,

между тѣмъ какъ въ природѣ, а большей частью пока еще и въ человѣческой исторіи, они дѣйствуютъ безсознательно, въ видѣ внѣшней необходимости, посреди безконечнаго множества кажущихся случайностей. Такимъ образомъ, діалектика понятій сама становилась лишь сознательнымъ отраженіемъ діалектическаго движенія внѣшняго міра. Вмѣстѣ съ этимъ Гегелевская діалектика была поставлена на голову, а лучше сказать на ноги, такъ какъ на головѣ стояла она прежде" *).

Такимъ образомъ совершился переходъ отъ діалектическаго идеализма къ діалектическому матеріализму. Первый приписываетъ имманентное движеніе понятію, „логическому" или „идеальному", второй разсматриваетъ противорѣчія въ сферѣ идеальнаго, какъ „отраженіе" противорѣчій, имѣющихъ мѣсто въ „реальномъ". Подобно тому, какъ для Гегеля природа есть не что иное, какъ инобытіе духа, такъ какъ для діалектическаго матеріализма духъ представляетъ собою „природу въ ея инобытіи".

Матеріалистическая діалектика есть, такимъ образомъ, объективный процессъ. Это формальная сторона процесса, и потому она сводится къ наукѣ объ общихъ законахъ этого процесса. Діалектика исключаетъ, стало быть, возможность конечнаго бытія. Діалектика разсматриваетъ общія формы или опредѣленія мышленія одновременно какъ общія формы и опредѣленія вещей. Законы вещей суть и законы мышленія. Только въ этомъ случаѣ и возможно объективное познаніе реальнаго міра.

Предметомъ познанія является, какъ мы видѣли, у Канта чувственное воспріятіе, облеченное въ универсальныя формы субъекта, что даетъ возможность общеобязательности познанія. Трансцендентальное сознаніе въ отличіе отъ эмпирическаго, объединяя въ себѣ категоріальныя формы, есть носитель абсолютно универсальныхъ функцій, составляющихъ предпосыл-

*) Энгельсъ. Людвигъ Фейербахъ стр. 34—35.

ку логически-математическаго сознанія. Но у Канта трансцендентальное сознаніе господствуетъ лишь въ сферѣ явленій; познаніе вещей въ себѣ невозможно. Для міра феноменовъ законы выводятся изъ строго универсальныхъ функцій разсудка, заранѣе включающихъ въ себѣ всѣ возможные чувственные образы, всю совокупность явленій даннаго порядка, чѣмъ и обуславливается возможность установить строго универсальные, общеобязательные законы въ сферѣ „феноменальной“.

Въ результатѣ развитія нѣмецкой идеалистической философіи это трансцендентальное сознаніе съ его категоріальными функціями оказалось объективно существующимъ „трансцендентнымъ мышленіемъ“. Категоріи не субъективны, а универсальны. У Канта общеобязательное познаніе возможно потому, что объекты, какъ феномены, какъ явленія, подчинены закономѣрности субъекта, субъективнымъ категоріямъ; универсумъ заключенъ въ самомъ субъектѣ. У Гегеля же субъектъ заключенъ въ универсумѣ; объективное и общеобязательное познаніе возможно потому, что объекты подчинены абсолютно-универсальнымъ формамъ „трансцендентнаго мышленія“.

Діалектическій матеріализмъ въ отличіе отъ трансцендентальнаго и эмпирическаго идеализма (съ ихъ специфическими „органами“ трансцендентальнымъ и эмпирическимъ сознаніемъ), исходя изъ единства объективнаго и субъективнаго, признаетъ возможность познанія вещей въ себѣ въ формахъ общеобязательныхъ и универсальныхъ законовъ. Категоріи, т. е. чистыя универсальныя понятія, какъ время, пространство, причинность, суть съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма съ одной стороны логическія опредѣленія, съ другой стороны—реальныя формы вещей. И такъ какъ общія опредѣленія мышленія или логическія формы являются въ одно и то же время дѣйствительными реальными опредѣленіями самихъ вещей. то очевидно, что категоріи или формы универсальны и всеобщи. Во-

просъ о возможности общеобязательнаго познанія разрѣшается, такимъ образомъ, діалектическимъ матеріализмомъ въ единственно правильной и научной формѣ. Діалектическій матеріализмъ „примиряетъ“ эмпиризмъ съ трансцендентализмомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ „преодолѣваетъ“ и тотъ и другой, доставляя высшую форму объективности и научной достовѣрности. Эмпиризмъ правъ въ вопросѣ о происхожденіи познанія; трансцедентализмъ правъ въ вопросѣ о значимости познанія. Ограниченность перваго заключается въ томъ, что онъ не допускаетъ общеобязательнаго и необходимаго познанія и остается въ сферѣ чувственно-образной, не охватывающей логически всю совокупность вещей. Эмпиризмъ, строго говоря, не имѣетъ логическаго права говорить о законахъ. Онъ можетъ выводить изъ совокупности данныхъ вещей опредѣленныя эмпирическія правила. Ограниченность трансцендентализма состоитъ въ томъ, что онъ не распространяетъ своихъ правъ на реальную сферу вещей и считаетъ категоріи лишь субъективными, да къ тому еще и апріорными формами сознанія.

Діалектическій матеріализмъ устраняетъ „противорѣчіе“ между мышленіемъ и бытіемъ. Человѣкъ самъ есть часть бытія и потому формы, обязательныя для бытія, для объекта, обязательны также и для субъекта, для мышленія. „По предмету человѣкъ познаетъ поэтому самого себя: сознаніе предмета есть самосознаніе человѣка.

Познавая предметы, ты познаешь и человѣка;... предметъ—. его дѣйствительная сущность, его истинное объективное я*) “.

Эмпиризмъ оперируетъ психологическими функціями; онъ имѣетъ дѣло съ единичными конкретными чувственными образами, съ чувственными созерцаніями въ ихъ конкретной индивидуальной данности. Трансцендентализмъ вы-

*) Feuerbach. „Das Wesen des Christentums, Reclams Ausgabe. стр. 58.

двигаетъ „логическое“ созерцаніе, какъ основу научнаго метода познанія природы. Логическое или математическое созерцаніе охватываетъ всѣ конкретные факты, всю совокупность чувственныхъ созерцаній, какъ возможные моменты логическаго или универсальнаго созерцанія, являющагося предпосылкой общеобязательнаго и необходимаго познанія. Діалектическій матеріализмъ, исходящій изъ единства предмета и сознанія, объекта и субъекта, внѣшняго и внутренняго, преодолѣваетъ то противорѣчіе, между мышленіемъ и бытіемъ, между явленіемъ и вещью въ себѣ, которое мы видимъ у Канта. Признавая, что формы бытія суть и формы созерцанія, діалектическій матеріализмъ устанавливаетъ ту же строгость и всеобщность познанія, которыхъ Кантъ требовалъ лишь для феноменовъ, и для міра вещей. „Безусловности“ и всеобщности познанія діалектическій матеріализмъ достигаетъ тѣмъ, что формы онъ объявляетъ „универсальными,“ объективно-реальными „созерцаніями“. На этомъ покоится возможность математическаго или, если угодно, „геометрическаго“, т. е. точнаго, познанія дѣйствительности. „Геометрическое“ пространство и „чистое время“ суть универсально-реальныя созерцанія и представляютъ предпосылку „математическаго“ познанія чувственнаго міра. Но въ отличіе отъ сенсуалистическаго феноменализма или эмпирическаго идеализма съ его субъективно-психологическими функціями и трансцендентальнаго идеализма съ его субъективно-логическими функціями, діалектическій матеріализмъ кладетъ въ основу познанія универсально-реальныя „функціи“, которыя одновременно и объективны и субъективны, и реальны, и идеальны. Психологизмъ исходитъ изъ чувственнаго созерцанія и не возвышается до всеобщихъ, необходимыхъ и общеобязательныхъ понятій; трансцендентализмъ исходитъ изъ присущихъ всѣмъ субъектамъ апріорныхъ, общеобязательныхъ функцій, изъ отвлеченныхъ логическихъ категорій, которыя какъ бы накладываются

на чувственный матеріалъ, самъ по себѣ лишенный всякой закономѣрности и связи. Въ первомъ случаѣ передъ нами чистый психологизмъ; во второмъ—чистый логизмъ; въ обоихъ же случаяхъ реальный міръ, вещи въ себѣ, остаются внѣ сферы познаваемаго. Діалектическій матеріализмъ исходитъ изъ чувственнаго, индивидуально-конкретнаго созерцанія, изъ котораго онъ, однако, выводитъ общіе всѣмъ даннымъ чувственнымъ созерцаніямъ законы посредствомъ логической ихъ обработки. Именно потому, что наиболѣе общія логическія опредѣленія суть въ то же время и наиболѣе общія реальныя опредѣленія, именно поэтому въ основѣ каждаго чувственнаго созерцанія лежатъ тѣ самыя универсальныя формы, которыя создаютъ возможность универсальнаго познанія. Изъ каждаго даннаго единичнаго чувственнаго созерцанія, напр., изъ любого треугольника могутъ поэтому, при извѣстныхъ условіяхъ, быть выведены общіе всѣмъ треугольникамъ законы, т. е. чувственное созерцаніе поднимается на степень логическаго или математическаго созерцанія. И это въ данномъ случаѣ тѣмъ легче, что геометрія имѣетъ своимъ предметомъ только „пространственныя“ созерцанія. Математика отличается, вообще говоря, такой безусловностью и точностью потому, что она имѣетъ дѣло съ самой „формой“, т. е. съ универсальной „функціей“, съ наиболѣе общимъ „понятіемъ“—съ пространствомъ. То же самое относится и къ логикѣ. Чѣмъ меньше „математическихъ“ опредѣленій, тѣмъ сложнѣе предметъ познанія и тѣмъ меньшей всеобщностью и общеобязательностью онъ отличается. Поэтому истинно-научное познаніе всегда стремилось къ разложенію качествъ на количества, къ растворенію предмета въ универсальныхъ логически-математическихъ формахъ.

Въ человѣкѣ, въ субъектѣ „безсознательныя“ формы дѣйствительности, природы поднимаются на степень „сознательнаго“. Они сознаются, какъ общія понятія или универсальныя формы.

Человѣческое сознаніе принципіально безгранично и безконечно. Такъ какъ человѣкъ составляетъ единство я и ты, единство внутренняго и внѣшняго, субъективнаго и объективнаго, то его сознаніе составляетъ „сознательный“ органъ объективной дѣйствительности.

Діалектическое сознаніе преодолѣваетъ ограниченность абстрактно-разсудочнаго, разсматривая вселенную, какъ безконечный универсальный процессъ, въ которомъ одно конечное переходитъ въ другое, въ которомъ все есть дѣятельность, творчество. Но вмѣстѣ съ тѣмъ діалектическое сознаніе обнаруживаетъ способность подняться до „созерцанія“ природы, какъ „цѣлаго“, до созерцанія внутренней обусловленности порядка природы.

Научнаго познанія человѣкъ достигаетъ, какъ существо общественное, какъ „соціальный“ человѣкъ, а не какъ индивидуумъ, какъ творящее, дѣйствующее и борющееся существо, а не какъ созерцающее, какъ пассивно-подчиненное.

Все въ природѣ находится во взаимной внутренней связи въ процессѣ взаимодѣйствія. Природа дѣйствуетъ на человѣка, человѣкъ, въ свою очередь, воздѣйствуетъ на природу. Человѣкъ познаетъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ дѣйствуетъ и въ какой онъ подвергается самъ воздѣйствію внѣшняго міра.

Діалектическій матеріализмъ учитъ, что „человѣкъ побуждается къ размышленію главнымъ образомъ тѣми ощущеніями, которыя онъ испытываетъ въ процессѣ своего воздѣйствія на внѣшній міръ. А такъ какъ это воздѣйствіе на внѣшній міръ предписывается ему его борьбой за существованіе, то теорія познанія тѣсно связывается у Маркса съ его матеріалистическимъ взглядомъ на культурную исторію человѣчества. Недаромъ тотъ же самый мыслитель написалъ въ первомъ томѣ своего „Капитала“: „воздѣйствуя на природу внѣ его, человѣкъ измѣняетъ свою собственную природу“. Это положеніе, замѣ-

чаетъ Г. В. Плехановъ, обнаруживаетъ весь свой глубокій смыслъ только при свѣтѣ Марксовой теоріи познанія" *).

2.

На предыдущихъ страницахъ мы имѣли дѣло главнымъ образомъ съ формальной стороной діалектическаго матеріализма, съ діалектикой, какъ методомъ изслѣдованія, какъ теоріей познанія. Теперь мы займемся матеріальнымъ, или реальнымъ, моментомъ этого ученія.

При этомъ позволимъ себѣ сдѣлать маленькое отступленіе.

Извѣстно, что, подобно тому какъ Гегель преодолѣлъ метафизику въ новое время, такъ Гераклитъ преодолѣлъ метафизику въ древности.

Элеаты съ Парменидомъ во главѣ учили, что чувственному воспріятію дана лишь одна видимость вещей, настоящая-же реальность міра скрыта за этой видимостью и познаваема посредствомъ мышленія. „Скорлупа" вещей—„видимость"—измѣнчива, „зерно" или сущность вещей неизмѣнна. Движеніе и становленіе примѣнимы лишь къ „явленіямъ"(видимости, Schein) вещей и не затрагиваетъ вовсе самой сущности вещей, которая остается вѣчно неизмѣнной и неподвижной. Міръ распадается, стало быть, на міръ видимости, данный чувственному воспріятію и „міръ сущностей", данный въ понятіи или въ мышленіи. Соотвѣтственно этому Парменидъ учитъ, что „единое существуетъ лишь для понятія, „множественность" или разнообразіе, напротивъ, для воспріятія" *). Парменидъ видѣлъ, такимъ образомъ, истинную сущность вещей („единое") въ томъ, что можетъ быть познаваемо мышленіемъ или разумомъ и что лежитъ позади текучихъ и измѣнчивыхъ

*) Г. В. Плехановъ „Основные вопросы марксизма", С.-Петербургъ 1908, стр. 15.

**) Aristotels. Metaphysik, deutsche Uebers. 1904 S. 33. Erste Hälfte.

явленій. Этимъ самымъ онъ оторвалъ чувственныя воспріятія отъ ихъ основы, феноменалистическій міръ отъ метафеноменалистическаго. Признавая „міръ явленій“ въ качествѣ одной лишь видимости, элеаты вынуждены были искать основу и источникъ познанія истиннаго бытія, настоящей реальности въ разсудкѣ, въ мышленіи. Согласно раздвоенію міра на міръ явленій и міръ сущностей, элеаты признаютъ и два источника познанія: чувства имѣютъ дѣло съ вѣчно текучими явленіями или качествами вещей въ ихъ разнообразныхъ формахъ; разсудокъ (или разумъ) выходитъ за предѣлы явленій и имѣетъ дѣло съ трансцендентнымъ міромъ, съ бытемъ. Объективнымъ и истиннымъ познаніемъ считается то, которое соотвѣтствуетъ „бытію“, настоящей реальности. Но истинная сущность—„единое бытіе“—неизмѣнна,—стало быть, истина не подвержена никакимъ измѣненіямъ,—она вѣчна.

Парменидъ устанавливаетъ противоположность между „бытіемъ“ и „небытіемъ“. Но эта противоположность чисто абстрактная, а не конкретная. „Бытіе“ представляетъ абсолютную неподвижность, вѣчный покой; „небытіе“—означаетъ абсолютную измѣнчивость. Эти моменты—чисто абстрактныя абсолютныя противоположности, и вслѣдствіе этого нѣтъ перехода отъ одного момента къ другому, отсутствуетъ конкретное единство обоихъ моментовъ. „Бытіе мыслится; „небытіе“ (т. е. міръ явленій или видимости) чувственно воспринимается. Небытіе не есть сущее. И если мы его принимаемъ за сущее, то это самообманъ. Между бытіемъ и небытіемъ существуетъ „непроходимая пропасть“. И вслѣдствіе абсолютной противоположности между бытіемъ и „небытіемъ“ невозможенъ переходъ отъ чувственныхъ воспріятій къ сущему и отъ сущаго къ чувственнымъ воспріятіямъ. Элеаты не въ состояніи объяснить, какъ неподвижная и неизмѣнная субстанція („бытіе“) порождаетъ движеніе, а вмѣстѣ съ послѣднимъ и „множественность“ явленій. Они остаются метафизиками, такъ какъ отрицаютъ діалектическій

моментъ, провозглашая „міръ явленій“ „обманомъ чувствъ“, призракомъ.

Парменидъ и вся элеатская школа вообще могутъ считаться, какъ это вѣрно замѣтилъ Лаасъ *), первыми раціоналистами, основателями теоретико-познавательнаго раціонализма. Бытіе и мышленіе тождественны; все, что нами мыслится,—то, по ихъ мнѣнію существуетъ и, наоборотъ, реально лишь то, что мыслится, какъ необходимый атрибутъ бытія.

Если для элеатовъ и раціоналистовъ вообще реально то, что дано въ мышленіи, въ понятіи, то для сенсуалиста-феноменалиста реально то, что дано въ чувственномъ воспріятіи. Міръ чувствъ есть единственно реальный міръ и подобно тому, какъ элеаты не могутъ найти перехода отъ „бытія“ къ „небытію“, такъ и сенсуалисты-феноменалисты не въ состояніи связать міръ чувствъ съ объективнымъ міромъ вещей.

Протагоръ — родоначальникъ сенсуализма и феноменализма **)—видитъ источникъ познанія исключительно въ чувствахъ. Никакое другое познаніе, кромѣ того, что мы получаемъ посредствомъ чувствъ, невозможно. Намъ вовсе недоступно то, что лежитъ за предѣлами нашихъ чувствъ, такъ какъ оно не можетъ быть воспринимаемо. Объектами познанія являются въ силу этого „феномены“, которые неизбѣжно возводятся въ абсолютную дѣйствительность. Феномены разсматриваются какъ содержанія сознанія, какъ состоянія субъекта, которыя исключаютъ предметы внѣшняго міра. Для сенсуалиста-феноменалиста нѣтъ перехода отъ „небытія“ къ „бытію“, отъ представленія предмета къ предмету представленія, отъ измѣнчивыхъ явленій къ устойчивой реальности. Сенсуалистъ-феноме-

*) Laas: „Idealismus und Positivismus“, I B. стр. 88.

**) У Демокрита сенсуализмъ тѣсно связанъ съ матеріализмомъ.. Протагоръ-же является представителемъ „чистаго“ сенсуализма.

налистъ признаетъ движеніе, но такъ какъ истинной реальностью для него являются представленія, то это движеніе есть лишь „движеніе“ представленій: содержаніе эмпирическаго сознанія измѣнчиво и текуче. Реальный субстратъ качествъ отвергается; существуетъ разнообразіе, множественность представленій, но нѣтъ единства. Между явленіями нѣтъ взаимной внутренней связи; они существуютъ лишь рядомъ въ пространствѣ и слѣдуютъ другъ за другомъ во времени.

Единство бытія и небытія, учитъ Гераклитъ, есть становленіе. Этимъ Гераклитъ преодолѣлъ, какъ ученіе элеатовъ, такъ и ученіе Протагора *). Въ противоположность элеатамъ онъ учитъ, что истинное бытіе и есть процессъ, движеніе. Мы уже видѣли, что бытіе элеатовъ неспособно произвести движеніе, измѣненіе; Гераклитъ же считаетъ первоначальнымъ „аттрибутомъ“ субстанціи движеніе. Психологизму и субъективизму Протагора, по которому намъ даны исключительно воспріятія, но ничего неизвѣстно о вещахъ и по которому „вещи“ суть то, чѣмъ они данному индивидууму „являются“ — этому психологическому релятивизму Гераклитъ противопоставилъ объективный релятивизмъ, по которому объективно существующей міровой субстанціи присущи движеніе и измѣнчивость, единство и множественность. Божественный первоогонь и есть воплощеніе этой субстанціи. Реальный вещественный субстратъ міра самъ находится, стало быть, въ процессѣ вѣчнаго движенія и измѣненія. Наши же представленія и понятія суть „отраженія“ объективнаго процесса. При посредствѣ діалектики Гераклиту удается сочетать сенсуализмъ съ трансцендентнымъ бытіемъ элеатовъ. Познаніе истинно, когда оно соотвѣтствуетъ объективному бытію, когда законы разсудка вѣрно „отражаютъ“ законы бытія («мірового разума»). Источникомъ позна-

*) Не „хронологически“ и исторически преодолѣлъ Протагора, а логически. Гераклитъ жилъ раньше Протагора.

нія являются наши чувства. „Міровой разумъ“, т. е. объективный міръ, „входитъ“ въ наше тѣло посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. Чувства же сами находятся подъ контролемъ „внутренняго разума“, т. е. мышленія.

Метафизикъ-элеатъ полагаетъ, что все „есть“, но ничто не становится; сущее равно самому себѣ, тожественно съ самимъ собою, а потому неподвижно и неизмѣнно; то, что измѣняется, не есть „сущее“, а самообманъ, иллюзія. Сенсуализмъ учитъ, что все становится, что реальнаго бытія нѣтъ, что измѣнчивы лишь феномены, явленія или переживанія, которыя принимаются за абсолютную дѣйствительность. Діалектика Гераклита преодолѣваетъ феноменализмъ и метафизику: все, что есть, измѣняется; все, что измѣняется, есть, существуетъ реально.

Между сенсуализмомъ и раціонализмомъ въ новой философіи существуетъ такое же отношеніе, какъ и въ древней: съ одной стороны, міръ явленій, съ другой—неизмѣнная субстанція, познаваемая лишь разсудкомъ и лежащая по ту сторону чувственныхъ созерцаній. Кантъ поставилъ себѣ цѣлью примирить эти противоположныя направленія философской мысли. Результатомъ же его ученія было углубленіе и расширеніе пропасти между міромъ вещей и міромъ явленій. Въ самомъ дѣлѣ, разъ объектомъ познанія являются предметы чувственнаго созерцанія и разъ вещь въ себѣ по самой природѣ своей никогда не можетъ стать предметомъ чувственнаго созерцанія, то очевидно, что вещи сами по себѣ принципіально непознаваемы; что онѣ оторваны отъ воспріятій и, стало быть, субъекту недоступны. Кантъ ухитрился сочетать ученіе феноменализма о непознаваемости вещей самихъ по себѣ съ ученіемъ раціоналистовъ-метафизиковъ о существованіи абсолютно-реальнаго бытія, „вещей въ себѣ“. Канту не удалось перебросить мостъ между реальнымъ бытіемъ, абсолютно-неизмѣнными вещами въ себѣ и міромъ явленій.

Дуализмъ Канта былъ устраненъ послѣдующимъ развитіемъ нѣмецкой философіи, сначала діалектически-идеалистическимъ монизмомъ, а впослѣдствіи діалектически-матеріалистическимъ монизмомъ.

Обращаясь къ діалектическому матеріализму, мы считаемъ необходимымъ прежде всего указать, чѣмъ онъ отличается отъ французскаго матеріализма восемнадцатаго столѣтія. „Гольбахъ и Гельвецій,—говоритъ Бельтовъ въ своей извѣстной книгѣ,—были матеріалистами-метафизиками. Они боролись съ метафизическимъ идеализмомъ. Ихъ матеріализмъ уступилъ мѣсто діалектическому идеализму, который въ свою очередь былъ побѣжденъ діалектическимъ матеріализмомъ“*). Какъ метафизическій идеализмъ, такъ и метафизическій матеріализмъ придерживались того взгляда, что субстанція абсолютно неизмѣнна. „Специфическая черта ограниченности этого—(т. е. французскаго) — матеріализма, замѣчаетъ Энгельсъ, заключается въ неспособности его взглянуть на міръ, какъ на вещество, которое находится въ непрерывномъ развитіи“.

Помимо этого, французскіе матеріалисты съ Гольбахомъ во главѣ противопоставляли природу, какъ метафизическую сущность вещи ея свойствамъ. Это противопоставленіе означаетъ въ извѣстномъ смыслѣ тотъ же дуализмъ, что между „вещью въ себѣ“ и „явленіями“ у Канта. Но вмѣстѣ съ тѣмъ признавалось, что „природа“ или „сущность“ вещи аффицируетъ нашу чувственность, т. е. дѣйствуетъ на субъектъ, вызывая въ немъ извѣстныя впечатлѣнія. Такое же опредѣленіе „вещи въ себѣ“ мы встрѣчаемъ и у Канта. Читатель видитъ, какъ хорошо понимаютъ французскій матеріализмъ тѣ, кто приписываетъ ему отожествленіе явленій съ вещью въ себѣ. Заслуга Плеханова - Бельтова заключается въ томъ, что онъ

*) Н. Бельтовъ„ Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“. стр. 201, прим.

первый представилъ французскій матеріализмъ въ его истинномъ свѣтѣ.

Опредѣленія матеріи у Гольбаха и вещи въ себѣ у Канта совпадаютъ почти дословно. „Наши чувства, говоритъ Кантъ, аффицируются вещью въ себѣ". „Матерія, говоритъ Гольбахъ, есть все то, что дѣйствуетъ какимъ-либо образомъ на наши чувства"*). Какъ Кантъ, такъ и французскіе матеріалисты одинаково исходятъ, такимъ образомъ, изъ признанія внѣшняго міра, дѣйствующаго на наши чувства и вызывающаго въ насъ извѣстныя впечатлѣнія. Но несмотря на то, что „матерія" и „вещь въ себѣ" дѣйствуютъ на наши чувства, мы все же не въ состояніи познать сущность или природу вещей. Мы были бы, однако, несправедливы къ французскому матеріализму, если бы отожествили его съ кантіанизмомъ. Матеріализмъ восемнадцатаго столѣтія все же признаетъ относительную познаваемость даже сущности вещей На основаніи получаемыхъ нами отъ матеріи впечатлѣній, французскіе матеріалисты считаютъ возможнымъ приписывать извѣстныя свойства и самой „сущности" или „природѣ" матеріи, между тѣмъ какъ, по ученію Канта, впечатлѣнія имѣютъ только субъективное значеніе, несмотря на то, что они вызываются вещью въ себѣ. Французскіе матеріалисты были послѣдовательнѣе Канта. У послѣдняго вопросъ о познаваемости или, правильнѣе, непознаваемости вещей самихъ по себѣ запутывается противорѣчивымъ ученіемъ о категоріяхъ. Но и помимо этого, ученіе Канта о томъ, что предметы, дѣйствуя на насъ, вызываютъ въ насъ впечатлѣнія (т. е. становятся предметами воспріятія), которыя не имѣютъ объективнаго значенія, что объективно-реальный факторъ, которымъ обусловливается впечатлѣнія, исключается именно этими послѣдними—все это ученіе представляетъ сплошное противорѣчіе.

*) La matiére en général est tout ce qui affecte nos sens d'un façon quelconque", (Systeme de la nature I., ch. 3, стр. 31.)

Французскій матеріализмъ, исходя изъ того же соображенія, что матерія *) дѣйствуетъ на наши внѣшнія чувства, признаетъ, однако, что нѣкоторыя свойства вещей самихъ по себѣ познаваемы. Но французскій матеріализмъ недостаточно послѣдователенъ, поскольку онъ учитъ, что познаваемы лишь нѣкоторыя свойства вещей, между тѣмъ какъ сама „сущность“ или „природа“ ихъ скрыта отъ насъ и не вполнѣ познаваема.

Противопоставленіе свойствъ вещей ихъ природѣ завело Канта въ тупой переулокъ субъективнаго идеализма. Свойства вещей переносятся въ сознаніе субъекта и абстрагируются отъ самихъ вещей. Но что остается отъ вещи послѣ того, какъ мы отняли у нея всѣ ея свойства? Ничто. И если тѣмъ не менѣе и послѣ этого продолжаютъ говорить и думать о вещи въ себѣ, то ясно, что она въ этомъ случаѣ дѣйствительно сводится къ какой-то таинственной сущности, которая, разумѣется, недоступна познанію по той простой причинѣ, что такой вещи вовсе нѣтъ, что съ перенесеніемъ свойствъ вещи въ сознаніе, туда переносится и самая вещь. Это противопоставленіе свойствъ вещи „природѣ“ ея заимствовано Кантомъ у феноменалистовъ-сенсуалистовъ (непосредственно у Юма). Свойства вещей послѣднія объявляютъ субъективнымъ содержаніемъ сознанія, такъ что внѣшній міръ совершенно устраняется. Сенсуализмъ обнаруживаетъ въ сущности то же недовѣріе къ чувствамъ, какъ источнику познанія, что и раціоналисты, такъ какъ и съ ихъ точки зрѣнія объективный внѣшній міръ посредствомъ чувствъ не познаваемъ. Сенсуализмъ—это въ извѣстномъ смыслѣ раціонализмъ навыворотъ. Для агностика нѣтъ перехода отъ

*) Съ точки зрѣнія Канта вещь въ себѣ и матерія—не одно и то же. Поскольку „матерія“ есть „явленіе“, она дана намъ непосредственно, какъ эмпирическій фактъ. Поскольку же подъ „матеріей“ понимается причина чувственныхъ ощущеній, то, что лежитъ въ основѣ явленія,—постольку она есть „вещь въ себѣ“ и непознаваема.

„субъективности“ къ „объективности“, отъ мышленія къ бытію. Вещь въ себѣ — абсолютная объективность; феноменъ—абсолютная субъективность.

Кантъ стремился сочетать феноменализмъ Юма съ „онтологизмомъ“ раціоналистовъ, но вмѣсто этого дуализмъ между метафизической вещью и явленіемъ еще болѣе углубляется.

Мы видѣли уже недостатки французкаго матеріализма; мы видѣли, что онъ вмѣстѣ съ метафизическимъ идеализмомъ признаетъ неизмѣнную субстанцію, а вмѣстѣ съ феноменализмомъ — непознаваемость сущности или природы матеріи. Но несмотря, однако, на всѣ недостатки матеріализма восемнадцатаго вѣка, необходимо все же признать, что въ вопросѣ о познаваемости вещей онъ стоялъ на болѣе правильномъ пути, чѣмъ раціонализмъ, феноменализмъ и кантіанизмъ.

Мы показали выше, какъ сенсуализмъ (Локка), оторванный отъ матеріализма, ведетъ къ субъективному идеализму. Во избѣжаніе идеализма необходимо было связать „имманентное“ съ „трансцендентнымъ“. Французскій матеріализмъ выполнилъ эту задачу.

Ученіе о неизмѣнности субстанціи (метафизическій моментъ) и непознаваемости сущности вещей (агностическій моментъ)—эти черты метафизическаго матеріализма устраняются діалектическимъ матеріализмомъ.

Непослѣдовательность французскаго матеріализма была впервые вскрыта Плехановымъ.

„Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Плехановъ, если мы перейдемъ на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, то намъ будетъ ясно, что наше я способно познать имъ же самимъ создаваемое не-я. А если мы предпочтемъ сдѣлаться матеріалистами, то при нѣкоторомъ размышленіи мы должны будемъ придти къ тому убѣжденію, что если мы,—благодаря дѣйствію на насъ вещей самихъ по себѣ, — знаемъ нѣкоторыя свойства этихъ вещей, то намъ, вопреки Гольбаху, до

нѣкоторой степени извѣстна и ихъ природа; вѣдь природа вещи обнаруживается именно въ ея свойствахъ. Ходячее противопоставленіе природы свойствамъ совершенно несостоятельно, а между тѣмъ это именно противопоставленіе завело теорію познанія въ тѣ схоластическія дебри, въ которыхъ заблудился Кантъ и въ которыхъ продолжаютъ безпомощно блуждать всѣ нынѣшніе противники матеріализма. Гете чутьемъ геніальнаго поэта-мыслителя лучше „трансцендентальнаго идеалиста“ Канта и даже лучше матеріалиста Гольбаха понялъ, гдѣ истина. Онъ сказалъ:

Nichts ist innen, Nichts ist draussen,
Denn was innen, dass ist aussen.
So ergreift ohne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss...

Въ этихъ немногихъ словахъ заключается, можно сказать, вся „гносеологія“ матеріализма, но ни этихъ словъ, ни матеріалистической теоріи познанія до сихъ поръ не могутъ понять тѣ схоластики, которые толкуютъ о непознаваемости внѣшняго міра“ *).

Психологическій методъ Юма переходитъ въ трансцендентальный методъ Канта, трансцендентальный же методъ Канта—въ діалектическій методъ Гегеля. Съ другой стороны, трансцендентальный идеализмъ заключаетъ въ себѣ основы метафизическаго идеализма, метафизическаго матеріализма и феноменализма. Но трансцендентальный идеализмъ Канта порождаетъ діалектическій идеализмъ Гегеля, а діалектическій идеализмъ Гегеля, будучи „поставленъ на ноги“, принимаетъ форму діалектическаго матеріализма. Такимъ образомъ, матеріализмъ, непосредственно связанный съ діалектикой—діалектическій матеріализмъ—представляетъ собою результатъ развитія всей новой философіи.

*) Энгельсъ. „Людвигъ Фейербахъ“. примѣчаніе Плеханова, стр. 101; ср. также „Критика нашихъ критиковъ“ Бельтова, стр. 169—171.

Діалектическій матеріализмъ кладетъ въ основу бытія матеріальную субстанцію, реальный субстратъ. Діалектическій матеріализмъ взглянулъ на міръ „какъ на процессъ, какъ на вещество, которое находится въ непрерывномъ развитіи“ (Энгельсъ). Неизмѣнное и безусловное бытіе метафизиковъ превращается въ измѣняющееся бытіе. Субстанціальная реальность признается измѣнчивой; измѣненія и движенія—реальными формами бытія. Діалектическій матеріализмъ преодолѣваетъ дуализмъ „бытія“ и „небытія“, метафизически-абсолютное противопоставленіе „имманентнаго“ „трансцендентному“, свойствъ вещей самой вещи. На почвѣ діалектическаго матеріализма создается возможность научно связать вещь въ себѣ съ феноменами, имманентное съ трансцендентнымъ и преодолѣть непознаваемость вещей въ себѣ съ одной, и „субъективизмъ“ качествъ—съ другой стороны, такъ какъ „природа вещи,—какъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ Плехановъ,—обнаруживается именно въ ея свойствахъ“. Именно на основаніи впечатлѣній, получаемыхъ нами отъ вещей самихъ по себѣ, мы имѣемъ возможность судить о свойствахъ вещей самихъ по себѣ, объ объективно-реальномъ бытіи.

Діалектическій матеріализмъ примыкаетъ къ французскому и представляетъ дальнѣйшее развитіе послѣдняго. Онъ проводитъ точку зрѣнія французскаго матеріализма въ отношеніи вопроса о познаваемости вещей самихъ по себѣ до логическаго конца, не останавливаясь и передъ самой „природой“ вещей, справедливо полагая, что нѣтъ иной природы, кромѣ той, которая обнаруживается въ свойствахъ вещи. Діалектическій матеріализмъ устанавливаетъ „сплошную“ познаваемость матеріальнаго міра, отвергая абсолютный дуализмъ явленій и объективнаго міра. „Имманентное“ пріобрѣтаетъ характеръ объективно-реальный; „трансцендентное“, лежащее по ту сторону феноменовъ въ сферѣ „непознаваемаго“, превращается изъ недоступной нашимъ чувствамъ таинственной сущности

въ „имманентное“ содержаніе нашего сознанія, въ предметъ чувственнаго воспріятія. „Имманентное“ становится „трансцендентнымъ“, поскольку оно пріобрѣтаетъ объективно-реальное значеніе, поскольку оно даетъ возможность по впечатлѣніямъ судить о свойствахъ вещей; „трансцендентное“ становится „имманентнымъ“, поскольку оно объявляется лежащимъ въ сферѣ познаваемаго, хотя и по ту сторону субъекта. Въ такомъ же смыслѣ высказывается и Бельтовъ. „Согласно этой теоріи, говоритъ Бельтовъ, природа есть прежде всего совокупность явленій. Но такъ какъ вещи въ себѣ составляютъ необходимое условіе явленій, иными словами, такъ какъ явленія вызываются дѣйствіемъ объекта на субъектъ, то мы вынуждены признать, что законы природы имѣютъ не только субъективное, но и объективное значеніе, т. е. что взаимное отношеніе идей въ субъектѣ соотвѣтствуетъ, когда человѣкъ не ошибается,—взаимному отношенію вещей внѣ его *). Такъ разрѣшается единственно правильнымъ и научнымъ образомъ вопросъ о взаимоотношеніи явленій и вещей въ себѣ—этотъ наиболѣе важный вопросъ познанія, надъ которымъ такъ бились метафизики и феноменалисты. И разрѣшаетъ онъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что каждому измѣненію бытія соотвѣтствуетъ и измѣненіе его дѣйствія на субъектъ.

Истинно-сущее бытіе, разсуждаетъ метафизикъ, тожественно съ самимъ собою, т. е. неизмѣнно. Все, что существуетъ, неподвижно, такъ какъ ничто не становится, не измѣняется. Этимъ отрицается возможность развитія, движенія и измѣненія. Феноменалистъ отвергаетъ внѣшній міръ, субстанціальное бытіе. Для него существуютъ лишь феномены и ихъ постоянная текучесть, т. е. измѣнчивость представленій, качествъ. Но такъ какъ нѣтъ качествъ безъ субстрата, нѣтъ измѣненій безъ измѣняющагося субъекта, то по отвлеченіи отъ вещи конкретныхъ свойствъ остается

*) Н. Бельтовъ. «Критика нашихъ критиковъ», стр. 199.

отвлеченное Ничто или Небытіе, которое и является субъектомъ всѣхъ состояній и измѣненій. Если, стало быть, съ точки зрѣнія метафизиковъ все есть, но ничто не становится, то съ точки зрѣнія феноменализма все становится, но ничто не есть, т. е. не существуетъ реально.

Единство бытія и небытія есть становленіе—учитъ діалектика. Переведенное на конкретный матеріалистическій языкъ, это положеніе означаетъ, что въ основаніи всего сущаго лежитъ вещество, матерія, которая находится въ процессѣ непрерывнаго развитія. Это значитъ, что измѣненія реальны и конкретны и, съ другой стороны, что реальное и конкретное измѣнчиво. Субъектомъ процесса является абсолютно-реальное бытіе „субстанціальное Все“ (въ противоположность феноменалистическому „Ничто“). Противорѣчіе между „бытіемъ“ и „небытіемъ“, т. е. между даннымъ состояніемъ и новымъ, еще только нарождающимся, составляетъ процессъ...

Во всей философіи господствуетъ тотъ неправильный взглядъ, по которому предполагается, что существуетъ неизмѣнная субстанція, которая исключаетъ качества и состоянія, или же качества и состоянія, которыя исключаютъ реальный субстратъ. Дѣло въ томъ, что качества и состоянія логически предполагаютъ измѣнчивость субстанціи. Вещи познаются черезъ ихъ свойства, но неизмѣнная субстанція есть вещь безкачественная, „вещь въ себѣ“, по терминологіи Канта, которая исключаетъ качества и состоянія. Безкачественная вещь непознаваема, недоступна нашимъ воспріятіямъ и въ лучшемъ случаѣ нами только мыслится. Тамъ же, гдѣ даны качества, свойства, полагаютъ съ другой стороны феноменалисты, нѣтъ мѣста субстанціи, которая по самому существу своему предполагается безкачественной и неизмѣнной. Въ этомъ согласны между собою и метафизики и феноменалисты—эти метафизики наизнанку. Такимъ образомъ, качества

вещи объявляются измѣнчивыми состояніями нашего сознанія. Качества измѣнчивы; субстанція неизмѣнна; стало быть, измѣнчивыя состоянія не могутъ быть продуктомъ дѣятельности неизмѣнной субстанціи. Качества и состоянія, далѣе, познаваемы въ силу чувственныхъ впечатлѣній; впечатлѣнія же, разсуждаютъ феноменалисты, существуютъ въ насъ, а потому и качества вещей также составляютъ лишь продуктъ дѣятельности субъекта, содержаніе нашего сознанія. Такъ какъ свойства вещей познаются посредствомъ чувственныхъ воспріятій, то и сами вещи „субъективны“ *). Лишенная же всякихъ свойствъ, неизмѣнная и безкачественная вещь въ себѣ не можетъ быть познаваема, ибо въ противномъ случаѣ она бы должна была обнаруживать опредѣленныя качества, свойства, дѣйствія.

Это противорѣчіе между безкачественной и неизмѣнной субстанціей метафизиковъ съ одной стороны и субъективными качествами и измѣнчивыми состояніями, исключающими якобы реальность субстанціи—съ другой,—разрѣшается діалектическимъ матеріализмомъ въ томъ смыслѣ, что субстанція, матерія находится въ процессѣ вѣчнаго движенія и измѣненія, что качества или состоянія имѣютъ объективное значеніе и что вещество, матерія является причиной и основой „субъектомъ“ качественныхъ измѣненій и состояній.

Діалектическій матеріализмъ отвергаетъ односторонній сенсуалистическій эмпиризмъ, который „отожествляетъ“ мышленіе съ чувственными воспріятіями и становится на почву „раціональнаго эмпиризма“ **), съ точки зрѣнія котораго научный опытъ есть обработка разсудкомъ впечатлѣній, доставляемыхъ внѣшнимъ міромъ.

---

*) Это разсужденіе феноменалистовъ предполагаетъ, между прочимъ, что если вещи въ себѣ и могутъ быть познаваемы, то не чувствами, а при помощи какого-то другого органа познанія.

**) Наука, говоритъ Марксъ, „состоитъ въ примѣненіи раціональнаго метода къ даннымъ, доставляемымъ внѣшними чувствами“.

Исходнымъ пунктомъ, первоначальнымъ источникомъ всякаго познанія является чувственный опытъ. Экспериментальный же опытъ, „раціональный методъ“, дающій возможность устанавливать законы, представляетъ собою высшую ступень познанія.

Въ то время, какъ односторонній сенсуалистическій эмпиризмъ останавливается на чувственномъ опытѣ, превращая міръ въ совокупность ощущеній и разсматривая всякое общее понятіе, какъ выраженіе „метафизическаго реализма“ (съ этой точки зрѣнія и законъ, и матерія и внѣшній міръ какъ общія понятія, не имѣютъ объективнаго значенія), въ то время, какъ съ другой стороны, раціонализмъ считаетъ возможнымъ исходить только изъ общихъ логическихъ „понятій“, или „идей“ и изъ нихъ выводить эмпирическіе факты,—діалектическій матеріализмъ примиряетъ крайній эмпиризмъ съ крайнимъ раціонализмомъ въвысшемъ единствѣ *).

*) Достаточно вспомнить методологическій споръ между, такъ наз. молодой исторической школой въ политической экономіи и т. н. „теоретиками“, между Шмоллеромъ съ одной и К. Менгеромъ съ другой стороны, чтобы понять громадное значеніе правильной постановки вопроса. Если противопоставленіе „конкретныхъ фактовъ“ или „опыта“ научной теоріи въ области политической экономіи имѣло своей цѣлью доказать ненаучность марксизма, какъ политико-экономической доктрины, то противопоставленіе «наукъ о природѣ» историческимъ, «культурнымъ наукамъ», или просто «наукамъ о духѣ» (Geisteswissenschaften), характеризующимся будто бы отличной отъ естественныхъ наукъ логической структурой (мы имѣемъ въ виду такъ наз. Виндельбандо-Риккертовское направленіе) должно доказать ненаучность марксизма, какъ историко-философской доктрины, ненаучность историческаго матеріализма. Недаромъ сочиненія Виндельбанда и Риккерта показались настоящимъ откровеніемъ отечественнымъ «разрушителямъ» марксизма, какъ Струве и Булгаковъ. Къ сожалѣнію, мы въ настоящей работѣ не можемъ остановиться на вопросахъ исторической методологіи. Замѣтимъ только что діалектическій матеріализмъ разсматриваетъ природу и исторію подъ однимъ и тѣмъ же логическимъ или методологическимъ угломъ зрѣнія.

Такимъ образомъ, діалектическій матеріализмъ заключаетъ въ себѣ въ качествѣ „подчиненныхъ моментовъ“ и феноменализмъ (съ его психологическимъ методомъ) и трансцендентальный идеализмъ (съ его трансцендентальнымъ методомъ, такъ какъ и діалектическій матеріализмъ признаетъ общеобязательность и необходимость разсудочныхъ формъ, поскольку онѣ являются „формами бытія, т. е. поскольку онѣ абстрагированы отъ реальнаго міра) и метафизическій идеализмъ (съ его метафизическимъ методомъ, относительную правомѣрность котораго признаетъ и діалектическій матеріализмъ) съ его признаніемъ абсолютно-реальнаго бытія и т. д.

Діалектическій матеріализмъ, словомъ, примиряетъ и объединяетъ въ высшемъ философскомъ синтезѣ всѣ теченія философской мысли и представляетъ собою результатъ развитія всей новой философіи. „И если неокантіанцы стараются воскресить взгляды Канта, а англійскіе агностики (а равно и нѣмецкіе, французскіе и русскіе, добавимъ мы отъ себя А. Д.) взгляды Юма (никогда не вымиравшіе окончательно въ Англіи),— несмотря на то, что и теорія, и практика давно уже опровергли и тѣ, и другіе,—то въ научномъ смыслѣ это представляетъ собою понятное движеніе, а на практикѣ даетъ этимъ самымъ людямъ возможность впустить черезъ заднюю дверь тотъ самый матеріализмъ, который изгоняется на глазахъ публики“. (Энгельсъ).

И если, далѣе, одни предполагаютъ опровергнуть и сокрушить марксизмъ при помощи трансцендентальнаго метода (неокантіанцы, Штаммлеръ, Зиммель и проч.), а другіе „укрѣпить“ марксизмъ при помощи психологизма (Юма, Маха и др.), то это означаетъ своего рода логическій атавизмъ.

3.

Исходнымъ пунктомъ въ идеалистическихъ системахъ является безконечное, абсолютное, духъ. Матеріализмъ кла-

детъ въ основу своей философіи не абсолютный духъ, въ которомъ все конечное, предметное, матеріальное утопаетъ въ пустой абстракціи и объявляется лишь предикатомъ этого отвлеченнаго понятія, а именно конечное, дѣйствительное бытіе. „Истинное отношеніе между мышленіемъ и бытіемъ говоритъ Фейербахъ, слѣдующее: бытіе—субъектъ, мышленіе—предикатъ. Мышленіе опредѣляется бытіемъ, а не бытіе—мышленіемъ. Бытіе опредѣляется самимъ собою и черезъ себя, бытіе дается только черезъ бытіе, бытіе имѣетъ свою основу въ самомъ себѣ... *).

Философія не можетъ исходить изъ отвлеченнаго понятія будь то понятіе бытія или чего либо другого; ибо послѣ того какъ мы отвлекаемъ отъ бытія всѣ существенныя его качества, остается одно лишь представленіе, одно только отвлеченное понятіе бытія, лишенное всѣхъ конкретныхъ опредѣленій. Изъ этихъ соображеній исходилъ Фейербахъ въ своей критикѣ Гегелевской философіи,—что дало ему возможность положить прочный фундаментъ для діалектическаго матеріализма. Философія, имѣющая своимъ предметомъ дѣйствительность, всю совокупность вещей, бытіе въ его цѣломъ, исходитъ, конечно, изъ бытія, но бытія конкретнаго, реальнаго,—въ отличіе отъ понятія бытія, которое положилъ въ основу своей философіи Гегель. Конкретное же бытіе не можетъ быть мыслимо безъ всякихъ качественныхъ опредѣленій, безъ опредѣленій пространственныхъ и временныхъ. „Бытіе для себя“ составляетъ предпосылку „бытія для другого“. „Нѣчто“ существуетъ для насъ или „для другого“ вообще потому, что оно есть нѣчто опредѣленное. „Что не имѣетъ никакихъ свойствъ (Beschaffenheit), говоритъ Фейербахъ, то не можетъ понятнымъ образомъ быть объектомъ сознанія, воспріятія... не можетъ вообще существовать для дру-

*) Ludwig Feuerbach, Werke, 2. B., S. 239, herausgegeben von jodl 1904.

гого, ибо свойства (die Beschaffenheit) есть именно то, посредствомъ чего нѣчто проявляетъ для другого свое бытіе...

...Только опредѣленное бытіе есть бытіе. Поэтому вещь познается посредствомъ свойствъ..." *) „Быть,—замѣчаетъ Фейербахъ въ другомъ мѣстѣ,—значитъ быть субъектомъ, быть для себя" **). Тѣло, стало быть, не исчерпывается его воспринимаемостью, какъ полагаютъ феноменалисты-сенсуалисты а существуетъ совершенно независимо отъ нашихъ воспріятій, существуетъ „для себя", въ качествѣ „субъекта". Но если тѣло существуетъ независимо отъ нашихъ воспріятій, то воспріятія эти всецѣло зависятъ отъ дѣйствующаго на насъ тѣла. Безъ послѣдняго нѣтъ воспріятій. нѣтъ представленій, понятій и идей. Наше мышленіе опредѣляется бытіемъ, т. е. тѣми впечатлѣніями, которыя мы получаемъ отъ внѣшняго міра. Вслѣдствіе этого и наши идеи и понятія имѣютъ объективно-реальное значеніе. Общія опредѣленія разсудка имѣютъ всеобщую и реальную значимость потому, что они абстрагированы отъ конкретной дѣйствительности, отъ бытія, „Нѣтъ мышленія безъ противостоящаго ему бытія, надъ которымъ оно оперируетъ" ***), замѣчаетъ Тренделенбургъ. Въ такомъ же смыслѣ высказывается и Фейербахъ. То весьма важное и основное теоретико-познавательное положеніе, по которому мышленіе опредѣляется бытіемъ, пріобрѣтаетъ особый и весьма глубокій смыслъ въ примѣненіи къ человѣческой исторіи, морали, политики и пр.

Итакъ, воспріятія суть результатъ дѣйствія объекта на субъектъ. Они возникаютъ лишь тогда, когда тѣлесный предметъ сталкивается съ нашими чувствами. Эта связь между внѣшнимъ предметомъ или, говоря общее, внѣшнимъ міромъ

*) Ludwig Feuerbach, Werke, 2 B. S. 77—78, 1904.

**) Ludwig Feuerbach, Werke, 2 B. S. 284, 1904.

***) Trendelenburg. „Geschichte der Kategorien", S. 364, ср. также его же „Logische Untersuchungen". S. 136 и пр.

и нашими чувствами есть причинная связь. Тѣло, дѣйствующее на наши чувства, разсматривается, какъ причина произведеннаго имъ дѣйствія, т. е. воспріятія. Феноменалисты оспариваютъ самую возможность такой постановки вопроса. Внѣшній міръ, полагаютъ имманентики, не только недоступенъ воспріятію, но и не мыслимъ, если бы такой міръ и существовалъ. Вѣрно ли это догматическое утвержденіе? Конечно, если подъ имманентнымъ понимать только содержаніе сознанія, а подъ трансцендентнымъ то, что не можетъ стать предметомъ воспріятія, тогда логически необходимо признать, что трансцендентное не можетъ быть познаваемо, такъ какъ мы не можемъ приписывать ему въ одно и то же время и „воспринимаемость“ и „невоспринимаемость“. Но, вѣдь, рѣчь вовсе не идетъ о томъ, что воспріятія, какъ содержанія сознанія, имѣютъ какъ таковыя и бытіе внѣ субъекта. Матеріалисты утверждаютъ нѣчно совершенно другое, а именно то, что трансцендентное, какъ воспринимаемое, отлично отъ имманентнаго, какъ содержанія воспріятія. Подъ „воспринимаемымъ“ матеріалистъ понимаетъ вовсе не содержаніе сознанія, а то, что посредствомъ дѣйствія на наши внѣшнія чувства, становится предметомъ сознанія. Однимъ словомъ, матеріалистъ проводитъ рѣзкую границу между предметами воспріятія и воспріятіемъ предмета. Совокупность предметовъ воспріятія составляетъ внѣшній матеріальный міръ, существующій независимо отъ всякаго сознанія. Совокупность же воспріятій предметовъ образуетъ внутренній, имманентный міръ, содержаніе сознанія и не можетъ существовать безъ сознанія. Ни одинъ матеріалистъ никогда не утверждалъ той нелѣпости, что содержаніе сознанія трансцендентно; матеріализмъ утверждаетъ только, что предметы воспріятія трансцендентны. Феноменалисты дѣйствительно впадаютъ въ неразрѣшимое противорѣчіе, ибо съ ихъ точки зрѣнія нѣтъ выхода къ реальному міру. Въ самомъ дѣлѣ, признать міръ имманентнымъ содержаніемъ сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ

утверждать трансцендентность міра—значило бы признать содержаніе сознанія существующимъ внѣ сознанія. Но вѣдь это противорѣчіе ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть присуще матеріализму. Болѣе того, діалектическій матеріализмъ это противорѣчіе именно устраняетъ. Матеріалисты строго различаютъ представленія бытія отъ самого бытія, а потому для нихъ бытіе, какъ реальное содержаніе, существуетъ независимо отъ представленія бытія. Понятіе или представленіе бытія, дѣйствительно, находится въ зависимости отъ сознанія субъекта и падаетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ. Бытіе же само по себѣ, т. е. внѣшній міръ, существуетъ независимо отъ нашего сознанія. Наше сознаніе, наше мышленіе обусловливается внѣшнимъ міромъ, т. е. бытіемъ. Такъ какъ субъектъ далѣе создается въ процессѣ историческаго развитія вселенной объектомъ, то сознаніе неотдѣлимо отъ внѣшняго міра. Оно не небеснаго, сверхъестественнаго происхожденія а земного, матеріальнаго. Сознаніе всецѣло опредѣляется бытіемъ. Наши воспріятія приходятъ къ намъ извнѣ и обусловливаются внѣшними предметами, дѣйствующими на наши чувства. Феноменализмъ, для котораго предметъ воспріятія тожественъ съ воспріятіемъ предмета, разсматриваетъ внѣшній міръ и наши представленія о немъ, какъ численно-тождественный міръ. Предметъ представляется съ этой точки зрѣнія внѣ насъ такимъ же, какъ и внутри насъ. Воспріятіе разсматривается не какъ дѣйствіе какого-то внѣшняго міра, а какъ первичная данность, которая возводится сама въ абсолютную дѣйствительность. На почвѣ феноменализма воспріятія и по содержанію своему тожественны съ предметами, съ „внѣшнимъ міромъ“: бумага бѣла и тогда, когда я ее вижу, когда я ее воспринимаю, и она бѣла, такъ сказать сама по себѣ. Матеріализмъ же разсматриваетъ воспріятія, какъ дѣйствія внѣшняго міра, а потому съ его точки зрѣнія невозможно совпаденіе внѣшняго міра съ воспріятіями, невозможно между ними численное тожество. Но вмѣстѣ съ тѣмъ приходится до-

пустить также, что наши воспріятія, какъ результатъ дѣйствія двухъ факторовъ—внѣшняго міра и нашей „чувственности“—не тожественны и по содержанію съ предметами внѣшняго міра, который непосредственно, интуитивно намъ недоступенъ. Воспріятія предмета или то, что на философскомъ языкѣ носитъ названіе явленія, есть равнодѣйствующая двухъ факторовъ: вещи въ себѣ и свойствъ нашего я. Вещи въ себѣ или предметъ воспріятія есть то, что для своего существованія ни въ какомъ субъектѣ, ни въ какомъ „я“ не нуждается, ибо бытіе, какъ выражается Фейрбахъ, имѣетъ смыслъ лишь постольку поскольку подъ нимъ понимается не только мыслимое бытіе. *) Такимъ образомъ, діалектическій матеріализмъ устанавливаетъ прежде всего различіе между внѣшнимъ міромъ и явленіями. Вещи въ себѣ и явленія не тождественны, какъ численно такъ и по содержанію. Бѣлизна, какъ воспріятіе, не тожественна съ „бѣлизной“ бумаги, какъ она дана независимо отъ дѣйствія ея на насъ. Воспріятіе, какъ слѣдствіе, не можетъ быть тожественно съ предметомъ, какъ причиной воспріятія. Тѣло дѣйствуетъ на мои чувства, на мои нервы, на сѣтчатую оболочку глаза, на кожу. Тотъ процессъ, который при этомъ происходитъ въ моихъ нервахъ, отличенъ отъ тѣхъ свойствъ вещи, которыми процессъ этотъ вызывается. Раздраженіе, выражаясь языкомъ психологіи, не тожественно съ ощущеніемъ. Воспріятіе или ощущеніе зависитъ отъ раздраженія только косвенно, непосредственно же отъ нервозныхъ процессовъ. При такихъ условіяхъ не можетъ быть рѣчи о томъ, что вещи въ себѣ и явленія тожественны. Но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что вещи въ себѣ непознаваемы. Для того, чтобы вещи въ себѣ были доступны познанію вовсе не необходимо, чтобы существовало тожество

*) Въ другомъ мѣстѣ тотъ-же Фейербахъ замѣчаетъ: „Die Existenz hat für sich zelbst. auch ohne Sagbecarkeit, Sinn und Vernunft“ (Rd. 2. Werke 194, S. 283.

содержанія между воспріятіями и предметами, между ощущеніями и раздраженіями. Но слѣдуетъ ли изъ этого различія между воспріятіями и причинами воспріятій непознаваемость этихъ причинъ— предметовъ? Отнюдь нѣтъ. «Сходства и различія, находимыя человѣкомъ между чувствуемыми предметами, суть сходства и различія дѣйствительныя" *). Въ приведенныхъ словахъ Плехановъ и проводитъ ту мысль, что предметы сами по себѣ, природа которыхъ здѣсь еще не опредѣляется (такъ какъ на этой ступени вопросъ о природѣ предметовъ нашего мыслителя еще вовсе не занимаетъ— рѣчь идетъ лишь о томъ, познаваемы ли предметы сами по себѣ, какова бы ихъ природа ни была) познаваемы даже при предположеніи существованія различія между воспріятіями и предметами. Итакъ, внѣ насъ существуютъ предметы; они существуютъ независимо отъ всякаго сознанія, „въ себѣ" или „для себя", какъ выразился бы Гегель. Ощущенія, вызванныя въ субъектѣ дѣйствіемъ на него предмета, не похожи по содержанію на этотъ послѣдній и также не тожественны съ нимъ численно. Но тѣмъ не менѣе, предметы сами по себѣ познаваемы, такъ какъ чувствуемому нами сходству и различію воспріятій или ощущеній соотвѣтствуетъ сходство и различіе дѣйствительное. Критики діалектическаго матеріализма изъ породы махистовъ усматриваютъ въ вышеприведенныхъ словахъ противорѣчіе. Но это происходитъ лишь оттого, что наши критики не въ состояніи понять и продумать философіи діалектическаго матеріализма. Мы не задаемся цѣлью

*) Въ другомъ мѣстѣ Плехановъ повторяетъ ту же мысль въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Ощущенія, вызванныя въ субъектѣ дѣйствіемъ на него объекта, совсѣмъ не похожи на этотъ послѣдній, какъ не похожи они и на субъекта,—но тѣмъ не менѣе каждому измѣненію въ объектѣ соотвѣтствуетъ измѣненіе его дѣйствія на субъектъ". Бельтовъ „Критика нашихъ критиковъ", стр. 199.

разбирать ихъ писанія въ настоящей статьѣ. Но не можемъ не отмѣтить, что эти писатели приписываютъ діалектическимъ матеріалистамъ свое собственное пониманіе вещи въ себѣ, матеріи и т. д. Они настолько отуманены школьными понятіями, что никакъ не могутъ уразумѣть, какъ это мыслитель можетъ въ своей теоріи познанія исходить изъ «вещи въ себѣ» и вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отличіе отъ Канта, не признавать послѣднюю непознаваемой и чѣмъ-то находящимся *по ту сторону вещей*.

„Расшифровывая это одно изъ „двадцати двухъ несчастій" Плехановской философіи, пишетъ Н. Валентиновъ, читатель пусть по достоинству оцѣнитъ его схоластическое содержаніе: „чистое отвлеченіе", „caput mortuum" составляютъ условіе явленія"! *)

Первое и послѣднее несчастіе Н. Валентинова и его единомышленниковъ состоитъ въ томъ, что они не могутъ освободиться отъ метафизическихъ понятій. Діалектическій матеріализмъ такими пустыми абстракціями вовсе не оперируетъ. „Вещь въ себѣ" Канта, лишенная всѣхъ свойствъ, представляетъ понятіе, отдѣленное отъ конкретныхъ вещей; это *общее* понятіе, *абстракція*, которой приписывается реальность, независимо отъ конкретныхъ свойствъ, независимо отъ всѣхъ конкретныхъ опредѣленій. Между тѣмъ какъ эту пустую абстракцію діалектическій матеріализмъ отвергаетъ—и вполнѣ резонно. Но отвергать эту абстракцію—еще не значитъ отрицать существованіе предметовъ самихъ по себѣ, независимо отъ нашего сознанія. Вещь въ себѣ съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма составляетъ предметъ, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, „для себя". Въ этомъ смыслѣ Плехановъ и опредѣляетъ матерію, «какъ совокупность вещей въ себѣ, поскольку

*) Н. Валентиновъ «Философскія построенія марксизма" кн. I-ая стр. 58.

эти вещи являются источникомъ нашихъ ощущеній» *). Эта вещь въ себѣ или матерія не есть отвлеченное понятіе, которое находится позади конкретныхъ свойствъ вещей, а *„конкретное“ понятіе*. Бытіе матеріи не отдѣляется отъ ея сущности или, наоборотъ, сущность ея не отдѣляется отъ ея бытія. Сущность же матеріи опредѣляется ея конкретными свойствами, реальными предикатами. Предоставляемъ теперь читателю самому судить о глубокомысліи критики Н. Валентинова, по просвѣщенному мнѣнію котораго философія Плеханова различаетъ три вида бытія или реальности: „внизу—матерія, какъ „единственная реальность“; на второмъ этажѣ матерія, «какъ совокупность вещей въ себѣ» и на третьемъ непознаваемыя сущности, въ отличіе отъ познаваемыхъ вещей въ себѣ!“ **) На самомъ же дѣлѣ слѣдовало бы только нашему критику болѣе основательно продумать философію діалектическаго матеріализма, чтобы понять, что вся эта путаница понятій создана непомѣрно усердными критиками и вовсе не присуща діалектическому матеріализму.

Итакъ, предметы сами по себѣ разсматриваются діалектическимъ матеріализмомъ—въ отличіе отъ метафизическаго,—какъ качественно опредѣляемые. Предметъ, лишенный всякихъ качествъ или свойствъ, не можетъ даже мыслиться нами, не можетъ существовать, не имѣетъ никакого бытія. Внѣшній міръ конструируется нами изъ нашихъ воспріятій, на основаніи тѣхъ впечатлѣній, которыя въ насъ вызываются внѣшнимъ міромъ, предметами самими по себѣ. Изъ этого слѣдуетъ, что наши представленія о внѣшнемъ мірѣ заключаютъ въ себѣ такія свойства, которыя не чужды внѣшнему міру. Если мы приписываемъ внѣшнему міру опредѣленныя свойства, то послѣднія заимствованы изъ сферы чувственности. Но вѣдь и

*) „Das Bild dieses Seins ausser dem Denken ist die *Materie*, das Substrat der Realität“, L. Feuerbach „Werke“, Bd. 2, S. 289.

**) Н. Валентиновъ. Философскія построенія марксизма, стр. 46.

въ міръ чувственности эти свойства „вошли“ изъ міра внѣшняго, которымъ они были вызваны. Между внѣшнимъ и внутреннимъ міромъ существуетъ извѣстное различіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и опредѣленное сходство, такъ что къ познанію внѣшняго міра мы приходимъ на основаніи впечатлѣній, но именно впечатлѣній, вызванныхъ предметами внѣшняго міра. На основаніи полученныхъ нами отъ дѣйствія на насъ предмета впечатлѣній мы приписываемъ послѣднему опредѣленныя свойства. Впечатлѣніе есть равнодѣйствующая двухъ факторовъ и, какъ таковое, неизбѣжно обусловливается природой этихъ двухъ факторовъ и заключаетъ въ себѣ нѣчто такое, что составляетъ природу того и другого фактора, что имъ обще. Такъ связывается внѣшній міръ съ міромъ внутреннимъ. Мы познаемъ объектъ, лишь подвергаясь его воздѣйствію.

Только на почвѣ діалектическаго матеріализма съ его признаніемъ внѣшняго міра и представляется возможнымъ построить чисто научную теорію познанія. Кто отвергаетъ внѣшній міръ, тотъ отвергаетъ также и причину нашихъ ощущеній и приходитъ къ идеализму. Но внѣшній міръ составляетъ также и принципъ закономѣрности. И если мы въ нашихъ воспріятіяхъ имѣемъ передъ собою опредѣленно упорядоченную связь ихъ, то это происходитъ только отъ того, что причина нашихъ ощущеній, т. е. внѣшній міръ, составляетъ основу этой закономѣрной связи. Безъ внѣшняго міра нѣтъ той относительной устойчивости вещей, безъ которой невозможны ни познаніе, ни человѣческая жизнь. Воспріятія наши сами по себѣ никакой устойчивостью не отличаются. Съ исчезновеніемъ воспріятія предметъ внѣшняго міра продолжаетъ существовать. Воспріятія измѣнчивы и текучи. Мои зрительныя ощущенія прекращаются, напр., всякій разъ, когда я закрываю глаза. То же самое относится и къ другимъ воспріятіямъ. Они всецѣло находятся во власти субъекта. При всѣхъ этихъ измѣненіяхъ въ сферѣ воспріятій внѣшніе предметы продолжаютъ неизмѣнно,—конечно, относительно неиз-

мѣнно—существовать, независимо отъ тѣхъ измѣненій, которыя происходятъ съ моими воспріятіями. Научное познаніе, такимъ образомъ, возможно только при томъ условіи, когда мы измѣнчивыя воспріятія субъектовъ относимъ къ относительно неизмѣннымъ предметамъ внѣшняго міра. Взаимная согласованность и соотвѣтствіе между „переживаніями“ различныхъ людей объясняется той общей и для всѣхъ обязательной основой или причиной нашихъ переживаній, которая называется внѣшнимъ міромъ. Всѣ воспріятія обусловливаются отношеніями субъекта къ воспринимаемому предмету. Зная свойства этихъ внѣшнихъ предметовъ, я знаю также и тѣ отношенія, которыя дѣйствіями предметовъ опредѣляются. Мнѣ становится извѣстнымъ, какъ опредѣленныя воспріятія возникаютъ, т. е. при какихъ именно условіяхъ возникаетъ такое, а не иное воспріятіе. Это даетъ мнѣ возможность всѣ воспріятія, имѣющія объективное значеніе, заранѣе предвидѣть, выводить ихъ изъ ихъ объективныхъ причинъ. Безъ возможности предвидѣнія нѣтъ возможности научно познавать явленія природы и человѣческой жизни. Между тѣмъ какъ, при устраненіи внѣшняго міра, какъ закономѣрной причины всѣхъ воспріятій, при признаніи однихъ воспріятій, нѣтъ той однородной и единой причины, которой могли бы быть объяснены явленія. Намъ оставалось бы въ такомъ случаѣ изслѣдовать безконечное разнообразіе отношеній между воспріятіями различныхъ людей, вмѣсто того, чтобы ихъ относить къ единой внѣшней причинѣ. Воспріятія сами по себѣ безъ внѣшней причины составляютъ хаосъ, лишенный всякой закономѣрности и всякой связи. Но предметы внѣшняго міра стоятъ въ отношеніи причинной связи не только къ намъ, но и другъ къ другу, т. е. между самими предметами внѣшняго міра существуетъ опредѣленное взаимодѣйствіе, знаніе условій котораго опять-таки даетъ возможность предвидѣть и предсказать не только дѣйствіе предметовъ на насъ, но и ихъ объективныя, отъ насъ независимыя, отношенія и дѣйствія т. е. объективныя свойства вещей. Разница между нами, какъ

субъектами, и внѣшнимъ міромъ только та, что мы способны познавать тѣ дѣйствія, которыя предметы внѣшняго міра на насъ производятъ, что мы сознаемъ ту связь, то причинное отношеніе, которое существуетъ между предметами и нами—съ одной, и самими предметами—съ другой стороны. Вся дѣйствительность представляетъ, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма совокупность дѣйствій. Все, что тѣмъ или инымъ образомъ проявляетъ дѣйствіе, то дѣйствительно; нѣчто дѣйствительно, поскольку оно дѣйствуетъ. Дѣятельность есть критерій дѣйствительнаго, реальнаго. Съ понятіемъ „дѣйствія", дѣятельности неразрывно связано и понятіе «измѣнчивости». Гдѣ вовсе нѣтъ никакихъ измѣненій, тамъ нѣтъ жизни, тамъ существуетъ только абсолютное постоянство, неизмѣнныя вещи въ себѣ, тамъ нѣтъ движенія, а существуетъ лишь абсолютный покой. Такъ какъ наши воспріятія суть дѣйствія внѣшнихъ причинъ, то съ измѣненіемъ вещей самихъ по себѣ измѣняются и наши воспріятія. Во внѣшнемъ мірѣ существуетъ, стало быть, измѣнчивость, движеніе. Если бы во внѣшнемъ мірѣ не было измѣненій, то и наши воспріятія были бы постоянны. Но изъ измѣнчивости воспріятій слѣдуетъ также измѣнчивость причинъ нашихъ воспріятій. Съ одной стороны, для возможности научнаго познанія необходимо, чтобы вещи сами по себѣ, предметы внѣшняго міра, были устойчивы, съ другой, — необходимо допустить, что предметы эти измѣнчивы, такъ какъ явленія, т. е. слѣдствія предметовъ, дѣйствующихъ на насъ, измѣнчивы. Постоянство и измѣнчивость—вотъ двѣ характеристики предметовъ самихъ по себѣ. Внѣшній міръ, стало быть, можетъ быть только относительно устойчивъ и подверженъ непрерывнымъ измѣненіямъ.

Метафизика—въ томъ числѣ и метафизическій матеріализмъ—признаетъ, что субстанція не подлежитъ никакимъ измѣненіямъ, что она абсолютно устойчива и неизмѣнна. Въ противоположность метафизическому воззрѣнію, діалекти-

ческій матеріализмъ исходитъ изъ того соображенія, что послѣдніе элементы дѣйствительности относительно устойчивы и неизмѣнны. Діалектическій матеріализмъ вовсе не предрѣшаетъ вопроса о строеніи матеріи въ смыслѣ непремѣннаго признанія атомистической, или корпускулярной теоріи, или какой-либо третьей гипотезы. И если восторжествуютъ новыя ученія о строеніи атомовъ, то діалектическій матеріализмъ не только не потерпитъ крушенія, а, напротивъ того, получитъ самое блестящее свое подтвержденіе. Въ чемъ, въ самомъ дѣлѣ, заключается сущность новаго теченія въ области естествознанія? Прежде всего въ томъ, что атомъ, который физики представляли себѣ неизмѣннымъ и наиболѣе простымъ, т. е. элементарнымъ и неразложимымъ «тѣломъ», оказывается состоящимъ изъ еще болѣе элементарныхъ единствъ или частицъ. Предполагаютъ, что въ электронахъ мы имѣемъ передъ собою послѣдніе элементы бытія. Но развѣ діалектическій матеріализмъ утверждаетъ, что атомъ есть абсолютная граница бытія? Это утвержденіе присуще метафизическому матеріализму, но не діалектическому, который абсолютную неизмѣнность именно отвергаетъ.

Ошибочно было бы думать, подобно нашимъ махистамъ, что вмѣстѣ съ признаніемъ электронной теоріи падаетъ матерія, какъ реальность, а вмѣстѣ съ послѣдней, такимъ образомъ, и діалектическій матеріализмъ, который считаетъ матерію единственной реальностью и единственно годнымъ орудіемъ для систематизаціи опыта. Электронная теорія есть прежде всего гипотеза объ атомистической структурѣ электричества. Основателями электронной теоріи являются Веберъ и, главнымъ образомъ, Гельмгольцъ. Самое названіе „электронъ“ принадлежитъ Стонэ (Stoney), который обозначаетъ этимъ именемъ электрическія частицы, лишенныя механически-инертной массы. Состоятъ ли всѣ атомы изъ электроновъ—это вопросъ не рѣшенный, это—гипотеза, которая можетъ и не подтвердиться. Но помимо этого, развѣ электрон-

ная теорія устраняетъ атомъ; она только доказываетъ, что атомъ относительно устойчивъ, недѣлимъ и неизмѣненъ, что онъ самъ состоитъ изъ комплекса или группы „атомовъ", т. е. изъ совокупности болѣе мелкихъ частицъ, причемъ процессы выдѣленія электроновъ и производства энергіи происходятъ въ предѣлахъ самого атома, т. е. что реальнымъ или матеріальнымъ субстратомъ этихъ процессовъ является атомъ. Содержатъ-ли всѣ атомы радіоактивные элементы—это вопросъ, на который современное естествознаніе отвѣта не даетъ. Пока электроны разсматриваются, какъ элементы тѣхъ атомовъ, которымъ приписывается радіоактивность. Отличаются ли электроны протяженностью или нѣтъ—это также еще вопросъ, на который наука ждетъ отвѣта. Во всякомъ случаѣ превращеніе вѣсомой матеріи въ невѣсомую естествознаніе всегда признавало.

Итакъ, атомъ есть тотъ матеріальный субстратъ, въ средѣ котораго происходятъ различные процессы и превращенія. Путемъ выдѣленія опредѣленнаго количества электроновъ одинъ атомъ превращается въ другой, одно „качество" въ другое „качество" (радій въ гелій и пр.). Но атомъ, какъ реальный субстратъ, электронной теоріей не устраняется.

Къ сожалѣнію, мы не можемъ вдаваться въ дальнѣйшія подробности и вынуждены ограничиться сказаннымъ. Изъ вышеизложеннаго же слѣдуетъ, что ученіе о превращеніи элементовъ, о переходѣ „количества въ качество" путемъ скачковъ представляетъ, наряду съ теоріей мутацій (т. е. скачкообразнаго развитія видовъ) въ біологіи, блестящее подтвержденіе правильности и истинности діалектическаго матеріализма.

Подведемъ итоги. Съ формальной стороны діалектическій матеріализмъ, какъ мы видѣли, даетъ возможность общеобязательнаго и объективнаго познанія, благодаря тому, что формы

бытія съ его точки зрѣнія суть также и формы мышленія, что каждому измѣненію въ объективномъ мірѣ соотвѣтствуетъ измѣненіе въ сферѣ воспріятій. Что же касается матеріальнаго момента, то діалектическій матеріализмъ исходитъ изъ признанія вещей въ себѣ или внѣшняго міра или матеріи. „Вещи въ себѣ“ познаваемы. Безусловное и абсолютное діалектическимъ матеріализмомъ отвергаются. Все въ природѣ находится въ процессѣ измѣненія и движенія, въ основаніи которыхъ лежатъ опредѣленныя сочетанія матеріи. Одинъ „видъ“ бытія переходитъ, согласно діалектикѣ, въ другой посредствомъ скачковъ. Новѣйшія физическія теоріи не только не опровергаютъ, но, наоборотъ, всецѣло подтверждаютъ правильность діалектическаго матеріализма.

ПРИЛОЖЕНІЕ КЪ ГЛАВѢ VII *).

Еще о діалектикѣ **).

Россія переживаетъ въ настоящее время тяжкій внутренній кризисъ, который весьма сильно чувствуется и въ сферѣ теоретической мысли. Разгромомъ партійно-политическихъ организацій страна обязана, главнымъ образомъ, внѣшнимъ силамъ; „крушеніе“ же идеологій въ значительной степени, если не всецѣло, приходится отнести на счетъ культурной неустойчивости и отсутствія прочныхъ „традицій“ научнаго характера у нашей интеллигенціи. Въ странѣ наполовину крѣпостнически-феодальной, наполовину буржуазной, интеллигенція мечется между двумя крайностями: мистически-богословскимъ догматизмомъ и вульгарно-буржуазнымъ позитивизмомъ или эмпиризмомъ. Поверхностное и легкомысленное отношеніе ко всякой „идеологіи“ и ко всякому философско-научному теченію есть отличительная и самая выдающаяся черта нашей интеллигенціи. Сегодня она торжественно (непремѣнно торжественно, празднично!) хоронитъ то, чему вчера еще съ такимъ жаромъ и такой фанатичностью поклонялась. А завтра, будьте увѣрены, ни пылинки не останется отъ сегодняшней „вѣры“. И все это безъ боли, безъ особаго внутренняго трагизма; какъ будто такъ оно и должно быть, какъ будто это вполнѣ въ порядкѣ вещей. Притомъ, замѣтьте, никогда не

*) По поводу книги Я. Бермана: „Діалектика въ свѣтѣ современной теоріи познанія“.

**) Настоящая замѣтка первоначально была напечатана въ журналѣ „Современный Міръ“.

изслѣдуется, совершено ли сальто-мортале съ достаточнымъ основаніемъ. Наши „скакуны“ просто объявляютъ во всеуслышаніе: донынѣ вѣровалъ, а отнынѣ не вѣрую. И именно потому, что для нашей интеллигенціи существуютъ лишь предметы вѣры, а не знанія — именно поэтому и возможны такія частыя похороны „міросозерцаній“. Было время,—а это время не за горами,—когда наша интеллигенція увлекалась марксизмомъ. Теперь же разные писатели изъ „бывшихъ“ поютъ ему отходную. Вмѣстѣ съ революціей потерпѣлъ крушеніе и марксизмъ,—говорятъ они. Вотъ послушайте хотя бы г. Изгоева. Ему досконально это извѣстно. Мы не станемъ отрицать, что операція, извѣстная подъ названіемъ русской революціи, совершена крайне неудачно, что иные операторы обнаружили полнѣйшее незнаніе и забвеніе элементарныхъ основъ хирургіи. Но чѣмъ же, скажите на милость, виновата „хирургія“? Почему марксизмъ, какъ научная теорія, терпитъ вслѣдствіе этого крушеніе?

Марксизмъ больше не удовлетворяетъ! Этотъ лозунгъ производитъ замѣшательство въ средѣ самихъ „марксистовъ“, которые пускаются въ поиски за новой „теоріей“, которая способна была бы подвинуть на какое-нибудь активное „дѣйствіе“. Прескверные „операторы“ создаютъ прескверныя теоріи, сочиняютъ религіи и проч. Таковы занятія болѣе смѣлыхъ; менѣе же смѣлые упражняются все еще въ критикѣ различныхъ сторонъ марксизма,—благо, такая критика можетъ теперь разсчитывать на успѣхъ. Однимъ изъ такихъ строгихъ критиковъ является г. Я. Берманъ, книгѣ котораго мы и желаемъ посвятить нѣсколько страницъ.

Г. Берманъ написалъ цѣлую книгу о діалектикѣ. Что-жъ, занятіе благородное и дѣло весьма, весьма полезное, ибо діалектика представляетъ собою самый сложный и вмѣстѣ съ тѣмъ самый глубокій вопросъ философіи, который, однако мало разработанъ. Мы не только не имѣемъ исторіи діалектики, принимавшей различныя формы въ различное

время, но и сама сущность діалектики представляется для многихъ темной, крайне запутанной. Казалось бы, передъ г. Я. Берманомъ было обширное поле дѣятельности. Но... его, видите ли, смутилъ Бернштейнъ. И вотъ вмѣсто изслѣдованія сущности діалектики мы на первыхъ же страницахъ встрѣчаемся съ слѣдующей тирадой: „Въ міровоззрѣніи Маркса оказалось нѣсколько пунктовъ, которые только потому успѣшно выдержали натискъ нападавшихъ, что оружіе, которымъ пользовались эти послѣдніе, оказалось совершенно заржавѣвшимъ. Къ числу тѣхъ устарѣвшихъ частей стройнаго зданія, воздвигнутаго усиліями геніальнаго автора „Капитала“, которыя, несомнѣнно, требуютъ ремонта и ремонта капитальнаго, относится, по нашему глубокому убѣжденію, прежде всего и главнѣе всего, философское основаніе марксизма и, въ частности, знаменитая „діалектика“ *). Бернштейнъ, полагаетъ г. Берманъ, первый изъ лагеря марксистовъ „указалъ на несовмѣстимость діалектики, какъ пережитка идеалистической философіи, съ научнымъ характеромъ общественнаго ученія Маркса“. Критическій пересмотръ философской точки зрѣнія Маркса, начатый Бернштейномъ, долженъ быть продолженъ вплоть до полнаго согласованія исходныхъ пунктовъ Марксовой философіи съ „новѣйшими научными завоеваніями“, точнѣе — съ концепціей Маха-Авенаріуса. Въ марксизмѣ есть элементы—и къ нимъ относится, прежде всего, діалектика,— которые не могутъ быть одобрены „новѣйшими научными завоеваніями“. Діалектика представляетъ схоластическій пережитокъ идеалистической философіи, и марксизмъ не только логически, но и чуть-ли исторически ни въ какой связи съ Гегелевской философіей не находится. „Намъ лично наиболѣе близкимъ къ истинѣ представляется взглядъ Кунова, по которому зависимость марксизма отъ діалектики носитъ чисто внѣшній характеръ, идущій, однако, какъ это видно изъ

*) Я. Берманъ. Діалектика etc., стр. 3.

приведенныхъ словъ Маркса, вразрѣзъ съ его собственнымъ мнѣніемъ“ *). Въ противоположность Кунову и Берману намъ зависимость эта представляется очень тѣсной, до такой степени тѣсной, что пониманіе марксизма безъ Гегелевской философіи вообще и діалектики въ частности мы считаемъ прямо-таки невозможнымъ. Постараемся выяснить эту зависимость.

Гегель—абсолютный идеалистъ. Мышленіе и бытіе для него тожественны. Мышленіе и есть само бытіе. Но Гегель, какъ выражается Геффдингъ, и крайне реалистическая натура. Такимъ образомъ, въ системѣ Гегеля замѣчается внутреннее противорѣчіе, которое завершилось въ лицѣ Фейербаха и Маркса торжествомъ „реализма“ или матеріализма. Вся философія Гегеля представляетъ собою и логически, и исторически протестъ противъ абстрактнаго мышленія и въ то же время направлена на утвержденіе конкретнаго, реальнаго. Борьба этихъ двухъ началъ составляетъ внутренній антагонизмъ, имманентное діалектическое противорѣчіе всей Гегелевской системы. Въ античной діалектикѣ конкретное, реальное, однимъ словомъ, дѣйствительность исключается чисто-логическимъ, абстрактно-мысленнымъ. Индивидуальное поглощается универсальнымъ. Античная діалектика неспособна была преодолѣть идеи абстрактнаго тожества бытія; она оставалась въ сферѣ чисто-логическаго, не находя доступа къ бытію, какъ объективно-конкретному и чувственному. Идея становленія, идея процесса сама представляла лишь логическую абстракцію, которая носилась надъ вещами, надъ реальной дѣйствительностью. Противоположность между идеей и реальностью, между субъективнымъ и объективнымъ есть отличительная черта и Кантовской философіи. Но Кантъ въ отличіе отъ своихъ предшественниковъ-догматиковъ понялъ, что старая абстрактная метафизика подлежитъ критикѣ. Абстрактная, метафизиче-

*) Я. Берманъ. Діалектика etc., стр. 15 .

ская точка зрѣнія имѣетъ дѣло съ искусственными отвлеченіями, оторванными отъ живого цѣлаго; она беретъ далѣе эти идеальныя, безсодержательныя съ точки зрѣнія живого цѣлаго абстракціи, какъ готовыя застывшія и неизмѣнныя реальности, которыя въ качествѣ абстрактно-фиксированнаго бытія превращаются въ безжизненныя логическія схемы или формы. Чувственное становится такимъ образомъ абстрактнымъ. Задача Гегеля же заключалась въ превращеніи абстрактнаго въ чувственное, въ конкретное или въ растворе́ніи идеи въ реальности. Не созерцательный, дѣятельный, а дѣйствительный характеръ жизни и познанія отличаетъ философію Гегеля. Идея не противостоитъ реальности, а есть сама реальность, подобно тому, какъ и реальность, въ свою очередь, есть идея. Дѣйствительность есть совокупность „активныхъ“ идей-реальностей. Діалектика имѣетъ своей цѣлью не „систему вещей“, а описаніе ряда дѣйствій, дѣятельностей идей-реальностей. Идеи-реальности не изолированы другъ отъ друга, а находятся въ неразрывной связи другъ съ другомъ и образуютъ живое цѣлое, переходя другъ въ друга и сливаясь въ синтетическое единство. Анализъ и синтезъ восполняются взаимно въ діалектическомъ пониманіи дѣйствительности. Абстрактное мышленіе созерцательно-пассивно; діалектическое — дѣйственно-активно; первое имѣетъ дѣло съ прочными застывшими понятіями отвлеченіями; второе—съ текучей дѣйствительностью, которая не подчиняется формально-логическому закону идентичности и которая по самому существу своему отличается характеромъ общности и противоположности, включая въ себѣ одновременно и сходства, и различія. Абстрактное мышленіе формально; діалектическое стремится охватить всю полноту и все разнообразіе содержанія дѣйствительности. Отвлеченный формализмъ устанавливаетъ абсолютныя сходства или абсолютныя различія вещей; конкретное мышленіе устраняетъ эти абсолютныя границы и повсюду находитъ промежуточныя формы, постепенные пере-

ходы между якобы нерушимыми границами. Въ опытѣ, въ дѣйствительности такихъ нерушимыхъ границъ не существуетъ, и вещи столь же тожественны, сколь и противоположны, столь же сходны, сколь и различны. Эта внутренняя двойственность: самоутвержденіе и самоотрицаніе вещи—составляетъ внутреннюю причину всякой борьбы и всякаго движенія. Живая жизнь сложнѣе, богаче и разнообразнѣе мертвыхъ логическихъ схемъ и формулъ, въ которыя она не укладывается и которыми она не поглощается. Попробуйте установить нерушимую границу между животными и растеніями. Формальная логика въ интересахъ изслѣдованія устанавливаетъ абсолютныя границы, неизмѣнныя категоріи, идеальныя тожества, гипостазируя отдѣльные моменты или совокупность признаковъ опредѣленнаго класса явленій; но вѣдь эти идеальныя тожества, эти отвлеченныя реальности, которыя разсматриваются, какъ готовыя, застывшія и неизмѣнныя сущности, представляютъ собою не болѣе какъ логическія схемы, не болѣе какъ мыслѣнныя реальности. Отвлеченное мышленіе переноситъ эти идеальныя сущности, эти идеальныя реальности въ объективный міръ. Въ томъ именно и заключается незаконное притязаніе абстрактно-формальной логики, что она превращаетъ логическія категоріи въ метафизическія реальности. Объективность приходится приписывать только опытному міру, эмпирическимъ реальностямъ, которыя, поскольку рѣчь идетъ о процессѣ,—а природа и человѣческая исторія не образуютъ системы „законченныхъ“ вещей, завершенныхъ созерцаній, но именно процессы—составляютъ переходныя формы, промежуточныя ступени между родственными отвлеченными реальностями. Абстрактное мышленіе схематизируетъ, „идеализируетъ“ дѣйствительность; діалектическое—стремится охватить все конкретное содержаніе дѣйствительности—жизни и исторіи.

Гегелевская философія есть отрицаніе абстрактно-формальной философіи. Діалектика Гегеля неизбѣжно ведетъ къ

отрицанію чистаго мышленія, къ растворенію абстрактнаго въ конкретномъ, матеріальномъ. Тутъ мы снова наталкиваемся на противорѣчіе въ самой системѣ Гегеля между діалектическимъ методомъ и основными тенденціями его философіи, заставляющими эту крайне реалистическую натуру оставаться въ сферѣ абстрактнаго. „Фейербахъ нашелъ,—говоритъ Плехановъ,—что философія Гегеля устранила противорѣчіе между бытіемъ и мышленіемъ, выразившееся съ особенной выпуклостью у Канта. Но, по мнѣнію Фейербаха, она устранила это противорѣчіе, продолжая оставаться внутри его, т.-е. внутри одного изъ его элементовъ и именно—мышленія. У Гегеля мышленіе и есть бытіе: „Мысль—субъектъ; бытіе—предикатъ". Выходитъ, что Гегель—и вообще идеализмъ,—устраняетъ противорѣчіе лишь посредствомъ устраненія одного изъ его составныхъ элементовъ. т.-е. бытія, матеріи, природы. Но устранить одинъ изъ составныхъ элементовъ противорѣчія вовсе не значитъ разрѣшить это противорѣчіе" *). А между тѣмъ, вся діалектика Гегеля направлена противъ абстрактнаго мышленія; вся она стремится къ построенію идей изъ реальностей, абстрактнаго изъ конкретнаго. Однако, подъ конецъ Гегелемъ единство идеи и реальности не достигается, и онъ съ еще большей силой, чѣмъ его предшественники, утверждаетъ тожество бытія и мышленія, идеи и реальностей, т.-е. снова возвращается къ абсолютному идеализму, провозглашая истиной бытія мышленіе. Конкретное включено въ системѣ Гегеля, но въ качествѣ абстрактнаго момента мышленія; реальность противостоитъ мышленію въ сферѣ самого мышленія. Абстрактное обнимаетъ чувственное въ формѣ абстрактнаго. Такимъ образомъ чувственное, реальное бытіе устраняется. Но Гегель боролся противъ формализма, противъ отвлеченнаго мышленія,

*) Г. В. Плехановъ. Основные вопросы марксизма. 1908, стр. 9.

которому онъ противопоставляетъ конкретное мышленіе, конкретное или **объективное понятіе**. Внутреннимъ **содержаніемъ** абстрактнаго является для Гегеля конкретное, матеріальный міръ. Абстрактное у Гегеля представляетъ **форму** конкретнаго, реальнаго. Между формой и содержаніемъ тутъ существуетъ противорѣчіе. Гегель согласно духу діалектическаго метода стремился къ растворенію абстрактныхъ идей и формъ въ конкретно-жизненное содержаніе. Законъ тожества, какъ и другіе формальные законы логики, которыми оперируетъ абстрактное мышленіе, „идеаленъ"; онъ не составляетъ первоначальной реальности: онъ—продуктъ мысли. И вотъ съ точки зрѣнія діалектики формальные абстрактные законы, какъ продукты отвлеченной мысли, подлежатъ разложенію или превращенію въ первичныя реальности, къ которымъ неизмѣнныя категоріи непримѣнимы. Эмпирическая реальность, матеріальный міръ не знаетъ абсолютно-тожественнаго бытія, которое можетъ быть лишь предметомъ абстракціи, отвлеченнаго мышленія. Поскольку же Гегель на почвѣ „чистаго мышленія" облекаетъ абстракціи въ діалектическую форму, это возможно лишь потому, что абстрактное мышленіе заключаетъ въ себѣ все богатство **реальнаго міра**, что „мистическая оболочка" облекаетъ конкретное живое содержаніе, которое и является внутренней пружиной движенія понятій. Теперь понятенъ смыслъ слѣдующихъ словъ Маркса: „для Гегеля процессъ мышленія, который онъ превратилъ подъ именемъ идеи въ самостоятельный субъектъ, является деміургомъ дѣйствительности, которая сама образуетъ лишь его внѣшнее проявленіе. У меня же, наоборотъ, идеальное, мыслимое есть не что иное, какъ матеріальное, переработанное и переведенное въ человѣческой головѣ". Абстрактное основаніе Гегелевской діалектики Марксъ замѣняетъ матеріальнымъ, конкретнымъ. **Истина Гегелевской философіи есть, такимъ образомъ, марксизмъ**. Если матеріальный моментъ въ Гегелевской философіи представляетъ отрицаніе аб-

стрaктнаго въ отвлеченной формѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, имманентное живое содержаніе понятія или идеи; если для Гегеля матеріально-чувственное составляетъ а б с т р а к т н у ю противоположность идеальнаго, но наряду съ этимъ и реальную фактическую основу діалектическаго движенія понятія, то съ точки зрѣнія марксизма (и Фейербаха, конечно) матеріальное означаетъ положительное утвержденіе чувственнаго или, выражаясь языковъ Гегеля, отрицаніе отрицанія абстрактнаго. Марксизъ составляетъ, такимъ образомъ, необходимый моментъ въ процессѣ развитія нѣмецкой классической философіи. Болѣе того: онъ—логическое завершеніе послѣдней. И кто не понимаетъ этой связи марксизма съ гегельянствомъ, тотъ не имѣетъ понятія ни о томъ, ни о другомъ.

Теперь ясно, что понятіе идеи реальности пріобрѣтаетъ свой глубокій смыслъ впервые въ философіи Маркса. Идеи, порожденныя дѣйствительностью и съ ней совпадающія, суть „реальности“ и своего рода „idée force“ (терминъ Фуллье), идеальныя силы, направляющія, въ свою очередь, дѣйствительность. Идеи-реальности — субъективно-объективны. Правильно понятый марксизмъ составляетъ единственно научную теорію познанія. Говорить о крушеніи марксизма это все равно, что говорить о банкротствѣ науки вообще, ибо „марксизмъ есть такое научное направленіе, которое ставитъ себѣ цѣлью п о з н а т ь міръ, чтобы изъ такого познанія почерпнуть силу и з м ѣ н и т ь міръ“ (Каутскій).

Намъ думается, что въ предыдущихъ разсужденіяхъ читатель найдетъ отвѣтъ на возраженія г. Бермана и другихъ критиковъ, которые видятъ въ діалектикѣ схоластическій пережитокъ идеалистической философіи, не находящійся ни въ какой внутренней связи съ философіей марксизма. Исходя изъ „новѣйшихъ научныхъ завоеваній“, гг. критики возвращаются, однако, къ абстрактной формальной логикѣ и къ точкѣ зрѣнія идеализма. Мы не станемъ останавливаться на критикѣ Берманомъ „діалектическихъ схемъ“, которыя, какъ

мы старались показать, фактически имѣли и у Гегеля своимъ содержаніемъ эмпирическую реальность и которыя, такимъ образомъ, не должны играть роли довода, роли апріорныхъ принциповъ или формъ, противъ чего боролся въ сущности самъ Гегель. Прежде всего реальный міръ подлежитъ изученію и объективному изслѣдованію; если же оказывается, что дѣйствительность—а не только мышленіе, какъ думаетъ г. Берманъ—діалектична и укладывается въ опредѣленныя схемы, то это ужъ вина не наша. „Современная мысль,—говоритъ г. Берманъ,—справляется съ безконечнымъ разнообразіемъ дѣйствительности при помощи системы понятій, которыя закрѣпляютъ въ одно цѣлое извѣстныя, общія данной группѣ явленій свойства и, такимъ образомъ, даютъ намъ возможность ориентироваться среди подавляющей насъ массы различныхъ явленій. Но мы не считаемъ эти понятія за реальности, въ томъ смыслѣ, что они существуютъ въ вещахъ въ видѣ ихъ части“ *). Такимъ образомъ, отвлеченная реальность, которая является продуктомъ формальной логики, абстрактнаго мышленія, по словамъ самого Бермана, не существуетъ объективно. Формальная логика разсматривается, какъ эвристическій принципъ, которымъ мы руководствуемся въ извѣстныхъ цѣляхъ. Съ другой же стороны, сама дѣйствительность не укладывается въ конечныя, не подлежащія измѣненію формы мышленія, и представляетъ съ точки зрѣнія махизма вообще и Бермана въ частности „всеобщее непостоянство и измѣнчивость“. Махизмъ отвергаетъ „реальность идеи субстаціи“. „На мѣсто абсолютнаго постоянства или абсолютной измѣнчивости“ онъ „ставитъ понятіе относительнаго постоянства и относительной измѣнчивости“. Но вѣдь понятіе относительнаго постоянства заключаетъ въ себѣ одновременно и понятіе устойчивости, т.-е. неизмѣнности и понятіе измѣнчивости, т.-е. неустойчивости. Такимъ образомъ дѣйстви-

*) Я. Берманъ. Діалектика etc., стр. 201.

тельность есть діалектическое противорѣчіе. И если задача науки заключается «въ описаніи дѣйствительности, въ приспособленіи нашего мышленія къ фактамъ въ цѣляхъ предвидѣнія фактовъ *), то очевидно, что конкретная дѣйствительность съ ея противорѣчіями должна получить „отраженіе“ въ мышленіи и что абстрактно-формальная логика, оперирующая неизмѣнными категоріями, для этого недостаточна. Отвлеченное мышленіе, стало быть, даетъ намъ лишь отвлеченныя реальности, которыя не имѣютъ объективнаго бытія; она не овладѣваетъ вполнѣ этимъ бытіемъ. Стоя на почвѣ формальной логики и признавая, что абстракціи не имѣютъ реальнаго бытія, г. Берманъ—(то же самое относится къ махизму въ цѣломъ)—отвергаетъ «реальное начало», существованіе объективнаго міра внѣ насъ. Съ другой стороны, для того, чтобы «всеобщее непостоянство и измѣнчивость» реальнаго міра получили свое «отраженіе» въ мышленіи, т.-е. были бы доступны объективному познанію, необходимо пользоваться діалектическимъ методомъ, а не формально-логическимъ. Отъ отвлеченнаго мышленія нѣтъ перехода къ конкретному бытію, а отъ конкретнаго бытія нѣтъ перехода къ отвлеченному мышленію. Отвлеченное мышленіе путемъ гипостазированія отвлеченныхъ реальностей, логическихъ абстракцій, ведетъ къ метафизикѣ. Отрицаніе же «реальнаго начала» ведетъ неизбѣжно и неминуемо къ абстрактному нигилизму и абсолютному идеализму. «Всякое явленіе (вещь—воспріятіе),—говоритъ г. Берманъ,—мы можемъ разсматривать, какъ комплексъ элементовъ (ощущеній). Эти элементы, конечно, на опытѣ никогда не встрѣчаются отдѣльно другъ отъ друга, а только въ связи съ другими и, если мы, тѣмъ не менѣе, говоримъ объ элементахъ, то мы можемъ дѣлать это только мысленно, путемъ абстракціи, т.-е. отвлеченія отъ другихъ элементовъ» **). Внѣшній (и внутренній, конечно) міръ соста-

*) Я. Берманъ. Ibid., 207 стр.

**) Я. Берманъ. Діалектика etc., стр. 212.

вляетъ только комплексъ ощущеній или представленій; ощущеніе возводится въ реальность, несмотря на то, что она является продуктомъ абстракціи. Отожествленіе ощущенія съ реальностью ведетъ къ отожествленію идеи съ реальностью. Такимъ образомъ, мы возвращаемся къ Гегелевскому пониманію идеи-реальности. Тѣлеснымъ объектамъ невозможно приписать объективную реальность; мы можемъ ихъ безъ остатка разложить на субъективно-опредѣленныя ощущенія; весь внѣшній міръ составляетъ совокупность представленій или созерцаній, или ощущеній. Такимъ образомъ феноменализмъ Маха означаетъ возвращеніе къ идеализму Гегеля,—къ объективному идеализму, поскольку ощущеніе или элементъ признается существующимъ независимо отъ всякаго субъекта. Подведеніе такого фундамента подъ зданіе марксизма означаетъ дѣйствительно крушеніе послѣдняго. И не удивительно поэтому, что единомышленники г. Бермана, для которыхъ непріемлемъ діалектическій матеріализмъ съ его конкретнымъ мышленіемъ дающимъ возможность избѣгнуть Сциллу окаменѣлыхъ метафизическихъ понятій и Харибду расплывчатаго психологизма съ его абсолютно-калейдоскопическимъ релативизмомъ, превращающимъ дѣйствительность въ фантастическую игру и лишенную закономѣрности и внутренней связи пляску ощущеній, ищутъ успокоенія въ «новомъ религіозномъ сознаніи».

ГЛАВА VIII.

Неоюмизмъ.

I.

Расцвѣтъ матеріализма въ Германіи совпадаетъ съ общественнымъ подъемомъ въ этой странѣ. Но какъ только революціонная волна улеглась и наступила общественная реакція, на философскомъ горизонтѣ снова появились идеалистическія доктрины. Возрождается кантіанство въ формѣ „неокантіанизма“ (1855 г.). Ни для кого не тайна, что неокантіанство возникло какъ реакція противъ матеріализма и атеизма и съ самаго же начала стало въ оппозицію къ матеріалистической философіи. Мы не можемъ остановиться на разборѣ и критикѣ неокантіанской литературы, такъ какъ это теперь не входитъ въ нашу задачу. Слѣдуетъ отмѣтить лишь то, что разъ ученіе Канта возродилось, то вмѣстѣ съ нимъ воскресли и всѣ противорѣчія, неизбѣжно связанныя съ признаніемъ вещи въ себѣ съ одной и апріорныхъ функцій субъекта, примѣнимыхъ лишь къ явленіямъ и исключающихъ вещь въ себѣ, съ другой стороны. Философы очутились передъ дилеммой: или стать на точку зрѣнія матеріализма съ его признаніемъ объективно реальнаго міра (вещи въ себѣ), вызывающаго и опредѣляющаго содержаніе сознанія, или же отбросить вещь въ себѣ, какъ несовмѣстимый съ „имманентностью“ явленій и „апріорностью“ функціи разсудка — элементъ и стать

на точку зрѣнія субъективнаго идеализма. Неокантіанцы нашли (разумѣется, не всѣ) оригинальный выходъ изъ этой дилеммы... въ сочетаніи всѣхъ противорѣчивыхъ элементовъ кантіанства въ одно противорѣчивое цѣлое. Болѣе послѣдовательные же отбросили матеріалистическій моментъ въ ученіи Канта и открыто перешли къ идеализму.

Неокантіанское движеніе подало снова поводъ къ возрожденію феноменализма и къ возвращенію къ тѣмъ мыслителямъ, преодолѣніе которыхъ было задачей Канта. Одной изъ разновидностей субъективнаго идеализма, имѣющей своимъ исходнымъ пунктомъ ученіе Канта, является, такъ наз., имманентная философія.

Одинъ изъ представителей эмпиріокритицизма—мы имѣемъ въ виду Маха—самъ признается, что ученіе Канта натолкнуло его на ту мысль, что „вещь въ себѣ“ совершенно лишній балластъ... Устранивъ изъ ученія Канта вещь въ себѣ и апріорный раціоналистическій элементъ, мы получаемъ снова и „юмизмъ“ или неоюмизмъ.

Читатель понимаетъ теперь, что въ философіи Маха и Авенаріуса нѣтъ ни одного атома „современности“. Но бѣда, разумѣется, вовсе не въ томъ, что это якобы „современная“ госпожа оказывается хорошо знакомой намъ и весьма почтенной старушкой. Если философія Маха и Авенаріуса представляетъ второе изданіе философіи Юма, то „шуппизмъ“ является той же разновидностью юмизма на почвѣ кантіанизма. Общимъ элементомъ „шуппизма“ и „махизма“ мы считаемъ феноменализмъ. Какъ Махъ и Авенаріусъ, такъ и Шуппе одинаково исходятъ изъ анализа чистаго опыта, т. е. изъ содержанія нашего сознанія, отрицая абсолютно — реальное бытіе. Но въ то время какъ „шуппизмъ“ устраняя вещь въ себѣ изъ ученія Канта, признаетъ ученіе объ апріорныхъ функціяхъ разсудка, махизмъ отвергаетъ апріоризмъ и становится всецѣло на точку зрѣнія эмпиризма и сенсуализма Юма.

Имманентная философія *) знаменуетъ попытку снова сочетать апріоризмъ, т. е. формальный раціонализмъ съ чистымъ содержаніемъ воспріятій при условіи отрицанія вещи въ себѣ. Имманентная философія приводитъ снова къ раціоналистическому феноменализму Фихте.

Точка зрѣнія Маха и Авенаріуса можетъ быть охарактеризована, какъ сенсуалистическій феноменализмъ, исключающій, какъ вещь въ себѣ, такъ и апріоризмъ. Исходнымъ пунктомъ сенсуалистическаго феноменализма является совокупность ощущеній,—чувственное воспріятіе.

Результатъ, къ которому привело развитіе англійскаго эмпиризма, гласитъ: существуетъ то, что дано въ воспріятіи и, наоборотъ, все, что дано въ воспріятіи, существуетъ. Мы видѣли, что на эту же точку зрѣнія сталъ и Кантъ, и что эта точка зрѣнія привела его къ догматическому утвержденію о непознаваемости вещей самихъ по себѣ. Разсужденіе Канта сводилось къ слѣд.: все, что познаваемо, должно быть дано въ созерцаніи, должно стать предметомъ воспріятія. Но все, что становится предметомъ воспріятія, есть „явленіе“, не существуетъ независимо отъ субъекта, а имѣетъ мѣсто только въ насъ самихъ. Слѣдовательно, вещь въ себѣ или познаваема, тогда она составляетъ только явленіе, т. е. существуетъ лишь въ насъ, или же вещь въ себѣ существуетъ внѣ насъ, тогда она непознаваема. Фихте отвергаетъ вещь въ себѣ...

На чемъ основано наше утвержденіе, что вещь въ себѣ существуетъ внѣ насъ?—спрашиваетъ этотъ мыслитель. На томъ „знаніи“, гласитъ отвѣтъ, что вещь въ себѣ дѣйствуетъ на нашу чувственность.

Но знать, что предметъ дѣйствуетъ на насъ, значитъ

*) Собственно говоря, терминъ „имманентная философія“ одинаково примѣнимъ къ обоимъ направленіямъ, т. е. какъ къ „шуппизму“, такъ и къ „махизму“.

мыслить предметы дѣйствующими на нашу чувственность. Вещь въ себѣ оказывается нашимъ понятіемъ, созданнымъ нами для ограниченія нашей чувственности и т. д.

На этой же точкѣ зрѣнія Фихте стоятъ въ сущности и послѣдователи имманентной философіи.

Такимъ образомъ, неокантіанизмъ привелъ къ разложенію ученія Канта на его составныя части. Мы констатируемъ только результатъ развитія неокантіанства. Остановиться же на самомъ процессѣ этого развитія мы не считаемъ возможнымъ. Неокантіанизмъ выдѣлилъ снова отдѣльныя „моменты“ ученія Канта въ качествѣ самостоятельныхъ философскихъ направленій. Мы пройдемъ мимо имманентной школы и остановимся лишь на эмпиріокритицизмѣ и, главнымъ образомъ, на нѣкоторыхъ сторонахъ ученія Маха.

Для этой цѣли мы воспользуемся прежде всего одной выпиской изъ „Механики“ Маха. „Природа,— говоритъ онъ тамъ,— составляется изъ данныхъ чувствамъ элементовъ.

Первобытный человѣкъ схватываетъ прежде всего такіе комплексы этихъ элементовъ, которые отличаются относительной устойчивостью и наиболѣе для него важны.

Первыя и самыя древнія слова — это названіе „вещей“. Въ этомъ уже кроется абстракція отъ „среды“ (Umgebung) вещей, отъ безпрерывныхъ малыхъ измѣненій, которыя эти комплексы претерпѣваютъ и которыя, какъ менѣе важныя, не принимаются во вниманіе. Въ природѣ нѣтъ неизмѣнныхъ вещей. Вещь—это абстракція, имя, символъ для комплекса элементовъ, отъ измѣненій которыхъ мы отвлекаемся. То обстоятельство, что мы весь этотъ комплексъ обозначаемъ однимъ символомъ, объясняется тѣмъ, что мы имѣемъ потребность вызвать всѣ связанныя вмѣстѣ впечатлѣнія сразу. Когда же мы (на высшей ступени развитія) сосредоточиваемъ вниманіе на измѣненіяхъ, мы естественно не можемъ одновременно признавать и неизмѣнность, если не желаемъ прибѣгнуть къ „вещи въ себѣ“ и тому подобнымъ противорѣчивымъ пред-

ставленіямъ. Ощущенія также не являются „символами вещей“. „Вещь“ это скорѣе мыслимый символъ для комплекса ощущеній, которому присуща относительная устойчивость. Не вещи (тѣла), а цвѣта, звуки, „давленія“, пространства и т. д. то, что мы обыкновенно называемъ ощущеніями — суть дѣйствительные элементы міра“ *).

Въ приведенныхъ словахъ заключается, по нашему мнѣнію, вся философія Маха. Тутъ имѣется на лицо и, такъ наз. „гераклитизмъ“, который, вѣроятно, соблазняетъ многихъ марксистовъ и „психологизмъ“, разлагающій весь міръ на психическіе элементы и своеобразный „символизмъ“ который ведетъ въ область абстракціи и отвлекаетъ отъ конкретной дѣйствительности. Въ этомъ же параграфѣ „Механики“ говорится далѣе и объ экономіи мышленія и о проблемѣ причинности и проч.

Задача, которую поставилъ себѣ Махъ, какъ извѣстно, исключительно методологическая. Маха нисколько не занимаетъ вопросъ о матеріалѣ познанія. Методъ же, какъ способъ изслѣдованія явленій, имѣетъ дѣло съ формальными условіями познанія. Такъ думаютъ сторонники „махизма“. Но вѣрно ли это? Неужели методъ изслѣдованія не находится ни въ какой связи съ „матеріей“ познанія? Неужели методъ или формальныя условія познанія не опредѣляются содержаніемъ или матеріальными „условіями“? Съ точки зрѣнія трансцендентальнаго метода матеріалъ познанія безразличенъ, такъ какъ формальныя условія познанія въ сущности создаютъ и самый предметъ познанія. Но такъ разсуждать можетъ только раціоналистъ, такъ какъ онъ содержаніе міра выводитъ изъ понятій или изъ формъ разсудка. Иначе же обстоитъ дѣло съ точки зрѣнія эмпирика, долженствующаго выводить „формы“ т. е. общія предпосылки познанія изъ дан-

*) Mach.—Die Mechanik, 4. Aufl. S. 512.

наго въ опытѣ матеріала или содержанія. Природой изслѣдуемаго объекта опредѣляется, такимъ образомъ, до извѣстной степени и методъ изслѣдованія. Признавая универсальнымъ содержаніемъ міра—матерію, а формой ея существованія—движеніе, діалектическій матеріализмъ напр., приходитъ къ признанію „универсальнаго“ метода познанія и изслѣдованія явленій. Монизмъ методологическій возможенъ лишь на почвѣ монизма субстанціальнаго; формальное единство опредѣляется реальнымъ или матеріальнымъ единствомъ, представляетъ, если угодно, отвлеченіе отъ послѣдняго *).

Наше мышленіе опредѣляется всецѣло реальнымъ бытіемъ, вслѣдствіе чего и наши идеи, представленія и понятія имѣютъ объективно-реальную значимость. Общія опредѣленія разсудка, наоборотъ, имѣютъ всеобщую реальную значимость лишь потому, что они абстрагированы отъ конкретной дѣйствительности, отъ бытія.

„Нѣтъ мышленія безъ противостоящаго ему бытія, надъ которымъ оно оперируетъ“, говоритъ тотъ же Тренделенбургъ **).

Какъ бы Махъ ни „отмахивался“ отъ реальнаго прин-

*) Въ этомъ смыслѣ Тренделенбургъ вполнѣ правъ, когда онъ замѣчаетъ: „Die Logik ist kein Erzeugniss des reinen Denkens, wie sie behauptet, sondern an vielen stellen eine sublimirte Anschauung, eine anticipirte Abstraktion der Natur“. („Logiseche Untersuchungen 1870 I. B J. 78 Leipzig). И именно потому, что діалектическая логика оказалась продуктомъ не чистаго мышленія, а опыта, абстракціей отъ абсолютно реальнаго бытія—именно потому-то діалектическій матеріализмъ и кладетъ въ основу діалектики матеріалистическое пониманіе природы и исторіи (ср. также предисловіе Плеханова къ „Людвигу Фейербаху“).

**) „Geschichte der Kategorien“, S. 364; ср. также „Logische Untersuchungen“, S. 136 и др. Читатель видитъ, что Плехановъ вполнѣ правъ, когда замѣчаетъ, что Тренделенбургъ воевалъ собственно съ идеалистической діалектикой.

ципа вещей, онъ въ силу приведенныхъ соображеній вынужденъ будетъ имѣть дѣло съ опредѣленнымъ содержаніемъ мыслимаго, съ эмпирическимъ матеріаломъ, надъ которымъ его мышленіе будетъ оперировать. Такимъ реальнымъ содержаніемъ оказываются у Маха комплексы ощущеній; этими комплексами ощущеній опредѣляется его методъ изслѣдованія, который по необходимости принимаетъ видъ „психологизма“. Махъ стоитъ на почвѣ „опыта“, односторонняго сенсуалистическаго эмпиризма, отожествляющаго чувственныя воспріятія съ предметами воспріятій. Содержаніемъ такого „чистаго опыта“ являются ощущенія или непосредственныя переживанія, составляющія, такимъ образомъ, ту „матерію“, отъ которой онъ абстрагируетъ свой монистическій методъ.

Реальнымъ элементомъ бытія становится ощущеніе которое провозглашается абсолютной дѣйствительностью. Матерія превращается въ совокупность психическихъ имматеріальныхъ качествъ *). Извѣстный физіологъ Ферворнъ, раздѣляющій точку зрѣнія Маха, такъ характеризуетъ психологическій методъ:

„Проблема, говоритъ онъ, заключается не въ томъ, чтобы объяснять психическія явленія матеріальными, а скорѣе въ томъ, чтобы сводить матеріальныя явленія, которыя суть точно такъ, какъ и всѣ другія психическія явленія, не что иное какъ представленія психики (Psyche)—къ ихъ психическимъ элементамъ“ **).

Точно также и Махъ видитъ задачу науки въ томъ, чтобы „построить всякое физическое переживаніе изъ ощущеній

*) Что епископъ Беркли и отецъ церкви Григорій Назіанзинъ объявили матерію суммой имматеріальныхъ качествъ — объ этомъ уже была рѣчь. Для Лейбница матерія также есть лишь „явленіе“ духовныхъ субстанцій. (Leibniz—Neue Abhandlungen uber den menschlichen Verstand, кн. IV глава 3).

**) Verworn „Allgemeine Physiologie“ 1, стр. 40.

т. е. изъ психическихъ элементовъ“ *). Непосредственнымъ, даннымъ являются, съ точки зрѣнія психологистовъ, ощущенія, внутреннія переживанія. А потому внѣшній міръ, физическое, должно быть сведено къ психическимъ элементамъ. А если это такъ, то какъ Махъ, такъ и Ферворнъ, одинаково стоятъ на почвѣ „панпсихизма“ или психомонизма и, стало быть протестовать противъ термина „психомонизма“ вѣнскому физику нечего **).

Такимъ образомъ, мы видимъ, что психологическій методъ разсматриваетъ содержаніе міра, какъ состояніе сознанія, сводя „физическое“ къ непосредственнымъ переживаніямъ. Матеріалъ познанія, а равно и матеріалъ міра предрѣшается психологическимъ методомъ.

И обратно, психологическій методъ является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ психологизма вообще или точки зрѣнія опыта.

„Чистый опытъ“ сводитъ все сущее къ одному реальному элементу — къ ощущенію. Но такъ какъ въ эмпирическомъ созерцаніи намъ данъ „дуализмъ“ физическаго и психологическаго, то сведеніе физическихъ и психическихъ явленій къ единству на почвѣ чистаго опыта въ сущности невозможно. Ощущенія образуютъ совокупность субъективныхъ переживаній. Изъ этихъ субъективныхъ элементовъ необходимо построить реальный міръ. И такъ какъ выйти за предѣлы непосредственно даннаго феноменалисты считаютъ невозможнымъ, то они вынуждены принимать чувственныя ощущенія за реальный міръ.

---

*) Mach „Erkenntnis und Irrtum“, 1905, S. 12; ср. русск. перев. стр. 21, примѣчаніе ср. также ученіе Богданова о „всеобщей подстановкѣ“. Подъ внѣшній матеріальный или физическій міръ подставляются психическіе комплексы.

**) На почвѣ „психомонизма“ или „панпсихизма“ стоитъ и Богдановъ. Онъ употребляетъ, какъ извѣстно, терминъ „эмпиріомонизмъ“, но суть дѣла отъ этого „слова“ не мѣняется. „Психомонизмъ“ объединяетъ одинаково Маха, Ферворна, Авенаріуса, Богданова и проч.

Внѣшній міръ, полагаютъ сторонники имманентной философіи, не только не доступенъ воспріятію, но и немыслимъ. Вѣрно-ли это утвержденіе? Разумѣется, если подъ имманентнымъ понимать содержаніе сознанія, а подъ трансцендентнымъ то, что не можетъ стать предметомъ воспріятія, тогда необходимо признать, что трансцендентное не можетъ быть одновременно воспринимаемо и не воспринимаемо.

Но вѣдь рѣчь вовсе не идетъ о томъ, что воспріятія, какъ содержаніе сознанія, имѣетъ какъ таковыя и бытіе внѣ субъекта. Матеріалисты утверждаютъ нѣчто совершенно другое, а именно то, что трансцендентное, какъ воспринимаемое отлично отъ имманентнаго, какъ содержанія воспріятія. Подъ „воспринимаемымъ“ матеріалистъ понимаетъ вовсе не содержаніе сознанія, а то, что посредствомъ дѣйствія на наши внѣшнія чувства, становится предметомъ сознанія. Не содержаніе сознанія трансцендентно — этой нелѣпости ни одинъ матеріалистъ никогда не утверждалъ, — а предметы воспріятія трансцендентны. Феноменалисты дѣйствительно не могутъ съ своей точки зрѣнія найти выхода къ объективно-реальному міру, ибо въ случаѣ признанія ими внѣшняго міра, они впадаютъ въ неразрѣшимое противорѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, признать міръ имманентнымъ содержаніемъ сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать трансцендентность міра, значитъ объявить содержаніе сознанія существующимъ внѣ сознанія. Но вѣдь это противорѣчіе не можетъ быть присуще матеріализму. Болѣе того, только матеріализмъ и устраняетъ это противорѣчіе.

Возьмемъ другое разсужденіе феноменалистовъ. Объектъ, говорятъ они, можетъ быть мыслимъ только субъектомъ и такъ какъ внѣ субъекта нѣтъ объекта, такъ какъ само понятіе трансцендентнаго находится въ зависимости отъ субъекта, то отсюда дѣлается то заключеніе, что трансцендентное само существуетъ въ субъектѣ.

Въ одномъ мѣстѣ своей логики Шуппе замѣчаетъ слѣд.: „если я отвлекаю мышленіе отъ мыслимыхъ вещей, то, хотя согласно одной реалистической теоріи, остается несомнѣннымъ существованіе немыслимыхъ вещей, но вѣдь очевидно только въ томъ случаѣ, если я ихъ мыслю, какъ немыслимыя“ *). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Шуппе говоритъ, что всякое бытіе, которое можетъ стать объектомъ мышленія, всегда, по самому своему существу, уже является содержаніемъ сознанія и какъ таковое, слѣдовательно, существуетъ въ „я“, что бытіе, которое не является содержаніемъ сознанія, представляетъ contradictio in se **). Приведенныя мысли претендуютъ на большое глубокомысліе, но въ сущности онѣ противорѣчивы по самому своему существу. Это тотъ же берклеевскій софизмъ, который гласитъ: такъ какъ я мыслю бытіе, то послѣднее есть только мысль, т. е. бытіе есть только мыслимое бытіе, но не объективно-реальное.

Изъ того несомнѣннаго и никѣмъ не оспариваемаго факта, что нѣтъ понятія или сознанія бытія безъ мыслящаго субъекта или сознанія, выводится заключеніе, что то, что это понятіе обозначаетъ—реальное его содержаніе, предметъ, не существуетъ безъ „сознанія, т. е. безъ субъекта. Разъ мы отожествляемъ понятіе вещи съ самой вещью, то ясно, что „бытіе, которое не является содержаніемъ сознанія, представляетъ contradictio in se“. Но причемъ же тутъ опять матеріалисты, которые въ этой ошибкѣ и въ этомъ „отожествленіи“ не повинны? Сторонники „одной реалистической теоріи“, о которой говоритъ Шуппе, дѣйствительно

*) „ ... denke ich andererseits das die Dinge denkende Denken weg, so ist zwar nach einer realistischen Theorie die Existeni der ungedachten Dinge gesichert, aber doch offenbar nur wenn ich sie mir als ungedacht denke“. (Schuppe „Erkenntnistheoretische Logik“, Bonn, 1878, S—26).

**) Тамъ же, стр. 69.

сдѣлали бы грубую логическую ошибку, если бы... если бы придерживались точки зрѣнія Шуппе, Маха и проч.

Матеріалисты строго различаютъ представленіе бытія отъ самого бытія, а потому для нихъ бытіе, какъ реальное содержаніе, существуетъ независимо отъ представленія бытія. Понятіе или представленіе бытія дѣйствительно находится въ зависимости отъ сознанія субъекта и падаетъ вмѣстѣ съ нимъ. Бытіе же само по себѣ, т. е. внѣшній міръ, существуетъ независимо отъ какого бы то ни было сознанія. Въ какихъ же „неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ“, спрашиваемъ мы еще разъ, повинна „одна реалистическая теорія?“

Внѣшній міръ дѣйствительно существуетъ, разсуждаетъ феноменалистъ, но онъ существуетъ, какъ содержаніе сознанія. Объектъ создается субъектомъ и въ этомъ смыслѣ опять утверждается неотдѣлимость міра отъ сознанія.

Во всѣхъ такихъ утвержденіяхъ истинное отношеніе между сознаніемъ и внѣшнимъ міромъ «поставлено на голову», такъ какъ въ дѣйствительности субъектъ создается въ процессѣ развитія объектомъ, такъ что сознаніе неотдѣлимо отъ внѣшняго міра, отъ объектовъ.

Когда феноменалисты говорятъ о неотдѣлимости бытія или внѣшняго міра отъ сознанія они опять-таки подставляютъ подъ реальный внѣшній міръ наше представленіе о внѣшнемъ мірѣ, которое, разумѣется, неразрывно связано съ сознаніемъ, такъ какъ нѣтъ представленія внѣ „представляющаго“, нѣтъ познанія внѣ „познающаго“.

Человѣческое „я“ является для феноменалиста высшимъ критеріемъ бытія. Наличное содержаніе этого „я“ есть непосредственно данное и, какъ таковое, оно не нуждается ни въ чемъ другомъ, болѣе „первоначальномъ“. Оно образуетъ исходный пунктъ и высшій критерій всякаго познанія. Только то, что можетъ быть „оправдано“ передъ судомъ нашего „я“, только то, что является непосредственнымъ переживаніемъ его,—

только это и можетъ претендовать на реальность и объективность. Наше „я“ представляетъ то общее понятіе, подъ которое подводится вся совокупность вещей. Предметы становятся предикатами своего „я“.

Въ противоположность идеалистамъ, матеріалисты исходятъ изъ понятія дѣйствительности, которая является единственнымъ критеріемъ истинности познанія. Такъ какъ предметомъ познанія для матеріалиста является дѣйствительность, то очевидно, что съ его точки зрѣнія идеи и понятія наши должны находиться въ гармоніи и соотвѣтствіи съ этой объективной дѣйствительностью. Въ то время, какъ феноменалистъ самымъ достовѣрнымъ считаетъ переживаніе своего „я“ и въ силу этого вынужденъ сводить все объективное къ субъективному, матеріалистъ разсматриваетъ и само сознаніе, какъ часть дѣйствительности, къ которой необходимо „сводить“ все субъективное, т. е. наши представленія и идеи. Предметъ познанія служитъ одновременно и критеріемъ истинности и объективности и познанія.

Съ точки зрѣнія юмизма, а стало быть, и махизма, содержаніе нашего „я“ по самой своей природѣ двоится на субъектъ и объектъ. Наличное содержаніе сознанія является условіемъ бытія объектовъ. Опредѣленное содержаніе объективно лишь постольку, поскольку оно составляетъ переживаніе не индивидуальнаго, а коллективнаго сознанія. Но эта точка зрѣнія внутренне противорѣчива, такъ какъ само коллективное сознаніе есть прежде всего непосредственное переживаніе индивидуальнаго сознанія. Прежде чѣмъ основывать истинность и объективность познанія на содержаніяхъ или переживаніяхъ коллективнаго „я“, необходимо предварительно установить „истинность“ бытія субъековъ. Изъ сферы индивидуальнаго сознанія нѣтъ выхода. Вполнѣ правъ поэтому Шубертъ-Зольдернъ, когда онъ отрицаетъ абстрактно-логическое „я“, частью котораго будто бы является индивидуальное „я“. Онъ открыто становится на точку зрѣнія солипсизма.

Признавая „принципіальное равенство людей“, Авенаріусъ (и Махъ) вынужденъ выводить „объективное“ изъ наиболѣе общаго содержанія индивидуальныхъ „я“, т. е. вѣрнѣе говоря, вынужденъ отожествлять „объективное“ съ общими всѣмъ субъектамъ переживаніями.

Кантъ различаетъ трансцендентальное сознаніе отъ эмпирическаго или индивидуально-психологическаго. Первое имѣетъ объективное и всеобщее значеніе, поскольку оно встрѣчается во всякомъ сознаніи; второе имѣетъ лишь субъективное значеніе. Формальное и абстрактное „я“ или, такъ наз. „сознаніе вообще“ создаетъ объективный міръ и составляетъ критерій истинности.

Но понятіе всеобщаго логическаго сознанія не вяжется съ психологизмомъ Авенаріуса-Маха, для которыхъ существуетъ одно только эмпирическое сознаніе съ его равноцѣнными переживаніями. Съ точки зрѣнія психологизма невозможно отдавать предпочтеніе одному содержанію индивидуальнаго „я“ передъ другимъ. Психологизмъ приходитъ въ противорѣчіе съ самимъ собой, когда онъ противопоставляетъ понятіе объективнаго, какъ „общезначимаго“, „всеобщаго“— субъективному какъ случайному и индивидуальному. „Психологизмъ“ смѣшиваетъ логическое сознаніе съ эмпирическимъ. Психологизмъ исходитъ и необходимо долженъ исходить изъ признанія равноцѣнности всѣхъ переживаній-индивидуально-эмпирическаго сознанія и немедленно же приходитъ въ противорѣчіе съ самимъ собой, какъ только онъ пытается установить какой-бы то ни было критерій объективности познанія. Съ точки зрѣнія „психологизма“, мы не имѣемъ вовсе никакой возможности выдѣлить объективное и противопоставить его субъективному; для установленія такого различія у насъ нѣтъ никакого критерія. Но такъ какъ психологически все же видятъ себя вынужденными провести различіе между объективнымъ и субъективнымъ, то они вводятъ чисто „логическій“ моментъ, который

составляетъ отрицаніе психологизма; различіе между объективнымъ и субъективнымъ ведетъ къ отрицанію равноцѣнности переживаній.

Элементы, изъ которыхъ конструируется міръ, суть по мнѣнію Маха, ощущенія, т. е. психологическіе феномены, въ основаніи которыхъ не лежитъ никакой матеріальный субстратъ. Какъ ощущенія, эти элементы міра не могутъ представлять собою нѣчто устойчивое. Они вѣчно текучи. Такимъ образомъ, получается процессъ, лишенный всякой матеріальной основы. Существуетъ абсолютное ничто, находящееся въ процессѣ вѣчнаго движенія и измѣненія. Вся эта теорія познанія покоится на отожествленіи объективнаго съ внутреннимъ процессомъ нашей психики, т. е. субъективнымъ.

Одинъ изъ послѣдователей Маха пишетъ: масса, сила и т. п. суть (по Маху) только понятія, образы нашей фантазіи, а не внѣ мышленія существующія реальности. Такія реальности вовсе недоступны нашему познанію. Познавать нѣчто существующее внѣ насъ мы не имѣемъ никакой возможности. Но допустимъ уже, что это было бы возможно, что существующія внѣ насъ реальности и были бы намъ доступны, тогда мы не могли бы примѣнить къ нимъ законовъ логики, которые являются нашими законами и примѣнимы лишь къ нашимъ понятіямъ, какъ продуктамъ нашего мышленія *). Прежде всего необходимо спросить: разъ неизвѣстна реальность, то откуда Клейнпетеру извѣстно, что законы логики непримѣнимы къ этой реальности? Очевидно, что махистъ Клейнпетеръ съ самаго начала исходитъ изъ догматическаго предположенія, что наши понятія и реальность, „законы логики“ и объективные законы дѣйствительности—различны. Но что даетъ Клейнпетеру право утверждать это? Мы не знаемъ.

*) Kleinpeter. „Ueber Mach's und Heinrich Hertz prinzipielle Auffassung der Physik“, Archiw für systematische Philosophie V, B.

Клейнпетеръ догматически противопоставляетъ субъектъ объекту, міръ понятій—міру вещей самихъ по себѣ и, такимъ образомъ, самъ же отрѣзываетъ себѣ возможность примѣненія законовъ логики или нашихъ понятій къ объективному міру. Клейнпетеръ и всѣ его единомышленники упускаютъ изъ виду то обстоятельство, что законы логики — результатъ процесса приспособленія субъекта къ объективной дѣйствительности, что субъектъ не противостоитъ „метафизически“ и абсолютно объекту, а, наоборотъ, сами же являются одновременно и объектомъ, такъ что законы объективной дѣйствительности суть одновременно и „законы логики“. Въ дѣйствительности, говоритъ вполнѣ справедливо Плехановъ, основныя формы нашего мышленія не только вполнѣ соотвѣтствуютъ тѣмъ отношеніямъ, которыя существуютъ между вещами въ себѣ, но и не могутъ не соотвѣтствовать имъ, потому что иначе сдѣлалось бы невозможнымъ наше существованіе вообще, а слѣдовательно, и существованіе нашихъ „формъ мышленія“. Правда, мы очень способны ошибаться въ изысканіи этихъ основныхъ формъ, мы можемъ принять за категорію то, что вовсе не есть категорія, но это вопросъ другой, прямого отношенія сюда не имѣющій. По его поводу мы ограничимся однимъ замѣчаніемъ: когда мы говоримъ о познаваемости внѣшняго міра, мы вовсе не хотимъ сказать этимъ, что первый встрѣчный философъ имѣетъ о немъ правильное понятіе“ *). Именно такъ. Поскольку наши идеи не имѣютъ реальнаго значенія, не абстрагированы отъ дѣйствительности, онѣ являются продуктами нашей фантазіи. Элементы, надъ которыми фантазія работаетъ, взяты, разумѣется, изъ конкретной дѣйствительности. но формы соединенія и комбинированія этихъ элементовъ субъективны. Наше воображеніе комбинируетъ эти элементы согласно законамъ ассоціаціи. Но понятія, долженствующія

*) Энгельсъ, Людвигъ Фейербахъ, примѣчаніе Плеханова, стр. 110.

имѣть научное значеніе, необходимо должны соотвѣтствовать объективной связи вещей. Кто исходитъ изъ чисто психологическаго пониманія вопроса, какъ неоюмисты; для кого міръ исчерпывается психологическими переживаніями,—тотъ не знаетъ другой связи явленій, кромѣ „ассоціативной“. Законъ связи явленій совпадаетъ съ закономъ связи непосредственныхъ переживаній. „Махисты“ или неоюмисты же не знаютъ другихъ категорій, кромѣ психологическихъ. Психологическія категоріи и ассоціативная связь отожествляются неоюмистами съ объективно-реальной связью вещей, съ категоріями „онтологическими“.

Психологистъ отожествляетъ содержаніе мышленія съ тѣмъ, что мыслителя. Нѣтъ вовсе никакого содержанія безъ акта мышленія, нѣтъ содержанія сужденія внѣ мыслящаго субъекта. Въ силу этого человѣкъ является „мѣрой“ истины. Истина существуетъ лишь для человѣка и лишь постольку, поскольку она составляетъ предметъ нашего сужденія. Чтобы стать истиннымъ, данное сужденіе должно быть кѣмъ нибудь мыслимо и кѣмъ либо „высказано“. Содержаніе сужденія, словомъ, неотдѣлимо отъ мыслящаго субъекта и не можетъ быть абстрагировано отъ логическаго акта, подобно тому, какъ содержаніе воспріятія не можетъ быть абстрагировано отъ субъекта воспріятія, съ которымъ предметъ воспріятія неразрывно и нераздѣльно связанъ и внѣ котораго онъ вообще немыслимъ. Это взаимоотношеніе логики и психологіи опредѣляется всей точкой зрѣнія психологизма. Прежде всего онъ вынужденъ исходить изъ признанія переживаній матеріей опыта. Въ основаніи нашихъ логическихъ понятій и сужденій лежатъ факты сознанія. Психологія составляетъ главный центръ и фундаментъ философіи вообще. Разъ это такъ, то логика имѣетъ своей задачей констатировать опредѣленные факты сознанія, ихъ ассоціативную связь съ цѣлью описанія ихъ согласно экономіи мышленія, т. е. логика является частью психологіи, пра-

вильнѣе было бы сказать, что она совпадаетъ съ ней. Формы логики не представляютъ, съ точки зрѣнія психологизма, чего-то самостоятельнаго. Мышленіе не имѣетъ дѣла съ пустыми формами, а съ живымъ непосредственнымъ или мысленно представляемымъ содержаніемъ" *), — говоритъ Махъ.

Поскольку субъетъ мыслитъ, онъ съ точки зрѣнія психологизма ошибаться не можетъ, такъ какъ всякое содержаніе сознанія истинно уже потому одному, что оно намъ дано. Всѣ данныя субъекту переживанія одинаково дѣйствительны и, стало быть, одинаково истинны. Такъ какъ за отрицаніемъ объективнаго критерія всѣ переживанія сознанія равноцѣнны, то всякое переживаніе составляетъ предметъ мысли, какъ всякій предметъ мысли есть фактъ сознанія. Истинность извѣстныхъ содержаній сознанія опредѣляется простымъ фактомъ ихъ наличности и ихъ мыслимости. Если рѣчь идетъ объ эмпирически-индивидуальномъ сознаніи, то ясно, что всѣ переживанія его объективны. Но не лучше дѣло обстоитъ и въ томъ случаѣ, когда подъ „объективнымъ" подразумѣваютъ „общезначимое", т. е. содержаніе, данное всѣмъ нормально-организованнымъ субъектамъ. Признаніе содержанія индивидуально-эмпирическаго сознанія объективно-истиннымъ неизбѣжно ведетъ къ субъективизму... Возможно ли преодолѣть субъективизмъ посредствомъ понятія всеобщаго или коллективнаго сознанія или понятія „соціально-организованнаго опыта"?

Формальный или трансцендентальный идеализмъ признаетъ формы сознанія всеобщими и необходимыми. Содержаніе сознанія превращается въ опытъ вслѣдствіе примѣненія къ нимъ общеобязательныхъ формъ мышленія, обезпечивающихъ, такимъ образомъ, и общеобязательность содержанія сознанія. Объективныя сужденія возможны лишь потому,

*) Mach—Erkenntnis und Jrrtum. S. 178.

что въ основѣ понятій, абстрагированныхъ отъ чувственнаго содержанія, лежитъ чистое понятіе разсудка, данное намъ до всякаго опыта. Содержаніе чувственныхъ воспріятій субсумируется подъ чистое понятіе разсудка. Это именно обстоятельство и дѣлаетъ возможнымъ образованіе общеобязательныхъ и объективныхъ сужденій.

Откуда же беретъ критерій объективности и общеобязательности психологизмъ? Трансцендентальный идеализмъ видитъ этотъ критерій въ трансцендентальномъ сознаніи, въ формахъ познанія. Матеріализмъ считаетъ критеріемъ истинности и объективности внѣшній міръ, реальный предметъ. Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ психологизмомъ. Онъ отрицаетъ внѣшній міръ, независимое отъ сознанія бытіе предметовъ, разлагая послѣдніе на психическіе элементы, на переживанія. Съ другой стороны, психологизмомъ исключается и формальный апріоризмъ. Объективность и общеобязательность опыта опредѣляется „матеріей“, содержаніемъ психики. Матеріалъ опыта является и источникомъ объективности и общеобязательности познанія *). Психологисты вполнѣ правы, если они полагаютъ, что формальные элементы сознанія не въ состояніи гарантировать общеобязательности и объективности содержанія, матеріала познанія. Признавая всеобщее или нормальное сознаніе, психологистъ вынужденъ искать критерія объективности въ томъ содержаніи эмпирическаго сознанія, которое (содержаніе) дано всякому нормально организованному субъекту.

Прежде всего необходимо замѣтить, что съ точки зрѣнія феноменализма мы вовсе не имѣемъ права утверждать, что внѣ меня существуетъ еще другой субъектъ да еще съ

*) Нѣкоторые сенсуалисты, напр. Лаасъ, исходятъ изъ понятія „сознанія вообще“ Канта. Мы видимъ въ этомъ большое противорѣчіе. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что признаніе наличности „сознанія вообще“ находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ исходной точкой сенсуалистическаго эмпиризма.

какимъ-то мнѣ недоступнымъ сознаніемъ. Чтобы возможно было опредѣлить „объективность“ какого-либо содержанія сознанія, необходимо, чтобы существовалъ предметъ познанія и, по крайней мѣрѣ, два субъекта. Безъ предмета нѣтъ матеріала или содержанія, относительно котораго высказывается опредѣленное сужденіе. Затѣмъ необходимо установить взаимное соотвѣтствіе переживаній двухъ субъектовъ. Спрашивается, какъ установить это соотвѣтствіе? Чѣмъ оно опредѣляется? За отсутствіемъ абсолютной реальности приходится сравнивать два переживанія двухъ субъектовъ. Соотвѣтствіе, стало быть, должно быть установлено между содержаніемъ моего сознанія и содержаніемъ другого сознанія. Но противостоящій мнѣ субъектъ, сознаніе В, является для меня такимъ же переживаніемъ или содержаніемъ сознанія, какъ и предметъ, подлежащій познанію.

Матеріальный объективизмъ объемлетъ собою психическія переживанія коллективнаго субъекта, такъ что въ отличіе отъ формальнаго объективизма подчеркивается также общеобязательность содержанія сознанія *). На почвѣ общихъ коллективному субъекту формальныхъ и матеріальныхъ моментовъ мышленія возникаетъ объективизмъ познанія. Чтобы возможно было преодолѣть субъективизмъ, понадобилось ввести коллективный субъектъ, заранѣе включающій въ себѣ индивидуальные субъекты, какъ абсолютныя реальности. Чтобы возможно было, далѣе преодолѣть формализмъ, на почвѣ котораго невозможно обоснованіе объективизма содержанія, прибѣгаютъ къ объективаціи общихъ всѣмъ субъектамъ переживаній, которыя превращаются въ реальности. Изъ всей суммы

*) Какъ формальный, такъ и матеріальный объективизмъ возможны только при условіи признанія существованія внѣшняго матеріальнаго міра.

переживаній совокупности индивидуумовъ выдѣляются тѣ, которыя присутствуютъ во всякомъ сознаніи. Эти общія всѣмъ субъектамъ переживанія образуютъ „объективный міръ“. Индивидуальное сознаніе считаетъ соотвѣтственно этому мѣриломъ объективности и истинности опредѣленнаго содержанія своего сознанія „коллективное“ или „родовое“ переживаніе.

Но что такое коллективный субъектъ? Очевидно, что этотъ коллективный субъектъ не можетъ существовать независимо отъ индивидуальныхъ субъектовъ. Говорить же о коллективномъ сознаніи, какъ о самостоятельномъ субъектѣ познанія—значитъ говорить о несуществующей вовсе безплотной абстракціи. Если же подъ коллективнымъ субъектомъ понимать совокупность эмпирическихъ сознаній множества индивидуумовъ, то непонятно, почему мы должны отдавать преимущество содержанію одного эмпирическаго сознанія передъ содержаніемъ сознанія двухъ, трехъ или любого числа индивидуумовъ вообще. Такъ какъ нѣтъ никакого самостоятельнаго всеобщаго субъекта, частью котораго являлось бы индивидуальное „я“, то мы неизбѣжно остаемся въ сферѣ индивидуальнаго сознанія. Другого выхода для феноменалиста существовать не можетъ.

Непослѣдовательный феноменалистъ, допускающій существованіе другихъ субъектовъ, „принципіальное равенство“ послѣднихъ, вынужденъ объяснить фактъ соотвѣтствія между содержаніями сознанія различныхъ субъектовъ. „По отношенію къ „физическимъ“ комплексамъ, говоритъ Богдановъ, содержаніе опыта у „сочеловѣковъ“ согласовано, въ чемъ и заключается „объективность“, т. е. общезначимость этихъ комплексовъ и ихъ соотношеній. Напротивъ, по отношенію къ „психическимъ“ комплексамъ опытъ согласованъ только для каждаго человѣка въ отдѣльности, и не согласованъ у различныхъ людей,—въ чемъ и заключается „субъективность“, т. е. лишь индивидуальная значимость

психическихъ комплексовъ и ихъ связи“ *). Откуда берется эта согласованность опыта? Чѣмъ объясняется взаимное соотвѣтствіе переживаній людей, тотъ фактъ, что „большая часть содержанія сознанія, какъ выражается Шуппе, „обща всѣмъ „я“? Должна же существовать реальная база, на почвѣ которой эта согласованность, это соотвѣтствіе развивается. Взаимное общеніе людей само по себѣ не создаетъ еще содержанія, не создаетъ еще „физическихъ“ комплексовъ. Феноменализмъ отрицаетъ, какъ мы знаемъ, реальность міра. Но съ отрицаніемъ реальнаго міра устраняется та основа, на почвѣ которой и возможно объясненіе факта „взаимной согласованности“ переживаній. Этой основой необходимо считать ту единую общую силу, которая дѣйствуетъ равномѣрно во всѣхъ единичныхъ существахъ и въ каждомъ изъ нихъ вызываетъ непосредственно явленіе вещей“ **). И эта „единая общая сила“ есть матерія, предметъ, дѣйствующій на всѣхъ одинаково, т. е. „равномѣрно“ во всѣхъ существахъ. Такой общей „силы“ не можетъ въ сущности отрицать ни одинъ феноменалистъ, разъ онъ признаетъ „однородность“, „тожественность“ переживаній многихъ субъектовъ, и разъ онъ съ другой стороны признаетъ „принудительность“ опредѣленныхъ переживаній. Если мы принуждены мыслить опредѣленное содержаніе, то это значитъ, что существуетъ опредѣленная „сила“, заставляющая меня воспринимать и мыслить предметъ. Что же это за „сила“ такая, спрашиваемъ мы феноменалистовъ?

Итакъ логическое мышленіе не можетъ остановиться на точкѣ зрѣнія феноменализма. Индивидуальныя переживанія должны были бы быть признаваемы—съ точки зрѣнія послѣдовательнаго психологизма, разумѣется,—единственно истинными и объективными. Міръ есть игра моихъ представленій

*) Богдановъ.—Эмпиріомонизмъ, кн. III, стр. XXXII.

**) Lotze.—Grundzüge der Metaphysik, 1883, стр. 80.

и создается моей волей. Это, по крайней мѣрѣ, было бы до извѣстной степени послѣдовательно. Но скажутъ, вѣдь и феноменалисты признаютъ, что существуетъ извѣстная „принудительность“, въ силу которой переживанія или воспріятія намъ даны. Въ такомъ случаѣ сразу же вводится transcensus по отношенію къ индивидуальному сознанію. Говоря далѣе, что подъ „объективнымъ“ слѣдуетъ понимать то, что у „сочеловѣковъ“ согласовано, мы этимъ самымъ признаемъ, что не всякое содержаніе индивидуальнаго сознанія „объективно“, что существуетъ высшая инстанція въ лицѣ коллективнаго сознанія. „Объективнымъ міромъ“ слѣдуетъ въ этомъ случаѣ считать общее всѣмъ „сочеловѣкамъ“ содержаніе. Это содержаніе, какъ объективное, противостоитъ индивидуальному „я“, какъ нѣчто такое, что онъ принужденъ мыслить, какъ постороннюю ему силу, какъ нѣчто трансцендентное; но такъ какъ „сочеловѣки“—это совокупность тѣхъ же индивидуумовъ, то очевидно, что этой совокупности индивидуумовъ противостоитъ въ свою очередь нѣчто такое, что „коллективъ“ принужденъ мыслить, такъ какъ даже и съ точки зрѣнія феноменализма содержаніе сознанія намъ дается, а не произвольно и свободно создается. Но разъ существуетъ опредѣленное принужденіе, по которому извѣстныя переживанія намъ „навязываются“, то существуетъ нѣчто, что съ такимъ принужденіемъ на насъ дѣйствуетъ, т. е. существуетъ внѣшній міръ, отъ котораго не спасаетъ коллективное сознаніе.

Мы видѣли, что епископъ Беркли ввелъ понятіе „духа вообще“, который поддерживаетъ міръ. Мы показали, что этотъ моментъ введенъ Беркли съ цѣлью спасти объективность, непрерывность и закономѣрность міра и избѣгнуть произвола индивидуума. Къ этой фикціи „духа вообще“ или „сознанія вообще“ прибѣгаютъ въ настоящее время не только сторонники Шуппе, у которыхъ „сознаніе вообще“ принимаетъ форму

божества *) (у Ремке, Леклера и т. д.), но и сторонники Юма — вродѣ Лааса и др., которые разсматриваютъ природу, какъ „представленіе въ отношеніи къ абстрактному сознанію вообще". **) Это абстрактное сознаніе вообще должно одновременно обнять всю совокупность единичныхъ сознаній и одновременно уже составлять часть индивидуальнаго сознанія. „Сознаніе вообще" — это чисто формальный и абстрактный моментъ нашего „я". Это формальное „я" не отличается никакими конкретными свойствами. Это логическій субъектъ, которому долженъ противостоять въ качествѣ объекта весь міръ. Міръ существуетъ лишь постольку, поскольку онъ является объектомъ этого формальнаго и абстрактнаго „я". Если міръ независимъ отъ индивидуально-эмпирическаго сознанія, то онъ во всякомъ случаѣ не есть нѣчто самостоятельное въ отношеніи „сознанія вообще". Объективно-логическія опредѣленія міра существуютъ, какъ съ точки зрѣнія сторонниковъ „шуппизма", такъ и съ точки зрѣнія Лааса — въ „сознаніи вообще". Логическое отдѣляется, такимъ образомъ, отъ психологическаго, общеобязательное отъ субъективно-обязательнаго. „Сознаніе вообще" это безплотный призракъ, это лишь мыслимый моментъ индивидуально-эмпирическаго сознанія. „Сознаніе вообще" имѣетъ у Канта сверхопытное значеніе. Какъ же, спрашивается, совмѣстить его съ сенсуалистическимъ эмпиризмомъ Лааса? Если не субстанціализировать „сознаніе вообще", а взять его просто, какъ отвлеченный, лишь мысленный моментъ эмпирическаго сознанія, то ясно, что абстракція эта не въ состояніи создать изъ себя всего многообразія конкретнаго бытія. Всеобщее сознаніе должно, далѣе, вылупиться изъ индивидуальнаго сознанія, такъ какъ помимо послѣдняго никакого другого сознанія не существуетъ. Стало быть, съ одной стороны индивидуальное сознаніе

*) Точь въ точь какъ у Беркли. Нѣкоторыми признается также и „актъ творенія..."

**) Laas „Idealismus und Positivismus". III, B., S. 53.

шире, богаче всеобщаго, такъ какъ первое объемлетъ послѣднее; съ другой же стороны, всеобщее сознаніе должно обнять и содержанія индивидуальнаго сознанія. „Сознаніе вообще“ не существуетъ, какъ нѣчто самостоятельное и независимое отъ индивидуальнаго сознанія. Наоборотъ, индивидуальное сознаніе и является носителемъ „сознанія вообще“. Если бы сознаніе вообще существовало какъ самостоятельное метафизическое единство, включающее въ себѣ совокупность индивидуальныхъ „я“, то этимъ единствомъ „абсолютнаго я“ можно было бы объяснить соотвѣтствіе переживаній индивидуальныхъ „я“. Но разъ это сознаніе вообще существуетъ какъ многообразіе индивидуальныхъ „я“, то и эта фикція не можетъ дать критерія истинности и объяснить соотвѣтствіе между переживаніями различныхъ индивидуумовъ. Съ другой стороны, необходимо замѣтить, что индивидуальное сознаніе по времени предшествуетъ всеобщему сознанію, и что переходъ отъ перваго къ послѣднему съ точки зрѣнія феноменализма вообще немыслимъ.

Итакъ, разъ всеобщее сознаніе не представляетъ единства, обнимающаго индивидуальныя сознанія, а само распадается на сумму индивидуумовъ, ведущихъ самостоятельное существованіе, то феноменализмъ, такимъ образомъ, взрываетъ самъ свое построеніе, такъ сказать, изнутри, такъ какъ въ этомъ случаѣ необходимо допустить объективно-реальное существованіе „сочеловѣковъ“.

„Въ проблемѣ о реальности, абсолютно независимой отъ мысленныхъ опредѣленій, говоритъ русскій махистъ, скрывается внутреннее противорѣчіе, ибо въ этомъ случаѣ реальность одновременно и ставится въ соотношеніе къ мысли, какъ предметъ проблемы, и отрывается отъ нея, какъ абсолютно независимое“ *). Несостоятельность этой аргументаціи мы вскрыли выше. Мы показали, что если тутъ есть противорѣчіе, то оно

*) Очерки реалистическаго міровоззрѣнія. СПБ. 1904, стр. 29.

во всякомъ случаѣ не присуще матеріализму. Теперь же мы хотимъ указать на слѣдующую непослѣдовательность въ системѣ самого феноменализма. Одно изъ двухъ: или человѣкъ есть реальность, тогда онъ такъ же не можетъ, какъ и всякая другая реальность, существовать одновременно въ сознаніи и внѣ его, т. е. „ставиться въ соотношеніе къ мысли, какъ предметъ проблемы, и отрываться отъ нея, какъ абсолютно независимое“, или же человѣкъ не есть „реальность“, тогда необходимо обратиться къ солипсизму.

Но „реальность—человѣкъ“ не отрицается и сторонниками непослѣдовательнаго феноменализма; тогда, слѣдовательно, сами феноменалисты допускаютъ, что реальность, именуемая человѣкомъ, можетъ одновременно „ставиться въ соотношеніе къ мысли, какъ предметъ проблемы, и отрываться отъ нея, какъ абсолютно независимое“ *). Если предметы суть наши переживанія, то ясно, что нѣтъ предметовъ внѣ и независимо отъ субъекта, ибо дѣйствительно противорѣчиво мыслить мою мысль внѣ мысли, внѣ сознанія. И именно потому, что для сторонника имманентной философіи бытіе тожественно съ мышленіемъ—противорѣчиво мыслить бытіе, какъ нѣчто абсолютно независимое отъ мышленія.

Законы логики обязательны и для „демократовъ“ и для „соціалдемократовъ“, и потому, на вопросъ о томъ, откуда берется „множественность индивидуумовъ“ нельзя отвѣтить: по милости нашего „демократизма“ или „соціалдемократизма“.

Вопросъ имѣетъ принципіальное значеніе. Если согласно основной точки зрѣнія феноменализма, невозможно мыслить реальность одновременно, какъ предметъ проблемы и какъ абсолютное бытіе, то очевидно, что человѣкъ—реальность также подчиненъ этому всеобщему закону, или же, человѣкъ этому закону не подчиненъ, тогда и самый законъ или прин-

*) Во избѣжаніе всѣхъ подобныхъ противорѣчій Шуппе заявляетъ: къ понятію „человѣкъ“ относится множественность индивидуумовъ.— Но такіе декреты логически недопустимы.

цинъ невѣренъ, т. е. феноменализмъ терпитъ крушеніе, а матеріализмъ торжествуетъ побѣду. Ибо если реальность—человѣкъ можетъ „ставиться одновременно въ соотношеніе къ мысли, какъ предметъ проблемы и отрываться отъ нея, какъ абсолютно независимое“, то это въ одинаковой степени примѣнимо и къ реальности—вещи. „Демократизмъ“ же тутъ не при чемъ.

Такимъ образомъ, сторонники феноменализма приходятъ въ противорѣчіе съ основной догмой своей философіи, ибо признаніе принципіальнаго равенства людей означаетъ отрицаніе реальности, какъ феномена. А съ другой стороны, это есть признаніе абсолютной реальности, независимаго отъ сознанія бытія. Но этимъ самымъ далѣе доказано, что вещь сама по себѣ (человѣкъ), трансцендентная реальность можетъ стать предметомъ познанія, имманентнымъ содержаніемъ сознанія. Иначе говоря, сами феноменалисты опровергаютъ основное положеніе агностицизма—о непознаваемости трансцендентнаго, т. е. вещей самихъ по себѣ.

Представивъ ходъ мыслей непослѣдовательнаго феноменализма въ формѣ силлогизма, мы получаемъ слѣд.:

Міръ есть явленіе.

Человѣкъ—часть міра. Ergo, человѣкъ не есть явленіе.

Въ заключеніи (Conclusio) отрицается, такимъ образомъ, то, что утверждается въ большой посылкѣ (propositio major).

Формальный идеализмъ признаетъ формальный критерій истины; „трансцендентальное сознаніе“, съ его категоріями существуетъ до всякаго опыта. Логическія формы или категоріи абстрагируются отъ конкретнаго опытнаго содержанія и превращаются въ самостоятельный абсолютъ *). Эта логическая абстракція должна служить мѣриломъ истины.

*) Вспомните понятіе „истины въ себѣ“ (выраженіе Больцано).

Но очевидно, что одинъ формальный критерій недостаточенъ для обоснованія объективности матеріала познанія.

Психологисты и стремятся найти матеріальный критерій познанія. Общеобязательность формъ познанія вовсе не гарантируетъ еще общеобязательности содержанія познанія. Такъ что стремленіе къ матеріальному объективизму само по себѣ, разумѣется, не только законно, но и необходимо. Однако, слѣдуетъ замѣтить, что и этотъ вопросъ можетъ быть удовлетворительно разрѣшенъ только съ точки зрѣнія матеріалистическаго реализма. Въ самомъ дѣлѣ, если „логизмъ“ представляетъ абстракцію отъ содержанія сознанія и далѣе отъ объективныхъ категорій дѣйствительности; если даже общія опредѣленія бытія, становясь моментами логическаго понятія, гипостазируются и превращаются въ какіе-то абсолюты, существующіе въ какомъ-то сверхэмпирическомъ сознаніи до всякаго опыта и до всякой дѣйствительности,—то психологизмъ, признавая равноцѣнность всѣхъ переживаній, а, стало быть, и элементовъ сужденія, вынужденъ признать истиннымъ и объективнымъ всякое содержаніе, всякое сужденіе. Отсюда видно, что психологизмъ, стремясь къ матеріальному объективизму, на самомъ дѣлѣ приходитъ къ матеріальному субъективизму. Логическія абстракціи „логистовъ“ и психологическія ассоціаціи феноменалистовъ - сенсуалистовъ одинаково оторваны отъ конкретной дѣйствительности. Психологисты ищутъ критерія истины въ опытномъ матеріалѣ; но, превращая „опытъ“ въ совокупность переживаній и объективно-реальный міръ въ сумму психологическихъ элементовъ, они тѣмъ самымъ уничтожаютъ ту основу, на почвѣ которой возможенъ матеріальный (какъ, впрочемъ, и формальный) объективизмъ. Обращеніе же ко „всеобщему сознанію“, къ коллективному субъекту съ точки зрѣнія психологизма незаконно, ибо „всеобщее сознаніе“ и проч.—чисто абстрактный, формально-логическій моментъ со-

знанія. Это съ точки зрѣнія самого же психологизма и феноменализма—гипостазированное понятіе, ведущее къ тому же „логизму“*).

Для психологиста содержаніе сужденія, предметъ послѣдняго не отдѣлимъ отъ мыслящаго субъекта. Соотвѣтственно этому взгляду, истина существуетъ только для насъ; нѣтъ объективной науки, а есть лишь „человѣческая“ наука. Съ нашей точки зрѣнія безразлично, будемъ ли мы толковать извѣстное положеніе Протагора: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“ въ индивидуалистически-анархическомъ или „коллективистическомъ“ смыслѣ. Въ этомъ или другомъ случаѣ, т. е. будемъ ли мы исходить изъ индивидуальной или коллективной (соціальной тожъ) психологіи, мы остаемся въ сферѣ переживаній и не достигаемъ объективной истины, независимой отъ человѣческихъ желаній и интересовъ **).

Разъ существуетъ только „человѣческая“ истина, обязательная для внѣшняго міра, то очевидно, что съ измѣненіемъ интересовъ и желаній, съ измѣненіемъ психическихъ переживаній, измѣняется и истина. Отсюда релятивизмъ психологистовъ, противопоставляемый абсолютизму логистовъ. Но очевидно, что—это „релятивизмъ“ психологическій, ничего общаго не имѣющій съ понятіемъ „относительности“, признаваемымъ діалектическимъ матеріализмомъ.

3.

Психологическій релятивизмъ неизбѣжно ведетъ къ абсолютному скептицизму, къ замѣнѣ объективной науки „мнѣ-

*) „Содержанія сознанія, имѣющія всеобщее значеніе прорываютъ границы индивидуума и продолжаютъ вести болѣе общее безличное, сверхличное существованіе, независимо отъ личности, черезъ которую они развились, хотя и въ связи съ индивидуумами.“ (Mach. „Analyse der Empfindungen“, S. 19, 4 Aufl.).

**) На признаніи существованія объективной истины зиждется, между прочимъ, „все“ зданіе марксизма. Какъ же можно сочетать психологизмъ съ марксизмомъ?

ніемъ", психической мотиваціей (индивидуальной или коллективной — это безразлично). „Мнѣніе" покоится на психогенетической необходимости и зависитъ отъ различныхъ случайностей. Оно ничего общаго не можетъ имѣть съ наукой, гдѣ „субъективная общезначимость" опредѣляется объективно реальной основой, матеріальной „всеобщностью" предмета. Тамъ, гдѣ воспріятіе становится единственнымъ источникомъ познанія и отожествляется съ предметомъ, тамъ нѣтъ мѣста познанію сущаго, объективной реальности.

Воспріятія сами по себѣ различны у различныхъ людей въ зависимости отъ условій ихъ жизни, различны у одного и того же индивидуума въ различные моменты времени и проч.; такъ что психологизмъ не можетъ доставить намъ объективнаго знанія. Скептики пользуются діалектикой для того, чтобы доказать невозможность науки *). Софисты и пирронисты исходили изъ того соображенія, что всякому „мнѣнію" съ одинаковымъ основаніемъ можетъ быть противопоставлено прямо противоположное „мнѣніе". Такія „діалектическія" противорѣчія исключаютъ возможность установленія какой бы то ни было объективной истины. Съ этой точки зрѣнія все есть истина и все есть заблужденіе. Такъ какъ „мнѣнія" людей являются продуктомъ „воспитанія" и „привычки", то истина есть не что иное, какъ „условная ложь" и не имѣетъ никакого реальнаго значенія. „Относительность" человѣческихъ мнѣній и интересовъ, переживаній и намѣреній нами, разумѣется, не оспаривается. „Психологизмъ" въ извѣстныхъ предѣлахъ вполнѣ законенъ и представляетъ реакцію противъ „абсолютизма" логистовъ

*) Точно такъ, какъ Пирронизмъ или скептицизмъ пользовался діалектикой въ древности съ цѣлью разрушенія объективной истины, исходя изъ сенсуализма Протагора, такъ и психологическій гераклитизмъ нашего времени можетъ повести только къ скептицизму и субъективизму.

противъ раціонализма вообще. Но ошибочно, полагаемъ мы видѣть въ „моментѣ“ истины цѣлостную истину.

«Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ А. Богдановъ, что могло быть для людей прежнихъ временъ убѣдительнѣе той мысли, что солнце ежедневно проходитъ по голубому небесному своду съ востока на западъ? „Очевидность“ полнѣйшая, какой лучше и желать нельзя. Дѣлая эту „истину“ исходной точкой своей практики (и дальнѣйшаго познанія) никто въ тѣ времена ни къ какимъ противорѣчіямъ и несообразностямъ не приходилъ. Ясно, что это была «объективная истина» того времени, гораздо болѣе несомнѣнная и безспорная, чѣмъ теорія денегъ для нашего времени. Но что стало съ той незыблемой и очевидной объективной истиной? Идею движенія солнца наука совершенно перевернула, а голубой сводъ неба разрѣшился въ оптическую иллюзію, кто же намъ поручится, что съ менѣе убѣдительными и менѣе очевидными объективными истинами тов. Бельтова не случится того же?“*)

Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Богдановъ пишетъ:

«Здѣсь мы попутно получили и біологическую оцѣнку обоихъ типовъ организаціи опыта: повсюду, гдѣ они конкурируютъ или сталкиваются, жизненно высшимъ оказывается типъ соціально-организованный или объективный; съ нимъ долженъ быть согласованъ опытъ субъективный или организованный индивидуально, иначе получается жизненная неприспособленность. И это вполнѣ понятно, такъ какъ базисъ объективнаго опыта несравненно шире: этотъ базисъ—соціальное развитіе, жизнь милліоновъ людей въ тысячахъ поколѣній, тогда какъ субъективный опытъ имѣетъ своей органической основой въ каждомъ данномъ случаѣ лишь индивидуальный процессъ развитія опредѣленной личности. Такая оцѣнка въ сущности уже дана была нами, когда мы характеризовали

*) А. Богдановъ.—Эмпиріомонизмъ, кн. III., стр. VII—VIII.

одинъ рядъ опыта его „общезначимостью“, другой—лишь „индивидуальнойзна чимостью.*)“

Въ примѣчаніи Богдановъ присовокупляетъ: «Еще» разъ напомнимъ читателю, что „объективный“ опытъ вовсе не то, что „соціальный“ опытъ, и субъективный не то, что „индивидуальный“. Соціальный опытъ далеко не весь соціально организованъ и заключаетъ въ себѣ всегда различныя противорѣчія, такъ что однѣ его части не согласуются съ другими; лѣшіе и домовые могутъ существовать въ сферѣ соціальнаго опыта даннаго народа или данной группы народа, напр., крестьянства; но въ опытъ соціально-организованный или объективный включать ихъ изъ-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируютъ съ остальнымъ коллективнымъ опытомъ и не укладываются въ его организующія формы, напр., въ цѣпь причинности. Наоборотъ, въ другихъ случаяхъ опытъ пока еще индивидуальный, напр., опытъ какого-нибудь изслѣдователя, открывающаго новые факты и провѣряющаго, а частью опровергающаго старые, фактически въ наибольшей мѣрѣ гармонируетъ со всей совокупностью коллективнаго опыта и находится въ полномъ соотвѣтствіи съ его общими организующими формами. **)“ И т. д.

Мы не станемъ останавливаться на тѣхъ критеріяхъ истины, которые даются въ приведенныхъ выпискахъ Богдановымъ. Отмѣтимъ лишь, что въ качествѣ психологиста онъ вполнѣ послѣдовательно стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что истина есть то, что нами принимается за таковую. Субъективное убѣжденіе, субъективная увѣренность и, наконецъ, субъективная „вѣра“ рѣшаютъ вопросъ о томъ, что сть истина. Лѣшіе и домовые существуютъ въ сферѣ „соціально-организованнаго опыта“, стало быть, они составляютъ объективную истину. Если же вы вмѣстѣ съ Богдановымъ исключаете изъ предѣловъ „соціально-организованнаго опыта“

*) А. Богдановъ. Эмпиріомонизмъ, кн. I., 1905 г., стр. 45.

**) Богдановъ. Тамъ же, стр. 45, примѣчаніе.

домовыхъ и лѣшихъ, то Богдановъ обращается къ вамъ съ предостереженіемъ: „это объективная истина“ нашего времени, „вѣчныхъ истинъ“ нѣтъ, а потому я не ручаюсь за то, что лѣшіе и домовые не станутъ въ другое время объективной истиной, ибо «для объективной истины надъ исторической—критерія нѣтъ въ нашемъ „историческомъ мірѣ.“

Съ точки зрѣнія психологизма и субъективизма одинаково истинно, какъ мы видѣли, ученіе Птоломея и Коперника, разъ оно въ данный „историческій моментъ принимается людьми за истину. Болѣе того. Обѣ системы одинаково истинны въ одинъ и тотъ же „историческій“ моментъ *). Развѣ это не научно-философскій нигилизмъ? Ниже мы увидимъ, что ученики Маха идутъ такъ далеко, что отрицаютъ общеобязательность всякаго познанія. Пока же мы спросимъ Богданова, какъ же все-таки обстоитъ дѣло насчетъ „домовыхъ и лѣшихъ“ и какъ на самомъ дѣлѣ обстоитъ дѣло съ системой Коперника? Разумѣется, никакого удовлетворительнаго отвѣта онъ намъ дать не можетъ, пока онъ не оставитъ своей „точки зрѣнія“. Чтобы возможенъ былъ научный отвѣтъ на вопросъ, необходимо признать существованіе солнца „самаго по себѣ“, земли „самой по себѣ“ и т. д.

Только въ этомъ случаѣ можетъ быть рѣчь объ объективизмѣ познанія. Если наше познаніе, въ данномъ случаѣ, система Коперника, соотвѣтствуетъ дѣйствительности, тогда оно истинно; въ противномъ случаѣ же—нѣтъ. Только стоя на почвѣ матеріалистическаго реализма можно дѣйстви-

*) Такъ учитель Богданова, Махъ, пишетъ: „Wenn wir uns keinen Zwang antun sehen wir die Erde feststehend, die Sonne aber und den Fixstern—Himmel bewegt. Diese Auffassung ist für gewöhnliche praktische Zwecke nicht nur ausreichend sondern sie ist auch die einfachste und vorteilhafteste, Die entgegengesetzte Ansicht hat aber für gewisse intellektuelle Zwecke als die bequemere bewährt. Obgleich beide gleich richtig und in ihrem Gebiet zweckmässig sisd hat sich die zweite nur nach hartem Kampfe geltend machen könnnen.“ (Analyse der Empfindungen, 4. Aufl., S. 278.

тельно достигнуть объективнаго познанія. Такіе же критеріи истинности, какъ «мнѣніе большинства», біологическій моментъ приспособленности, «полезности» и проч. неизбѣжно субъективны и ведутъ къ отрицанію всякой науки, къ нигилизму скептиковъ-пирронистовъ.

Итакъ, что стало съ матеріальнымъ критеріемъ познанія нашихъ неоюмистовъ? Въ отличіе отъ формальнаго критерія, матеріальный долженъ гарантировать объективизмъ содержанія опыта. Но отожествленіе матеріальнаго содержанія опыта съ имманентнымъ содержаніемъ сознанія означаетъ отрицаніе объективности содержанія. Съ точки зрѣнія психологизма „все“ субъективное одинаково, такъ какъ «все» объективное—субъективно. Психологическій гераклитизмъ разсматриваетъ измѣненія состояній сознанія, какъ измѣненія самихъ вещей. Состоянія сознанія, переживанія текучи и измѣнчивы. Отсюда этотъ психологическій релятивизмъ, лишенный разумѣется, объективной базы. Такъ какъ воспріятія и переживанія субъектовъ относительны, такъ какъ переживанія одного и того же субъекта въ различные моменты времени различны, то субъективно-психологическій «релятивизмъ» переживаній отожествляется съ релятивизмомъ объективно-реальнаго бытія, въ результатѣ чего получается субъективно-психологическая діалектика, ничего общаго не имѣющая съ матеріалистической діалектикой, въ основѣ которой лежитъ единая объективная дѣйствительность, обязательная для всѣхъ субъектовъ и отъ „мнѣній“ и „переживаній“ индивидуумовъ не зависящая.

Современные „софисты“ съ ихъ субъективной діалектикой не должны быть смѣшиваемы съ сторонниками матеріалистической діалектики. По мнѣнію психологистовъ, объ одномъ и томъ же предметѣ возможны два прямо противоположныхъ «мнѣнія».

Воспріятія не доставляютъ еще намъ знанія о самихъ

вещахъ, утверждалъ Протагоръ. Всякое воспріятіе истинно въ тотъ моментъ, когда оно дано. Такъ какъ познаніе вещей самихъ по себѣ посредствомъ воспріятій невозможно, то человѣкъ познаетъ вещи такъ, какъ онѣ ему въ данный моментъ являются. Вещи суть таковы, каковыми мы ихъ себѣ представляемъ. Въ силу этого для Протагора, а, стало быть, и для современныхъ «софистовъ» всякое мнѣніе, возникающее на почвѣ воспріятій, истинно. И такъ какъ данная истина не можетъ претендовать на всеобщность во-первыхъ потому, что въ другой моментъ времени человѣкъ можетъ имѣть другія воспріятія и представленія, во-вторыхъ потому, что и въ данный моментъ эта истина не обязательна для другого индидуума, то истина оказывается одновременно и ложью.

Эти „діалектическія противорѣчія“ возможны очевидно, въ сферѣ переживаній и возможны они потому, что познаніе по самому существу субъективно и не имѣетъ вовсе дѣла съ вещами самими по себѣ, съ объективной дѣйствительностью.

Въ основѣ же объективной діалектики матеріалистовъ лежитъ реальная дѣйствительность, которая не допускаетъ различныхъ толкованій, субъективныхъ мнѣній и индивидуальныхъ различій. Діалектика дѣйствительности не тожественна съ діалектикой воспріятій, какъ предметъ воспріятій не тожественъ съ воспріятіемъ предмета. Въ силу этого матеріалистическая діалектика признаетъ и относительную правомѣрность «метафизическаго» момента (какъ, разумѣется и психологическаго). «Молекулы движущейся матеріи, говоритъ Плехановъ, соединяясь одинъ съ другими, образуютъ извѣстныя сочетанія—вещи, предметы. Такія сочетанія отличаются большей или меньшей прочностью, существуютъ болѣе или менѣе продолжительное время, а затѣмъ исчезаютъ, замѣняясь другими: вѣчно одно движеніе матеріи, да сама она, неразрушимая субстанція. Но разъ возникло, въ результатѣ вѣчнаго движенія, извѣстное временное сочетаніе матеріи и

пока не исчезло оно въ результатѣ того же движенія,—вопросъ объ его существованіи необходимо рѣшается въ положительномъ смыслѣ? Поэтому если намъ укажутъ на планету Венеру и спросятъ, существуетъ ли эта планета, то мы не колеблясь, отвѣтимъ да. А если насъ спросятъ, существуютъ ли вѣдьмы, то мы столь же рѣшительно отвѣтимъ: нѣтъ. Что же это значитъ? Это значитъ, что когда рѣчь идетъ объ отдѣльныхъ предметахъ, то въ сужденіяхъ о нихъ мы обязаны слѣдовать вышеприведенному правилу Иберверга и вообще руководствоваться «основными законами мышленія *).»

Въ сужденіяхъ нашихъ софистовъ «элементъ наличнаго бытія, какъ выражается Плехановъ, отмѣняется элементомъ «становленія». Это дѣйствительно „злоупотребленіе діалектикой, а не правильное примѣненіе діалектическаго метода".

Отрицаніе «наличнаго бытія», отрицаніе объективной дѣйствительности ведетъ къ превращенію матеріалистической діалектики въ..... идеалистическую. Если Тренделенбургъ видѣлъ недостатки гегелевской діалектики въ томъ, что она «утверждаетъ самопроизвольное движеніе чистой мысли, являющееся въ то же время самозарожденіемъ «бытія», то этотъ недостатокъ присущъ и діалектикѣ воспріятій нашихъ «софистовъ».... «Самопроизвольное движеніе» воспріятій, представленій и основанныхъ на нихъ представленій означаетъ въ конечномъ счетѣ «самопроизвольное движеніе чистой мысли». И такое «самопроизвольное движеніе» воспріятій, представленій и стало быть, чистой мысли лежитъ въ основѣ діалектики воспріятій, въ основѣ психологическаго гераклитизма.

Идеалистическая діалектика современныхъ софистовъ ведетъ къ абсолютному релятивизму и нигилизму, къ отрицанію

*) Предисловіе Плеханова къ кн. Энгельса „Людвигъ Фейербахъ", стр. XX—XXI.

всякаго наличнаго бытія, всякой объективной дѣйствительности.

Въ основаніи этой діалектики лежитъ движеніе абсолютнаго „ничто“. Отрицаніе субстанціальнаго элемента, абсолютной дѣйствительности ведетъ къ признанію представленія, а въ конечномъ счетѣ, стало быть, понятія — единственной реальностью... Съ точки зрѣнія психологистовъ противорѣчивы „мнѣнія“, „высказыванія“ о предметахъ. Согласно же матеріалистической діалектикѣ противорѣчія, заключающіяся въ понятіяхъ, представляютъ собою лишь отраженія тѣхъ противорѣчій, которыя присущи вещамъ самимъ по себѣ. Сами предметы объединяютъ въ себѣ прямо-противоположныя свойства, такъ что эти объективно-реальныя противорѣчія обязательны для всѣхъ познающихъ субъектовъ и составляютъ объективную основу, независимую отъ тѣхъ или иныхъ „мнѣній“ субъектовъ. Объективные процессы, въ основаніи которыхъ въ свою очередь лежатъ „вещи“, предметы, нетождественны съ психологическими процессами, признаваемыми психологистами. Сочетанія матеріи не такъ ужъ „быстротекучи“, какъ „состоянія“ сознанія, какъ „содержанія“ психики. Одно дѣло матеріальный и объективный процессъ; другое дѣло — субъективный процессъ „души“... Наше познаніе будетъ во всякомъ случаѣ въ той мѣрѣ истинно, въ какой оно будетъ отражать объективные процессы. Агностикъ же, отрицая возможность познанія вещей самихъ по себѣ приходитъ неизбѣжно къ признанію одинаково истинными прямо—противоположныя сужденія двухъ субъектовъ *). Разъ истина есть взаимное соотвѣтствіе

*) Одинъ изъ самыхъ горячихъ и пламенныхъ послѣдователей Маха пишетъ: „Aus der Relativität aller Erkenntnis folgt schon die Unmoglichkeit eines an und fur sich existierenden, vom Subjekte ganz unabhangigen Systems von Wahrheiten. Stets kann eine solche nur in bezug auf das menschliche Individuum formuliert werden und einen Sinn

представленій, разъ истина, говоримъ мы, есть взаимная согласованность представленій и понятій, то ясно, что „обязательное для одного индивидуума, какъ выражается Клейнпетеръ, еще“ вовсе не обязательно для другого и что единственной цѣлью науки является, не „объективная достовѣрность, а субъективное убѣжденіе“. Но и для одного и того же индивидуума вовсе не обязательна одна истина-мы уже привели мнѣніе Маха о томъ, что системы Коперника и Птоломея одинаково истинны, такъ какъ обѣ „полезны“ и не содержатъ въ себѣ логическихъ противорѣчій. *)

---

haben. Daraus ergibt sich die Unmoglichkeit ihrer Loslosung vom denkenden Subjekt. Eine jede Erkenntnis erscheint zunachst als Leistung eines Individuums. Die Gleichheit aller denkenden Subjekte ist aber nur eine Hypothese, die gar zu oft ubersehen wird. Was fur das eine Indiwiduum giltig ist, muss es nicht auch fur ein anderes sein... Subjektive Ueberzeugung, nicht objekaive Gewissheit ist das einzig erreichbare Ziel aller Wissenschaft“. (Kleinpeter „Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart“, 1905, S. 8—9).

*) „Das ptolomaische System enthält keine Widersprüche; alle Einzelheiten desselben sind wohl miteinander vertraglich. Allein wir haben hier eine ruhende Erde eine als ganzes rotierende Fixsternsphäre, und die individuellen Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Planeten. Im System des Kopernikus, sowie seiner antiken Vorganger, reduzieren sich alle Bewegungen auf kreisende und Axendrehungen.—In Keplers 3 Gesetzen продолжаетъ Махъ, liegt kein Widerspruch. Wie angenehm ist aber die Reduktion auf das eine Newtonsche Gravitationsgesetz welches zudem noch den irdischen Fall und Wurf, das Flutphanomen u. a. unter einen Gesichtspunkt fasst.—И дальше! „Brechung und Reflexion des Lichtes, Interferenz und Polarisation bildeten gesonderte Kapitel, deren Lehren jedoch untereinander nicht in Widerspruch standen. Die Zuruckfuhrung aller dieser Lehren auf transversale Schwingungen durch Frensel war dennoch eine grosse Erleichterung, und ein sehr erfreulicher Fortschritt. Eine weitaus grössere Vereinfachung ist aber die Einreihung der ganzen Optik als eines Kapitels der Elektrizitatslehre durch Maxwell.—И еще одинъ примѣръ: „Die

Вопросъ о томъ, соотвѣтствуетъ ли данная теорія дѣйствительности, для Маха и его послѣдователей вовсе не существуетъ, такъ какъ они эту самую дѣйствительность отрицаютъ.

Поэтому истина по ученію Маха и его послѣдователей не однозначна, а многозначна.

4.

Теперь перейдемъ къ другому вопросу—къ проблемѣ причинности.

Понятіе причинности неразрывно связано съ понятіемъ субстанціальности.

Понятіе причинности при отрицаніи внѣшняго реальнаго міра—субстанціи—получаетъ лишь имманентное значеніе. Причинность сводится къ послѣдовательности воспріятій о времени; реальная внутренняя связь между причиной и слѣдствіемъ устраняется, такъ что міровой процессъ представляется въ видѣ заранѣе предустановленной гармоніи между опредѣленными явленіями.

„Ассоціативная“ связь явленій, покоющаяся на „привычкѣ“, ставится на мѣсто реальной связи вещей.

Мы „привыкли“ къ тому, что послѣ того, какъ раздается выстрѣлъ и пуля попадаетъ въ тѣло человѣка, наступаетъ смерть послѣдняго. Феноменалистъ констатируетъ налич-

---

geologische katastrophentheorie, die Cuviersche Vorstellung der Schöpfungsperioden enthalten keine Widerspruche. Jedermann wird aber Lamarck, Lyell und Darwin dafur dankbar sein, dass sie eine einfachere Auffassung der Geschichte der Erde, der Tier—und Pflanzenwelt versucht haben“ (Mach „Erkenntnis und Irrtum“, 1905, S. 174—175). Мы нарочно подчеркнули слова „kein Widerspruch“, „angenehm“. „Erleichterung“, „Vereinfachung“, „einfachere Auffassuug“, чтобы обратить вниманіе читателя на критеріи познанія Маха, на чисто субъективные моменты этихъ критеріевъ. Остановиться же подробно на этомъ вопросѣ считаемъ лишнимъ.

ность одного явленія въ одинъ моментъ времени и другого въ другой моментъ, но не въ состояніи объяснить той внутренней причинной связи, которая существуетъ между этими двумя явленіями. Причина исчерпывается той совокупностью условій, которая предшествуетъ наступленію явленія, называемаго слѣдствіемъ. Причина и слѣдствіе даны всегда въ различные моменты времени, но не одновременно *). Дѣйствіе или слѣдствіе наступаетъ лишь тогда, когда на лицо имѣется въ готовомъ видѣ „причина“ (т. е. вся совокупность условій). Такимъ образомъ, состоянія вещей разсматриваются, какъ готовыя и застывшія.

Самый процессъ измѣненія, само „дѣйствіе“ какъ бы вовсе не существуетъ. Въ совокупности условій, составляющей причину, не заключено еще слѣдствіе. Разсудокъ, говоритъ Юмъ, не въ состояніи найти слѣдствіе въ предположенныхъ причинахъ даже при самомъ точномъ изслѣдованіи. Ибо слѣдствіе совершенно отлично отъ причины и не можетъ быть поэтому никогда въ послѣдней открыто **). Слѣдствіе метафизически противопоставляется причинѣ; между ними нѣтъ никакой реальной и необходимой связи, такъ что переходъ отъ одного состоянія предмета къ другому возможенъ не путемъ реальнаго процесса измѣненія даннаго состоянія въ другое, новое, а путемъ какого-то непостижимаго чуда. Въ опредѣленный моментъ времени дано одно готовое состояніе, въ другой моментъ времени—другое застывшее состояніе; нѣтъ никакихъ точекъ

*) Возьмемъ двѣ общественныя формаціи—капитализмъ и соціализмъ съ точки зрѣнія феноменализма соціализмъ слѣдуетъ з а капитализмомъ, но не и з ъ него. Но говорить о томъ, что з а капитализмомъ воспослѣдуетъ соціализмъ, возможно лишь на основаніи „привычнаго“ опыта. О какой же „привычной“ связи двухъ формацій можетъ быть рѣчь? Далѣе. Однозначной связи вещей или явленій вовсе не существуетъ. Ergo, соціализмъ можетъ и не послѣдовать за капитализмомъ.

**) Hume—Untersuchung uber den menschlichen Verstand, S. 32.

соприкосновенія между однимъ состояніемъ и другимъ, такъ какъ . . . „слѣдствіе совершенно отлично отъ причины“. Поневолѣ приходится въ такомъ случаѣ аппелировать къ „заранѣе предустановленной гармоніи“ между двумя „совершенно различными“ состояніями. О связи между „ходомъ природы“ и „слѣдованіемъ нашихъ представленій“. *) Юмъ выражается такъ: существуетъ „родъ заранѣе предустановленной гармоніи между ходомъ природы и слѣдованіемъ нашихъ представленій, и хотя силы и „пружины“, господствующія въ первой, намъ совершенно неизвѣстны, мы все же видимъ, однако, что наши мысли и представленія принимаютъ то же теченіе, что и произведенія природы. Привычка есть тотъ принципъ, который устанавливаетъ эту согласованность“ и. т. д. **)

Прежде всего необходимо замѣтить, что Юмъ измѣняетъ своей точкѣ зрѣнія, когда говоритъ о какой-то природѣ, отличной отъ нашихъ представленій. Это—непослѣдовательность. Затѣмъ, устранивъ реальный міръ съ его реальными процессами и не будучи въ состояніи вслѣдствіе этого объяснить связь между внѣшнимъ міромъ и нашими представленіями, Юмъ вынужденъ постулировать „родъ заранѣе предустановленной гармоніи“ между ними. Но за отрицаніемъ реальной связи между „состояніями“ приходится распространить эту гармонію на всю совокупность явленій, на всю природу, такъ какъ намъ неизвѣстны внутреннія силы вещей и процессы ихъ, способные вызвать какое-нибудь новое состояніе. „Кто станетъ утверждать, что онъ можетъ указать послѣднее основаніе, въ силу котораго молоко и хлѣбъ являются подходящими средствами питанія для человѣка, но не для медвѣдя и тигра?“ ***). „Надо признаться, продол-

*) Вѣдь между „ходомъ природы“ и „слѣдованіемъ нашихъ представленій“ также существуетъ причинная связь.

**) Hume—Untersuchung etc. S. 56.

***) Hume—Unters. etc. S. 31.

жаетъ Юмъ, что природа не посвящаетъ насъ въ свои тайны и представляетъ намъ только возможность познанія нѣкоторыхъ свойствъ вещей, между тѣмъ какъ она скрываетъ отъ насъ силы и принципы, отъ которыхъ зависитъ дѣятельность вещей. Наши чувства доставляютъ намъ свѣдѣнія о цвѣтѣ, вѣсѣ и веществѣ хлѣба, но ни чувства, ни разумъ не могутъ научить насъ ничему о тѣхъ свойствахъ, которыя дѣлаютъ его способнымъ къ дѣлу питанія и поддержанія тѣла." *) Мы не знаемъ, о какихъ таинственныхъ „силахъ", недоступныхъ нашему познанію, говоритъ Юмъ. Во всякомъ случаѣ характерно то, что онъ отвергаетъ понятія „дѣйствія", „силы" и проч., какъ неимѣющія въ своемъ основаніи соотвѣтственныхъ впечатлѣній, и тѣмъ не менѣе предполагаетъ ихъ наличность. И это вовсе не случайно, такъ какъ „позитивистъ"—метафизикъ навыворотъ. Стоитъ хорошенько вдуматься въ ходъ мыслей Юма, чтобы убѣдиться въ справедливости сказаннаго. Все его изслѣдованіе какъ бы предполагаетъ всѣ метафизическія понятія въ ихъ схоластическомъ словоупотребленіи. Ему нужно какое-то „послѣднее основаніе", въ силу котораго хлѣбъ и молоко являются средствами питанія и проч.; но такъ какъ природа „скрываетъ" отъ насъ эти „послѣднія основанія", „силы" и принципы, отъ которыхъ зависитъ „дѣйствіе", такъ какъ чувства доставляютъ намъ лишь внѣшнія качества вещей (цвѣтъ, вѣсъ и проч.), то Юмъ относится скептически къ вопросу о познаваемости вещей вообще. Юмъ ищетъ вмѣстѣ съ метафизиками—схоластиками скрытыя таинственныя силы вещей (qualitates occultae?), которыя лежали бы „позади" всѣхъ ихъ свойствъ, но такъ какъ онъ не въ примѣръ метафизикамъ-схоластикамъ ихъ не находитъ, то онъ... позитивистъ и „эмпиристъ". Намъ, повторяемъ, неизвѣстны нужныя Юму таинственныя „силы" и „послѣднія основанія",

*) Hume—Ibid. S. 35–36.

но полагаемъ, что природа все-таки не настолько ужъ скрываетъ отъ насъ свои силы, чтобы мы ничего не могли знать о нихъ. Разумѣется съ воспріятіями, ощущеніями и т. п. мы далеко не пойдемъ. Если же мы обратимся къ „реальностямъ“, то мы убѣдимся, что хлѣбъ и молоко, напр., содержатъ въ себѣ питательныя вещества, т. е. такія, которыя служатъ для поддержанія нашихъ тканей (бѣлокъ, жиръ, углеродистыя вещества и проч.), что измѣненія въ нашихъ тканяхъ производятся „субстанціями“ даннаго питательнаго вещества, способными „дѣйствовать“ опредѣленнымъ образомъ на наше тѣло при ассимилированіи ихъ послѣднимъ.

Юмъ отрицаетъ реальную связь явленій и переноситъ „причинность“ въ субъектъ. Причина есть субъективное понятіе, посредствомъ котораго мы связываемъ явленія. Нѣтъ никакой объективной необходимости; то, что мы принимаемъ за объективную необходимость, есть не что иное, какъ субъективное принужденіе, возникающее на почвѣ привычныхъ ассоціацій опредѣленныхъ представленій. Необходимая причинная связь существуетъ, стало быть, только въ субъектѣ и не имѣетъ никакого объективно-реальнаго значенія. *)

Изъ послѣдовательности воспріятій во времени выводится понятіе причинной связи. Но въ чувственныхъ воспріятіяхъ нѣтъ и не можетъ быть необходимой связи. Послѣдовательность дня и ночи вовсе не свидѣтельствуетъ о причинной связи между ними; послѣдовательное воспріятіе молніи и грома еще не означаетъ, разумѣется, реальную причинную зависимость послѣдняго отъ первой. „Послѣдова-

*) Для иллюстраціи воспользуемся вышеприведеннымъ примѣромъ. Въ виду отсутствія точекъ соприкосновенія между причиной и слѣдствіемъ соціализмъ и капитализмъ, противопоставляются, какъ двѣ готовыя и застывшія общественныя формаціи. Необходимой и объективной связи между ними не существуетъ. Возможна лишь субъективная „вѣра“ въ наступленіе соціализма...

тельность“ воспріятій, словомъ, не можетъ служить „принципомъ“ причинности. Послѣдовательность воспріятій зависитъ отъ послѣдовательности явленій объективнаго міра. Въ силу этого мы вынуждены воспринимать явленія въ опредѣленномъ отъ насъ не зависящемъ порядкѣ.

Причинность распространяется на все то, что такъ или иначе *измѣняется*, т. е. становится и совершается. И наоборотъ, все, что становится и измѣняется, то обуславливается опредѣленной причиной. Опредѣленное „состояніе“ можетъ быть объяснимо лишь съ точки зрѣнія его „образованія“, т. е. съ точки зрѣнія процесса становленія. Измѣненія сущаго представляютъ *реальный процессъ*, и порядокъ нашихъ представленій и идей, находится въ реальной зависимости отъ реальныхъ процессовъ, имѣющихъ мѣсто по ту сторону сознанія.

Выше мы сказали, что мы вынуждены воспринимать явленія въ опредѣленномъ порядкѣ, и что порядокъ воспріятій зависитъ отъ порядка и послѣдовательности явленій объективнаго міра. Во избѣжаніе недоразумѣній необходимо замѣтить, что *субъективно* „слѣдствіе“, дѣйствіе можетъ быть *воспринимаемо* раньше причины (какъ мы это выше и показали); но это не соотвѣтствуетъ объективно-реальной связи явленій. Изъ этого слѣдуетъ, что бываютъ случаи, когда *субъективная* послѣдовательность явленій во времени (сначала явленіе В, за нимъ уже А) противоположна *объективной* послѣдовательности ихъ (сначала А, а затѣмъ уже В). Объективная послѣдовательность *явленій* предполагаетъ объективную послѣдовательность *времени*, такъ что причинность есть въ сущности объективная связь явленій въ объективно-временной послѣдовательности.

„Въ природѣ нѣтъ причинъ и слѣдствій, говоритъ Махъ. Природа существуетъ только однажды“. *) И въ другомъ

*) „Die Natur ist nur einmal da. Ursache und Wirkung sind also Gedankendinge von oekonomischer Funktion“ (Mach „Mechanik“, S. 513—515).

мѣстѣ: „Связи въ природѣ рѣдко такъ элементарны (so einfach), чтобы можно было въ опредѣленномъ случаѣ указать одну причину и одно слѣдствіе.

Поэтому я уже много лѣтъ тому назадъ пытался замѣнить понятіе причины математическимъ понятіемъ функціональной зависимости: зависимости явленій другъ отъ друга, точнѣе: зависимости признаковъ явленій“... *).

Въ сферѣ „имманентнаго“ нѣтъ мѣста необходимой связи явленій, какъ нѣтъ мѣста моменту „дѣйствія“. Причинность сводится на этомъ основаніи ко всей совокупности существующихъ условій, предшествующихъ наступленію явленія, называемаго слѣдствіемъ. По этому поводу мы уже въ другомъ мѣстѣ писали что „изъ того факта, что всякая причинная связь представляетъ извѣстное отношеніе взаимной зависимости данныхъ явленій нисколько не слѣдуетъ, что всякое отношеніе зависимости уже вмѣстѣ съ тѣмъ предполагаетъ причинную связь между этими явленіями. Принципъ „функціональной зависимости лишь констатируетъ, что всѣ явленія находятся въ извѣстномъ взаимоотношеніи, но противъ этого никто не споритъ. Мы нуждаемся не въ этомъ общемъ положеніи, а въ опредѣленной руководящей нити, которая могла бы служить принципомъ объясненія измѣненія явленій и ихъ взаимоотношенія. Можетъ ли намъ въ данномъ случаѣ помочь „взаимная зависимость явленій“? Нисколько, такъ какъ она констатируетъ лишь, что всякое слѣдствіе есть результатъ многихъ, безчисленныхъ условій, такъ что мы поступаемъ произвольно, когда связываемъ его съ какимъ-либо однимъ изъ этихъ условій и называемъ его причиной. Но вѣдь такая точка зрѣнія не можетъ намъ дать никакихъ указаній насчетъ опредѣленной, однозначной связи вещей и явленій“. Подобно тому, какъ

*) Mach.—Analyse der Empf., 5. Aufl. S. 74.

истина многозначна, такъ и причинная связь явленій многозначна. Хотя въ извѣстномъ смыслѣ природа дѣйствительно существуетъ только „однажды“, какъ выражается Махъ, хотя въ природѣ дѣйствительно всѣ явленія находятся въ извѣстномъ взаимоотношеніи, хотя въ природѣ далѣе дѣйствительно „все течетъ и измѣняется“, но тѣмъ не менѣе существуютъ болѣе или менѣе постоянныя условія, наличность которыхъ не вызываетъ еще опредѣленныхъ измѣненій, и „опредѣляющее условіе“, отъ котораго зависитъ наступленіе извѣстнаго событія или явленія.

Элиминировавъ изъ понятія причинности моментъ „дѣйствія“, сторонники феноменализма необходимо должны предположить „родъ заранѣе предустановленной гармоніи“ между явленіями. Гдѣ нѣтъ момента „дѣйствія“, тамъ не можетъ быть въ сущности рѣчи о причинной связи. Правъ поэтому Зигвартъ, когда онъ замѣчаетъ слѣдующее: „не отъ себя (von selbst) тѣло упало какъ разъ въ то время, когда моя рука его коснулась, не отъ себя (von selbst) сосудъ разбился именно тогда, когда въ него попалъ камень; не только эта временная связь существуетъ между однимъ движеніемъ и другимъ, хотя она одна только является предметомъ непосредственнаго воспріятія; источникъ произведеннаго измѣненія лежитъ въ дѣйствующей причинѣ, объектъ дѣйствія не произвелъ бы этихъ измѣненій отъ себя (von sich aus) *).

Такимъ образомъ, моментъ „дѣйствія“ съ одной стороны и „опредѣляющаго условія“ съ другой, конституируетъ понятіе причинности. Моментъ дѣйствія въ причинной связи ведетъ къ понятію субстанціальности; опредѣляющее же условіе гарантируетъ однозначность связи явленій. Остановиться на проблемѣ причинности и субстанціальности и ихъ взаимной связи болѣе подробно считаемъ лишнимъ.

*) Sigwart—Logik. II. B. 1893, S. 139.

Перейдемъ снова къ Маху.

Задача и цѣль науки, говоритъ онъ, состоитъ въ приспособленіи мыслей къ фактамъ, къ чувственнымъ даннымъ, къ непосредственнымъ переживаніямъ субъекта. Приспособленіе же нашихъ мыслей къ чувственнымъ даннымъ совершается согласно принципу наименьшей траты силъ или „экономіи мышленія“. Принципъ экономіи мышленія имманентенъ нашему духу. Наука имѣетъ своей задачей описаніе процессовъ и явленій природы согласно этому присущему человѣческому мышленію имманентному принципу, но не объясненіе явленій съ точки зрѣнія причинной связи. Явленія намъ даны, какъ „опытныя“ данныя, какъ имманентное содержаніе сознанія; въ сферѣ же „имманентнаго“ нѣтъ мѣста необходимой связи явленій. Только въ процессѣ приспособленія нашихъ мыслей къ болѣе или менѣе устойчивому ряду представленій, полагаетъ Махъ, возникаетъ устойчивость и постоянство связи опредѣленнаго ряда мыслей, возникаетъ логически-необходимая связь. „Кромѣ логической необходимости, заявляетъ Махъ никакой другой, какъ, напр., физической, не существуетъ.“ Причинная связь устанавливается, такимъ образомъ, между нашими понятіями и, стало быть, не имѣетъ никакой принудительной силы для объективно-реальнаго міра—для явленій природы и историческихъ процессовъ.

Матерія (тѣло, вещь) представляетъ собою только мысленный символъ для относительно устойчиваго комплекса чувственныхъ элементовъ, учитъ Махъ. „Я долженъ замѣтить, продолжаетъ онъ, дальше, что и для меня міръ не является простой суммой ощущеній. Я, напротивъ, говорю ясно о функціональныхъ отношеніяхъ элементовъ. Но этимъ „возможности“ Милля не только стали излишними, но замѣщены чѣмъ-то болѣе солиднымъ, математическимъ понятіемъ функціи“. *)

*) Mach. Analyse der Empfindungen, 5 Aufl., S. 296.

Чтобы читателю стало ясно о чемъ тутъ идетъ рѣчь, необходимо сказать нѣсколько словъ о „возможностяхъ“ юмиста Милля (и Лааса). Для всякаго ясно, что если тѣла не существуютъ внѣ нашего сознанія, то міръ представляетъ субъективную иллюзію. Превратить эту иллюзію въ дѣйствительность даже и „коллективному субъекту“ не подъ силу. Съ другой стороны, нуждаясь въ принципѣ, который поддерживалъ бы непрерывное, перманентное существованіе міра, феноменалисты прибѣгаютъ къ различнымъ „постулатамъ“: къ духу вообще (Беркли), къ „сознанію вообще“ (Кантъ, Лаасъ и др.), которымъ приписывается сверхэмпирическое непреходящее бытіе въ отличіе отъ преходящаго, временнаго характера эмпирически-индивидуальнаго сознанія. Это, между прочимъ, одно изъ внутреннихъ противорѣчій феноменализма.

Необходимо отмѣтить, что такимъ же принципомъ перманентности бытія въ сферѣ „объективнаго“ въ отличіе отъ „сознанія вообще“, какъ принципа „субъективнаго“, являются, такъ наз., „возможности ощущеній“ или „возможности воспріятія“ („Empfindungsmöglichkeiten“ Лааса, „Possibilities of“ sensations „Милля) *). Эти „возможности ощущеній“ или воспріятій встрѣчаются между прочимъ въ неразвитомъ видѣ уже у Берклея и Юма. Такъ какъ для юмистовъ матерія представляетъ собою только совокупность дѣйствительныхъ, т. е. данныхъ ощущеній, то спрашивается, какъ обстоитъ дѣло съ матеріей тогда, когда мы ее не воспринимаемъ? Съ точки зрѣнія феноменализма на этотъ вопросъ можетъ быть лишь одинъ отвѣтъ: матерія тогда не существуетъ. Но абсурдность этой точки зрѣнія очевидна. Она превращаетъ субъектъ въ единственное условіе (и причину) бытія матеріи, а, стало быть, и всего міра. Чтобы спасти перманентность и независимость матеріи отъ сознанія,

*) Ср. также понятіе „Wahrnehmbarkeit“ у Шуппе.

феноменалисты непослѣдовательно прибѣгаютъ къ „возможностямъ ощущеній“.

Я оставилъ книгу на столѣ и удалился изъ комнаты. Спрашивается теперь, продолжаетъ ли книга, а съ ней вообще вся обстановка комнаты: столъ, стулъ и проч., —существовать и тогда, когда я ихъ не воспринимаю? Если міръ есть лишь совокупность дѣйствительныхъ ощущеній, тогда очевидно, что предметы не могутъ существовать независимо отъ моихъ воспріятій. Но несмотря на то, что я въ данный моментъ не вижу, т. е. не воспринимаю книги, я все же убѣжденъ, что книга не исчезла и что при извѣстныхъ отъ меня зависящихъ условіяхъ я могу получить тѣ же воспріятія. Это значитъ, что міръ не исчерпывается одними дѣйствительными воспріятіями, а включаетъ также безчисленное множество возможныхъ впечатлѣній. „Несостоятельность“ этихъ „Possibilities of sensations“ очевидна. Совокупность „группъ возможныхъ ощущеній“ составляетъ „бытіе вообще“ или „природу вообще“. „Бытіе вообще“ является, такимъ образомъ, коррелятомъ „сознанія вообще“. Но что же такое матерія? Если матерія есть дѣйствительное бытіе, реальность, тогда она существуетъ независимо отъ нашихъ воспріятій; если же матерія не есть реальность, то она внѣ насъ не существуетъ и является лишь нашимъ представленіемъ или понятіемъ. Но одновременно существовать и не существовать внѣ насъ матерія не можетъ. Между тѣмъ „возможности“ Милля, Лааса должны отличаться именно такими свойствами. Ибо, если матерія существуетъ внѣ насъ, то она есть реальность, дѣйствительность; если же матерія внѣ насъ не существуетъ, т. е. если она не дѣйствительность, то она не можетъ быть также и „возможностью“. Или матерія представляетъ дѣйствительную возможность, тогда она является существующей внѣ моего сознанія дѣйствительностью, вопреки тому,

что она называется возможностью *); или же она есть лишь „возможная“, т. е. мыслимая лишь „дѣйствительность“, тогда она не существуетъ независимо отъ моего сознанія. Другой выходъ въ данномъ случаѣ не возможенъ. „Возможности ощущеній“ являются понятіемъ или представленіемъ субъекта, порождающимъ дѣйствительныя ощущенія, если онѣ не существуютъ независимо отъ субъекта. „Бытіе вообще“, какъ мыслимая (но не какъ дѣйствительно сущая) реальность, какъ мыслимая только „возможность ощущеній“—нелѣпость.

Приходится же придумывать такія нелѣпыя понятія потому, что „матерія“, понятая какъ дѣйствительность, неизбѣжно ведетъ... къ матеріализму, между тѣмъ какъ наши феноменалисты матеріализма-то и боятся пуще огня.

Говоря объ этихъ-то „возможностяхъ ощущеній“ Милля, Махъ и замѣчаетъ, что и для него міръ не исчерпывается суммой дѣйствительныхъ ощущеній, что для него въ сущности существуютъ функціональныя отношенія элементовъ. Еще бы! Съ „дѣйствительными“ ощущеніями далеко не пойдешь, ибо если міръ исчерпывается дѣйствительными ощущеніями, т. е. данными нашему сознанію, то ясно, что міръ существуетъ только благодаря моему сознанію и лишь до тѣхъ поръ, пока сознаніе существуетъ. Но такая точка зрѣнія абсурдна и ведетъ къ солипсизму. Во избѣжаніе же такого абсурда и во избѣжаніе солипсизма феноменалисты (Беркли и др.) видятъ себя вынужденными мило стулировать какой-то „духъ вообще“ или абстрактное „сознаніе вообще“, которое должно гарантировать независимость міра отъ индивидуальнаго или даже коллективнаго эмпирическаго сознанія, обезпечить непрерывное и непреходящее бытіе міра и проч. Объ этомъ сознаніи вообще мы уже достаточно говорили. Теперь мы видимъ, что въ качествѣ коррелята къ „сознанію вообще“ наши нео-

*) Ср. также Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 112—113.

юмисты вводятъ понятіе „бытія вообще“ или „природы вообще“. Если „сознаніе вообще“ поддерживаетъ существованіе міра со стороны, такъ сказать, субъективной, то „бытіе вообще“ должно „поддерживать“ міръ съ объективной стороны. Что это за „подпора“ „бытіе вообще“ — это мы уже видѣли на примѣрѣ Милля. Теперь посмотримъ, какова „подпора“ Маха *). Такой „подпорой“ является у Маха понятіе функціональнаго отношенія элементовъ. Но что такое функціональное отношеніе? Функціональная зависимость элементовъ прежде всего не представляетъ предметъ чувственнаго воспріятія. Она можетъ быть познаваема только посредствомъ разсудка. Такимъ образомъ, Махъ измѣняетъ своему „сенсуализму“ и вводитъ раціоналистическій моментъ, провозглашая его вмѣстѣ съ тѣмъ конститутивнымъ принципомъ міра. Не трудно замѣтить, что Махъ въ этомъ случаѣ признаетъ наличность независимыхъ отъ сознанія объективныхъ условій, вскрываемыхъ разсудкомъ во взаимныхъ отношеніяхъ ощущеній. Тѣла или вещи представляютъ собою, какъ мы знаемъ, сокращенные символы для группъ ощущеній. Эти „символы“ внѣ нашего мышленія, разумѣется, не существуютъ. Они—не реальности, а понятія. Тѣла состоятъ изъ неразложенныхъ „пока далѣе“ элементовъ, которые мы обыкновенно называемъ ощущеніями. Эти элементы не отличаются характеромъ постоянства и устойчивости. Такимъ образомъ „остается только общее постоянство связи... Если мы къ элементамъ отнесемъ и ощущенія пространства и времени, то всѣ постоянства связи исчерпаны будутъ зависимостями элементовъ другъ отъ друга“**). Элементы ощущеній, къ которымъ въ конеч-

*) Въ главѣ о Юмѣ мы видѣли, что и этотъ мыслитель вынужденъ признать, что безъ представленія объ абсолютной реальности, перманентности, независимости (отъ сознанія) и закономѣрности бытія научное познаніе невозможно. По этому поводу мы и замѣтили, что онъ возстановляетъ (разумѣется, въ сознаніи субъекта) всѣ устраненныя имъ изъ объективнаго бытія „категоріи“.

**) Mach, Erkenntnis und Irrtum, 271.

номъ счетѣ сводятся признаки понятій, суть физическіе и психическіе факты (Thatsachen). Но постоянства связи реакцій, которыя составляютъ положенія физики (die physikalischen Sätze), представляютъ наивысшую субстанціальность, которую изслѣдованіе до сихъ поръ въ состояніи было открыть,—болѣе постоянное, чѣмъ все, что называли субстанціей *). „Тѣла, продолжаетъ Махъ, суть не что иное, какъ пучки закономѣрно связанныхъ реакцій“... Закономѣрная связь реакцій и только она одна образуетъ нѣчто постоянное и устойчивое. Это критически-очищенное (kritisch-geläuterter Substanzbegriff) понятіе субстанціи **).

Итакъ, тѣла или вещи внѣ нашего сознанія не существуютъ. Тѣла суть символы ощущеній, а не абсолютныя реальности, существующія независимо отъ субъекта. Тѣло или вещь—это абстракція, это одинъ общій символъ (одно названіе, одно слово человѣческой рѣчи) для цѣлаго комплекса элементовъ. Дѣйствительными же элементами міра являются ощущенія. Но міръ, оказывается, и для Маха не исчерпывается простой суммой дѣйствительныхъ ощущеній. Элементы находятся во взаимной функціональной зависимости. Отдѣльные элементы текучи и измѣнчивы, не отличаются устойчивостью и постоянствомъ...

Такимъ образомъ Махъ устраняетъ сначала тѣла, провозглашая ихъ лишь символами для комплекса элементовъ ощущеній. Превративъ тѣла въ комплексы элементовъ ощущеній, онъ далѣе самые элементы ощущеній растворяетъ въ „систему отношеній“, въ „пучокъ закономѣрно связанныхъ реакцій“. Что же послѣ всей этой операціи достигнуто? Что остается въ результатѣ всѣхъ этихъ „превращеній“? На эти вопросы пусть даетъ читателю отвѣтъ писатель, въ общемъ весьма расположенный къ Маху. Очевидно, что „при замѣще-

*) Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 134.
**) Mach, Ibid, S. 146.

ніи матеріи законами, говоритъ Гелль, мѣсто метафизическихъ понятій занимаютъ не просто эмпирическія, какъ думаетъ Махъ; на мѣсто трансцендентныхъ вещей онъ поставилъ трансцендентныя функціи; и когда Махъ говоритъ: „тѣла суть не что иное, какъ пучки закономѣрно связанныхъ реакцій“, то это во всякомъ случаѣ несовмѣстимо съ послѣдовательнымъ эмпиризмомъ. Если далѣе Махъ на вопросъ о томъ, что при этомъ реагируетъ, отвѣчаетъ элементы, которые, однако, сами не устойчивы, а измѣнчивы, то весь міръ въ конечномъ счетѣ превращается въ одни законы. Существуютъ однѣ только реакціи, но ничего такого, что реагируетъ.

Элементы, мыслимые какъ послѣднія реальности, ведутъ къ метафизикѣ, и раствореніе всѣхъ элементовъ въ функціи должно окончиться еще „болѣе несостоятельной метафизикой“ *).

Тѣла внѣ нашего сознанія не существуютъ; зато существуетъ „прочный законъ связи элементовъ“.

Гипостазируя эти функціональныя отношенія элементовъ и объявляя ихъ субстанціей, Махъ приходитъ къ понятію ноуменовъ, принципіально отличныхъ отъ чувственныхъ элементовъ. „Функціональныя отношенія“ представляютъ собою мысленныя реальности, которыя находятся по ту сторону чувственныхъ воспріятій; они являются такимъ образомъ „вещью въ себѣ“, которой Махъ въ качествѣ феноменалиста признать не можетъ. Отвергая матеріальную субстанцію, какъ нѣчто въ „опытѣ“ не данное, онъ возстановляетъ субстанцію въ видѣ абсолютно устойчивыхъ „функціональныхъ отношеній“, лежащихъ въ качествѣ ноуменовъ въ основаніи разнообразныхъ комбинацій элементовъ по ту сторону чувственныхъ воспріятій, что разумѣется абсолютно несовмѣстимо съ феноменалистической точкой зрѣнія Маха.

По мнѣнію Маха, наши „схематическіе образы“ создаютъ

*) Hell, „Ernst Mach's Philosophie“. S. 49.

однородность или разнообразіе явленій. Эта однородность и однообразіе имѣютъ мѣсто лишь въ насъ самихъ, но не въ самой дѣйствительности, которая текуча, измѣнчива и, стало быть, „разнообразна“. Взаимная зависимость извѣстныхъ признаковъ существуетъ лишь въ нашихъ субъективныхъ „схемахъ“; между элементами же не можетъ быть мѣста объективной и необходимой связи. Необходимая связь, какъ мы видѣли, существуетъ лишь въ области понятій. Кромѣ логической необходимости, говоритъ Махъ, никакой другой, какъ, напр. физической не существуетъ. Субъективныя понятія не могутъ претендовать на абсолютно реальное значеніе. Однако, это вовсе не мѣшаетъ тому же Маху объективировать и гипостизировать свои субъективныя понятія, и субъективные схематическіе образы, къ которымъ сводятся законы, понятія и проч., провозгласить объективной системой отношеній, отличающейся необходимостью и общеобязательностью. Что Махъ, такимъ образомъ, противорѣчитъ самому себѣ, это очевидно, такъ какъ съ его точки зрѣнія необходимость, закономѣрность, устойчивость и проч. не даны чувственному воспріятію. Психологистъ-юмистъ можетъ говорить только объ „ассоціативной“ или привычной связи имманентныхъ данныхъ, т. е. представленій или переживаній...

5.

Несмотря на то, что Махъ въ указанномъ нами случаѣ самъ становится на почву „реализма понятій“, онъ тѣмъ не менѣе ведетъ борьбу противъ „миѳологіи веществъ и силъ“, такъ какъ атомы Демокрита и Дальтона, теорія свѣта Ньютона, теорія современныхъ химиковъ и современное ученіе объ „электронахъ и проч. — не что иное, какъ продукты нашей фантазіи; принимая ихъ за объективно-существующія реальности, мы гипостазируемъ наши „орудія“ познанія. Физическое изслѣдованіе должно заниматься анализомъ чувственныхъ ощущеній. Тогда мы убѣдимся, что „нашъ голодъ не такъ суще-

ственно отличенъ отъ стремленія сѣрной кислоты къ цинку и наша воля не такъ ужъ отлична отъ давленія камня на свою подпору, какъ это въ настоящее время кажется. Мы тогда опять почувствуемъ себя ближе къ природѣ, не имѣя нужды растворить себя самихъ въ непонятное намъ болѣе—пыльное облако изъ молекулъ или растворить природу въ систему призраковъ" *). И далѣе: „Мы нигдѣ не въ состояніи воспринимать атомовъ; они суть, какъ и всѣ субстанціи, мысленныя вещи" (Gedankendinge) **). Махъ готовъ допустить, что въ качествѣ временной гипотезы, атомная теорія можетъ быть и дѣйствительно была полезна; она способна объяснить рядъ фактовъ, и это хорошо; но тѣмъ не менѣе она должна быть замѣнена „естественнымъ пониманіемъ" природы. Посмотримъ же, что способно дать это „естественное пониманіе" природы. Если атомная теорія и „механическое" пониманіе природы способны, по словамъ самого же Маха, объяснить явленія природы, то этого еще вовсе нельзя сказать о „психологическомъ" натурализмѣ Маха и его послѣдователей.

Стремленія Маха, какъ и всякаго психологиста, направлены къ тому, чтобы представить физическій міръ въ терминахъ психологіи, разложить все сущее на психологическія переживанія или элементы. Отрицая субстанціальное бытіе за внѣшнимъ міромъ, разсматривая физическій міръ какъ состояніе нашего сознанія, какъ опредѣленіе или „аттрибутъ" „психическаго", Махъ лишенъ возможности примѣнять понятія, являющіяся продуктомъ „субъективной дѣятельности человѣка, къ міру сверхъ-психическому, т. е. къ міру, находящемуся по ту сторону нашей психики. Съ точки зрѣнія

*) Mach, Mechanik, S. 493—494. Что касается „метафизики воли", которая ясно обнаруживается въ приведенныхъ словахъ, какъ и въ различныхъ мѣстахъ „Анализа ощущеній" и „Erkenntnis und Irrtum" и проч., то мы на этомъ вопросѣ не считаемъ возможнымъ остановиться.

**) Mach, Mechanik, S. 521.

Маха и его послѣдователей понятія тѣла, вещи, атома, и проч. могутъ имѣть извѣстную практическую цѣнность; но они не имѣютъ никакого теоретическаго значенія. Что наука не можетъ обойтись безъ понятій—это, разумѣется, знаетъ и Махъ. „На высшей ступени развитія понятіе означаетъ связанное со словомъ, терминомъ, сознаніе реакцій, ожидаемыхъ нами отъ означеннаго класса объектовъ (фактовъ)“ *). Объектъ соотвѣтствуетъ понятію, продолжаетъ Махъ, когда онъ даетъ ожидаемыя отъ него реакціи... Понятію недостаетъ непосредственной созерцаемости (Anschaulichkeit) по двумъ основаніямъ: во-первыхъ, оно обнимаетъ цѣлый классъ объектовъ (фактовъ), индивидуумы которыхъ не могутъ быть сразу представляемы, затѣмъ, общіе признаки индивидуумовъ, о которыхъ однихъ въ понятіи идетъ рѣчь, суть обыкновенно такіе, къ познанію которыхъ мы приходимъ постепенно **). Научная цѣнность понятій состоитъ въ способности ихъ представлять и символизировать въ мысли обширную область фактовъ. Далѣе Махъ замѣчаетъ тѣмъ, которые думаютъ, будто понятіе есть лишь воздушное построеніе, которому ничто „фактическое“ не соотвѣтствуетъ, что абстрактное понятіе, разумѣется, не существуетъ, какъ самостоятельная физическая вещь, но что „мы дѣйствительно психо-физіологически реагируемъ на объекты одного и того же класса понятія одинаковымъ, а на объекты различныхъ классовъ различнымъ образомъ. Элементы ощущеній, къ которымъ въ конечномъ счетѣ сводятся признаки понятія, суть физическіе и психическіе факты (Thatsachen). Постоянство же связи реакцій, составляющее физическіе законы (Sätze), представляетъ высшую субстанціальность“ ***)... Въ другомъ мѣстѣ Махъ, говоря о Кантѣ, приходитъ къ тому же заключенію, что и послѣдній:

*) Mach „Erkenntnis und Irrtum“, S. 131.

**) Mach „Erkenntnis und Irrtum“, S. 132—133.

***) Mach „Erkenntnis und Irrtum“, S. 134.

„понятія безъ созерцаній слѣпы, созерцанія безъ понятія пусты". Развивая далѣе свои мысли, Махъ замѣчаетъ, что всѣ науки, въ томъ числѣ и математика, науки лишь постольку, поскольку онѣ имѣютъ дѣло съ понятіями. „Ибо наше логическое господство простирается только на тѣ понятія, содержаніе которыхъ мы сами опредѣлили" *). Разбирая далѣе въ своей „Механикѣ" систему Гертца, Махъ соглашается съ послѣднимъ въ томъ, что „наши понятія дѣйствительно созданы нами самими, хотя вслѣдствіе этого и не совсѣмъ произвольно созданы, но изъ стремленія къ приспособленію къ чувственной средѣ. Взаимная согласованность понятій является логически-необходимымъ требованіемъ, и эта логическая необходимость есть единственная, которая намъ извѣстна" **). Физической необходимости, какъ мы уже знаемъ, не существуетъ.

Итакъ, съ одной стороны Махъ полагаетъ, что наши понятія возникаютъ изъ ощущеній и ихъ взаимной связи,—изъ чувственныхъ элементовъ. Съ другой стороны, понятія оказываются „произвольнымъ продуктомъ субъекта, ибо мы сами опредѣляемъ ихъ содержаніе, чѣмъ и гарантируется наше господство надъ ними. Понятія имѣютъ свое основаніе въ самихъ фактахъ, стало быть, содержаніе ихъ опредѣляется не нами самими, а фактами". Смѣшивать понятія съ фактами,—продолжаетъ Махъ,—не слѣдуетъ, такъ какъ они не тожественны. Представленія, поясняетъ далѣе Махъ, суть, продукты потребностей индивидуума, отдѣльнаго человѣка, между тѣмъ какъ понятія вызваны потребностью человѣческаго рода и носятъ на себѣ печать времени. „Наконецъ, не слѣдуетъ думать, что нашимъ понятіямъ соотвѣтствуютъ абсолютныя устойчивости (Beständigkeiten) тамъ, гдѣ наше

*) Mach, Тамъ же S. 379.
**) Mach, „Mechanik", S. 270.

изслѣдованіе въ состояніи открыть только постоянства связи реакцій“ *).

Допустимъ, что наши понятія и не тожественны съ представленіями, то развѣ изъ этого слѣдуетъ, что мы сами произвольно опредѣляемъ содержаніе понятій и что мы, какъ полагаетъ Махъ вмѣстѣ съ Гертцемъ, Стало и проч., имѣемъ въ наукѣ дѣло только съ своими собственными мыслями. Вовсе не надо быть махистомъ для того, чтобы знать, что нельзя отожествить „лошадь“, какъ родовое понятіе съ конкретнымъ, единичнымъ представленіемъ лошади, чтобы понять, что нельзя гипостазировать понятіе, какъ самостоятельную физическую „вещь“; но вмѣстѣ съ тѣмъ очевидно, что если наши понятія правильно образованы, то въ нихъ съ необходимостью выступаютъ тѣ признаки, которые присущи объективнымъ вещамъ и представленіямъ. Въ понятіе „человѣкъ“ не входитъ признакъ „половая щетка“, какъ и въ понятіе половой щетки не входитъ признакъ „молочныя железы“. И если мы произвольно введемъ эти признаки, то мы, выражаясь языкомъ Маха, не получимъ ожидаемыхъ нами отъ данныхъ „понятій“ реакцій; наши произвольно образованныя понятія вступятъ въ противорѣчіе съ конкретными вещами и, стало быть, утратятъ всякую научную цѣнность. Научная цѣнность понятія опредѣляется соотвѣтствіемъ его объективному міру—вещамъ, или представленіямъ, если угодно. Продукты же нашего мышленія никакой научной цѣнности имѣть не могутъ, такъ какъ они не могутъ претендовать на объективное и реальное значеніе; такія понятія субъективны и допускаютъ многозначныя толкованія, что въ свою очередь обусловливаетъ многозначность истины...

Наши понятія не являются отраженіями дѣйствительности, какъ по мнѣнію Маха, такъ и по мнѣнію Риккерта и др.

*) Mach, „Erkenntnis und Irrtum“, S. 140.

Научное мышленіе, полагаютъ они, не имѣетъ вовсе дѣла съ дѣйствительностью, такъ какъ предметомъ нашего мышленія являются образованныя нами самими понятія. Наше мышленіе направлено исключительно на созданіе общеобязательныхъ с у ж д е н і й. Законы логики примѣнимы къ нашимъ понятіямъ именно потому, что послѣднія составляютъ не что иное, какъ продуктъ нашего же мышленія. Мы сами, какъ выражается Махъ, опредѣляемъ содержаніе понятій, что и даетъ возможность логическаго господства надъ ними. Аподиктическія сужденія и необходимая связь имѣютъ вслѣдствіе этого мѣсто только въ сферѣ нашего мышленія, гдѣ господствуетъ л о г и ч е с к а я необходимость *). Въ сферѣ же „фактической“ дѣйствительности существуетъ лишь временная послѣдовательность явленій, но не необходимая п р и ч и н н а я связь. Мы видѣли, впрочемъ, что Махъ, Авенаріусъ и ихъ послѣдователи по непослѣдовательности все же говорятъ объ обязательности и необходимости функціональной связи явленій. Это противорѣчіе.

Итакъ, понятія съ точки зрѣнія Маха имѣютъ имѣютъ рѣзко выраженный с у б ъ е к т и в н ы й характеръ. Махъ вполнѣ соглашается съ Гертцемъ, что мы въ состояніи создавать себѣ различныя, т. е. многообразныя, отраженія („Bilder“) однихъ и тѣхъ же предметовъ, что понятія вовсе не должны

*) Упомянутый выше Клейнпетеръ пишетъ: „Der Mensch vermag den Naturerscheinungen gegenüber nur die Rolle eines Zuschauers einzunehmen. Er beobachtet und beschreibt, was er beobachtet. Da sich die Beobachtungen, die über eine längere Zeitperiode ausgedehnt sind, immer widerkehrende Regelmäss igkeiten herausgestellt haben, so erwartet er auch für die Zukunft dieselbe. Das ist das Ganze. Dass etwas eintreten m u s s, kann er nie sagen. Die Naturerscheinungen sind ja ihrer Definition nach diejenigen psychischen E r l e b n i s s e, die sich ohne und auch gegen unser Zutun abspielen, auf die unser Wille nur den Einfluss nehmen kann, dass er die Bedingungen ihres Zustandekommens abändert“. („Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart“, S. 123—124).

соотвѣтствовать вещамъ, а лишь нашимъ собственнымъ представленіямъ о вещахъ. „Вещи“, атомъ, масса, сила—все это лишь понятія, созданныя нами самими, но ничего общаго съ дѣйствительностью не имѣющія. Понятія суть символы, создаваемые субъектомъ на основаніи представленій о вещахъ. Мы сами создаемъ себѣ представленія о недоступныхъ намъ вещахъ; на основаніи же представленій создаемъ далѣе понятія, содержаніе которыхъ, такимъ образомъ, опредѣляется опять-таки нами самими и такъ какъ, наконецъ, понятіе составляютъ продуктъ субъективнаго творчества, то очевидно, что сужденія наши не могутъ имѣть объективно-реальнаго значенія, не примѣнимы къ вещамъ самимъ по себѣ. Наука представляетъ, такимъ образомъ, продуктъ нашего духа, и истина соотвѣтственно всему сказанному необходимо опредѣляется чисто субъективнымъ моментомъ—взаимной согласованностью нашихъ представленій и понятій.

Понятія мы создаемъ себѣ въ силу опредѣленныхъ субъективныхъ потребностей, а потому они вовсе не должны соотвѣтствовать дѣйствительности. Въ силу всего сказаннаго „одна и та же область фактовъ, какъ выражается пламенный Клейнпетеръ *), допускаетъ множество физическихъ описаній, множество теорій, изъ которыхъ ни одна не должна быть ложной... Задача физики, стало быть, не однозначна, а допускаетъ множество рѣшеній“**).

*) О цитированной нами выше книгѣ профессора Клейнпетера „Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart“ самъ Махъ говоритъ, что въ ней дано систематическое изложеніе его точки зрѣнія, съ которымъ онъ во всемъ существенномъ согласенъ.“ (см. „Erkenutnis und Irrtum, S. V.).

**) Kleinpeter „Ueber Mach's und Hertz's principielle Auffassung der Physik, Archiv für systematische Philosophie, V. B., S. 168; ср. также „Die Erkenntnistheorie der Naturf. S. 83. и др. и вообще весь отдѣлъ „die Principien der Erkenntnis in den einzelnen Wissenschaften“, S. 74—136.

То же самое относится не только къ физикѣ. Въ главѣ о принципахъ геометріи Клейнпетеръ говоритъ, что геометрія допускаетъ возможность многихъ системъ, что положенія, поставленныя Эвклидомъ во главѣ геометріи, не отличаются поэтому характеромъ логической необходимости; они могутъ быть замѣщены другими, на основаніи которыхъ также возможно построить свободную отъ противорѣчій систему геометріи. Постольку, стало быть, характеръ этихъ положеній будетъ согласоваться съ характеромъ опредѣленій (Definitionen), поскольку и тѣмъ и другимъ присуща многозначность опредѣленій, произвольность *). Наблюденія нашихъ чувствъ, продолжаетъ Клейнпетеръ, отличаются именно той удивительной особенностью, что они не допускаютъ однозначной повѣрки, ибо на основаніи опыта мы можемъ лишь съ достовѣрностью утверждать..., что данная теорія невѣрна, но у насъ нѣтъ никакой возможности доказать, что опредѣленная теорія вѣрна, и т. д.

Въ одномъ мѣстѣ Махъ говоритъ, что „однѣ идеи ведутъ къ безплодной спекуляціи, а одни наблюденія не доставляютъ органическаго знанія“. Соглашаясь вполнѣ съ этимъ общимъ положеніемъ, мы, къ сожалѣнію, все же должны признать, что самъ Махъ своимъ ученіемъ объ образованіи понятій и проч. дѣйствительно становится на почву „безплодной спекуляціи“ и превращаетъ науку въ „систему свободныхъ отъ противорѣчій понятій“... Этимъ самымъ онъ примыкаетъ къ раціоналистамъ, считающимъ возможнымъ парить въ самостоятельномъ мірѣ идей и понятій, созданныхъ самимъ субъектомъ.

Но намъ замѣтятъ, что кромѣ логической гармоніи, т. е. принципа взаимной согласованности понятій, Махъ вводитъ еще принципъ „вѣрности“ („Richtigkeit“) **) этихъ понятій,

*) Kleinpeter „Die Erkenntnistheorie etc. S. 107—108.

**) Кромѣ этихъ двухъ принциповъ, Махъ (вмѣстѣ съ Гертцемъ и др.) признаетъ еще принципъ „цѣлесообразности“.

т. е. соотвѣтствія ихъ „опыту“. Понятія создаются нами самими *); но тѣмъ не менѣе они провѣряются на фактахъ опыта и истинны лишь постольку, поскольку опыту соотвѣтствуютъ. Но тутъ очевидное недоразумѣніе. Или понятія абстрагированы отъ дѣйствительности, тогда они не создаются нами самими, или же они создаются нами самими, то непонятно, почему „опытъ“, дѣйствительность должна согласоваться съ нашими логическими построеніями, съ субъективными понятіями, „содержаніе которыхъ мы сами опредѣлили“. Далѣе, разъ возможно множество описаній, разъ задача физики, какъ и науки вообще, не однозначна и допускаетъ множество рѣшеній или теорій, истинность которыхъ опредѣляется взаимной согласованностью представленій и понятій, но не соотвѣтствіемъ съ трансцендентной дѣйствительностью, то очевидно, что всѣмъ этимъ провозглашается крайній субъективизмъ познанія.

Устраненіе бытія ведетъ къ признанію долженствованія. Отрицаніе внѣшняго міра означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ устраненіе объективно принудительной базы, на которой покоится познаніе. Критерія объективности и однозначности связи явленій, при отрицаніи внѣшняго міра, приходится искать въ субъектѣ, преслѣдующемъ опредѣленныя цѣли **). Субъектъ призванъ ограничить предѣлы объективнаго. „Только такая теорія, которая представляетъ наиболѣе сложные и под-

*) Что касается вопроса объ „образованіи понятій“, то необходимо еще замѣтить, что въ этомъ пунктѣ у Маха существуютъ точки соприкосновенія съ Риккертомъ (ср. книгу послѣдняго „Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“).

**) Гдѣ нѣтъ сущаго, тамъ есть должное. Въ качествѣ примѣра приведемъ хотя бы Фихте. Риккертъ отрицаетъ трансцендентное бытіе, но признаетъ трансцендентность долженствованія. Предметъ познанія,—полагаетъ онъ,—имѣетъ своимъ источникомъ не бытіе, а долженствованіе. Къ такому „морализму“, къ подчиненію дѣйствительности или сущаго должному, неизбѣжно ведетъ отрицаніе абсолютно-реальнаго міра.

верженные вліяніемъ разнообразныхъ побочныхъ обстоятельствъ факты наблюденія проще и точнѣе, чѣмъ это въ сущности допускается наблюденіемъ,—только такая теорія, говоритъ Махъ, соотвѣтствуетъ идеалу однозначной опредѣленности". (Erkenntnis und Irrtum, S. 449). Въ другомъ мѣстѣ Махъ замѣчаетъ, что „требованіе цѣлесообразности Гертца совпадаетъ съ нашимъ требованіемъ экономіи" *).

Но что же такое этотъ третій моментъ, входящій составной частью въ ученіе Маха,—принципъ наименьшей траты силъ или экономіи мышленія? Для всякаго очевидно, что принципъ этотъ, совпадающій съ „требованіемъ цѣлесообразности у Гертца не является конститутивнымъ принципомъ бытія, а представляетъ субъективную категорію, дѣлающую научный опытъ „возможнымъ", какъ выразился бы Кантъ. Принципъ экономіи мышленія является высшимъ критеріемъ истины, ибо онъ вноситъ единство и устойчивость, порядокъ и закономѣрность въ хаосъ опыта, опредѣляя, такимъ образомъ, и самый предметъ познанія. Махъ и Авенаріусъ разсматриваютъ приведенный принципъ экономіи мышленія, какъ высшее выраженіе процесса приспособленія человѣческаго рода къ средѣ. Принципъ этотъ происхожденія біологическаго, такъ что человѣкъ формируетъ предметъ познанія согласно своимъ біологическимъ потребностямъ. Такимъ образомъ принципъ экономіи мышленія пріобрѣтаетъ значеніе априорной категоріи. Объектъ познанія—продуктъ „произволѣной" дѣятельности субъекта; онъ создается нами самими. Въ этомъ смыслѣ Махъ и Авенаріусъ стоятъ на „Коперниковской точкѣ зрѣнія" Канта. Наше мышленіе предписываетъ объектамъ свои законы...

Принципъ экономіи мышленія не выдерживаетъ критики по двумъ причинамъ; во-первыхъ, въ качествѣ субъективнаго принципа онъ, разумѣется, необязателенъ для объектив-

*) Mach, „Mechanik, S. 270.

наго міра; во вторыхъ, неправильно возводить въ логическую норму біологическіе факты. „Принципъ экономіи мышленія“ — апріористическая предпосылка, которая фактически отрицаетъ непосредственно съ ней связанное требованіе, чтобы наука списывала данныя чувственныхъ ощущеній. Дѣйствительно, описать сумму феноменовъ объективно возможно только однозначнымъ образомъ, именно такъ, что феномены упорядочиваются соотвѣтственно тѣмъ отношеніямъ сосуществованія и послѣдовательности, которыя они дѣйствительно обнаруживаютъ. „Принципъ экономіи мышленія предполагаетъ не только формально, но и матеріально различные виды описанія, предписывая намъ выбрать изъ возможныхъ способовъ связи наиболѣе простой, какъ вѣрный. Такой выборъ включаетъ толкованіе связи явленій; на самомъ дѣлѣ, стало быть, этотъ выборъ не есть только описаніе, но „объясненіе“ и притомъ еще такое, которое всецѣло опредѣляется апріористическимъ требованіемъ, сводящимся къ тому, что тѣ связи, которыя надлежитъ установить наиболѣе простымъ образомъ нашему мышленію, объявляются также объективно-истинными. Такъ какъ при господствѣ такихъ или имъ подобныхъ субъективныхъ требованій впадали, какъ учитъ исторія науки, въ самыя глубокія заблужденія, то, независимо уже отъ того, что оно является апріорной предпосылкой, не слѣдуетъ приписывать ему хотя бы и самой ничтожной степени вѣроятности“. *)

Такимъ образомъ, ученіе о томъ, что имманентный нашему мышленію принципъ имѣетъ объективную значимость, что мышленіе предписываетъ объективному бытію свои законы, не выдерживаетъ критики.

Масштабомъ и критеріемъ истинности познанія является,

*) Wundt, Einleitung in die Philosophie, 2. Anfl, S. 299—300, см. также замѣчаніе Вундта относительно „принципа простоты“ (Principium simplicitatis) у Галилея; тамъ же, стр. 300.

съ точки зрѣнія Маха и Авенаріуса, моментъ цѣлесообразности, но не объективная дѣйствительность. Принципъ экономіи мышленія представляетъ наивысшій критерій достовѣрности познанія потому, что „описаніе“ явленій согласно этому принципу соотвѣтствуетъ тѣмъ цѣлямъ, которыя мы сами сознательно и преднамѣренно ставимъ научному изслѣдованію. Мы видѣли выше, что отъ понятій Махъ вовсе не требуетъ, чтобы они соотвѣтствовали вещамъ, объективной дѣйствительности. Понятія (и законы) имѣютъ научную цѣнность потому, что они цѣлесообразны; истинность ихъ опредѣляется ихъ цѣлесообразностью. А такъ какъ цѣли ставятся субъектомъ, то понятія создаются самимъ субъектомъ въ зависимости отъ тѣхъ цѣлей, которыя субъектъ преслѣдуетъ...

Мы считаемъ нужнымъ обратить вниманіе читателя еще на одно обстоятельство. Маха не удовлетворяетъ, какъ мы видѣли, матеріалистическая и „метафизическая“ теорія атомовъ. Вслѣдствіе этого онъ обращается къ качественнымъ элементамъ и къ непосредственному опыту и проч. Но развѣ современная психологія, которая должна лечь въ основу всей философіи, можетъ намъ что-нибудь сказать объ ощущеніяхъ? И не говоритъ ли самъ Махъ, что „простыя ощущенія суть абстракціи“. Если же это такъ, то ощущеніе такое же „научное вспомогательное понятіе, какъ и атомъ естествоиспытателя“ (Мюнстербергъ). Психологія исходитъ изъ понятія ощущенія, какъ основного элемента всѣхъ сложныхъ психическихъ образованій, подобно тому, какъ «физика» кладетъ въ основу всѣхъ физическихъ явленій комбинацію атомовъ. Непосредственному же опыту съ точки зрѣнія самихъ-же психологистовъ одинаково недоступны какъ атомъ, такъ и ощущеніе. Научная обработка эмпирическихъ данныхъ приводитъ насъ—еще разъ повторяемъ, что мы становимся тутъ на точку зрѣнія самихъ психологистовъ—къ двумъ основнымъ понятіямъ: атому и ощущенію.

Оба они существуютъ въ абстракціи и непосредственно

не воспринимаются. Если же это такъ, то на какомъ основаніи психологисты отдаютъ такое преимущество ощущенію *).

Ощущеніе такая же „метафизическая сущность“, какъ и атомъ. Съ другой стороны, если ощущеніе разсматривается Махомъ и его послѣдователями, какъ гипотеза, какъ научно-вспомогательное понятіе, то мы не понимаемъ, почему атомная гипотеза заслуживаетъ со стороны нашихъ „гносеологовъ“ такого презрѣнія. Далѣе, если ощущеніе непосредственно намъ недоступно, и мы только заключаемъ къ понятію ощущенія, какъ реальности, то вѣдь тотъ же логическій процессъ примѣнимъ и въ отношеніи атома или вообще матеріальнаго субстрата. Однимъ словомъ, даже и въ томъ случаѣ, когда мы становимся на точку зрѣнія нашихъ противниковъ, мы также никакихъ „логическихъ“ или гносеологическихъ преимуществъ „ощущенія“ предъ „атомомъ“ не видимъ.

Пора подвести итоги. Новая философія возникла какъ реакція противъ средневѣковаго реализма и необузданнаго раціонализма. Въ противоположность раціональному, выводившему дѣйствительность изъ понятій и идей, бытіе изъ мышленія, новая философія въ лицѣ Бэкона, Гоббса и проч. обратилась къ самой дѣйствительности, къ объективному міру, видя источникъ познанія въ чувствахъ, источникъ всѣхъ нашихъ идей и понятій въ конечномъ счетѣ въ объективной дѣйствительности. Сенсуалистическая теорія познанія покоится у этихъ мыслителей на матеріалистическомъ фундаментѣ. Но уже у Локка внѣшній міръ отрывается отъ сознанія, предметъ воспріятія отъ воспріятія предмета. Беркли и Юмъ разсматриваютъ уже первичныя качества вещей, на-

*) Даже Риккертъ вынужденъ замѣтить, что «мнимые позитивисты и сторонники философіи чистаго опыта становятся на точку зрѣнія спиритуалистической метафизики, поскольку сводятъ все бытіе къ психическому.» (Rickert“. Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlicheu Begriffsbililдung, s. 178).

ряду съ вторичными, какъ состоянія сознанія. Они совершенно отрицаютъ существованіе внѣшняго міра, отрываютъ содержаніе сознанія отъ его причины и переходятъ къ чистому сенсуализму. Но отрицая внѣшній міръ, они фактически переносятъ содержаніе міра въ сознаніе, объявляя это содержаніе неотдѣлимымъ отъ сознанія.

Этимъ устанавливается взаимная зависимость субъекта и объекта. Нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ природы или „бытія вообще“ безъ „сознанія вообще“—вотъ формула коррелятивизма. Бытіе по самому существу своему не можетъ быть причиной сознанія или мышленія, такъ какъ оно дано вмѣстѣ и одновременно съ сознаніемъ. Они взаимно связаны. Ученіе о зависимости объектовъ, какъ явленій, отъ сознанія дало поводъ Канту поставить міръ представленій надъ міромъ воспріятій. Существуютъ апріорныя функціи, составляющія, такъ наз., трансцендентальное сознаніе, которымъ опредѣляется міръ явленій. Дальнѣйшее развитіе нѣмецкаго идеализма повело къ возстановленію діалектики и раціонализма. Гегелевская философія, представляющая послѣднее звено этой цѣпи, принимаетъ слѣдующій видъ: Духъ причина міра. Разъ субъектъ, какъ мы видѣли, былъ поставленъ надъ объектомъ, разъ объектъ былъ объявленъ (Беркли, Юмъ, затѣмъ Кантъ, Фихте) чѣмъ то неотдѣлимымъ отъ субъекта, то въ конечномъ счетѣ духъ долженъ былъ оказаться деміургомъ дѣйствительности. Идея, учитъ Гегель, по самому существу своему есть процессъ. Первая ступень ея—это чистое логическое бытіе, затѣмъ это логическое бытіе переходитъ въ свое инобытіе („Anderssein“)—въ природу. На третьей стадіи идея въ видѣ духа возвращается изъ этого инобытія къ самому себѣ. Такимъ образомъ, чистое логическое бытіе, абстрактная идея создаетъ дѣйствительность. Матеріализмъ въ лицѣ Фейербаха и Маркса снова призванъ былъ повести борьбу противъ идеализма, разумѣется, на почвѣ всѣхъ положительныхъ пріобрѣтеній всего предыду-

щаго періода. Такимъ образомъ возникаетъ діалектическій матеріализмъ. Дѣйствительность, учитъ онъ, есть діалектическій процессъ, въ основаніи котораго лежитъ матеріальный субстратъ. Не идея создаетъ природу, а, наоборотъ, природа опредѣляетъ идею.

Противъ матеріализма ведетъ въ настоящее время борьбу неоюмизмъ. Неоюмисты зовутъ насъ назадъ къ Юму и Берклею. Мы видѣли недостатки этого ученія. Подобно Берклею и Юму, и наши современные феноменалисты утверждаютъ зависимость и неотдѣлимость объекта отъ субъекта, бытія отъ мышленія*)(„эмпиріокритическая принципіальная координація“ Авенаріуса, точка зрѣнія коррелятивизма и проч.). Но ученіе это, какъ мы видѣли, способно лишь завести въ тупой переулокъ субъективизма и солипцизма и означаетъ шагъ назадъ въ сравненіи съ діалектическимъ матеріализмомъ.

---

*) Ученіе о принципіальной зависимости и неотдѣлимости объекта отъ субъекта, „бытія вообще“ отъ „сознанія вообще“ ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть сочетаемо съ доктриной историческаго матеріализма...

Глава IX.

Махизмъ и марксизмъ.

Вопросъ объ отношеніи нашихъ мыслей къ окружающему насъ внѣшнему міру является однимъ изъ самыхъ важныхъ вопросовъ всякой философіи и всякой научной теоріи. Приступая къ изслѣдованію общественныхъ явленій, Марксъ и Энгельсъ поставили себѣ этотъ основной вопросъ философіи, такъ какъ они сознавали, что отъ правильнаго рѣшенія его въ значительной степени зависитъ цѣнность всякаго научнаго изслѣдованія. Переходъ Маркса и Энгельса отъ идеалистическаго пониманія вопроса объ отношеніи мышленія къ бытію—къ матеріалистическому и далъ этимъ мыслителямъ возможность совершить революцію въ общественой наукѣ. Логическія предпосылки, легшія въ основу ихъ міросозерцанія, могутъ быть кратко формулированы въ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) Реальна одна лишь природа. 2) Природа существуетъ независимо отъ субъекта. 3) Субъектъ составляетъ часть той-же природы. 4) Всякое познаніе возникаетъ изъ опыта, т. е. изъ воспріятій, получаемыхъ субъектомъ отъ внѣшняго міра. 5) Внѣшнимъ міромъ, бытіемъ опредѣляется, стало-быть, наше сознаніе. 6) Разъ дѣйствительность есть единственный предметъ познанія, то наше знаніе истинно объективно лишь постольку, поскольку оно согласуется съ дѣйствительностью, съ бытіемъ.

Таковы тѣ основныя философскія или теоретико-познавательныя положенія, на которыхъ покоится научный соціализмъ, ставшій неприступной твердыней для гг. критиковъ отчасти

потому, что онъ имѣетъ своимъ основаніемъ именно матеріалистическую теорію познанія.

Наши махообразные марксисты, однако, недовольны философіей Маркса и стремятся подвести подъ марксизмъ новый философскій фундаментъ. Посмотримъ-же, что они даютъ намъ взамѣнъ, каковъ ихъ „эквивалентъ“. Мы не задаемся цѣлью исчерпать въ настоящей главѣ этотъ вопросъ во всей его полнотѣ. Наша задача сводится лишь къ тому, чтобы показать, что махизмъ ведетъ къ абсолютному идеализму и скептицизму. Съ другой-же стороны, мы желаемъ хоть вскользъ указать на тѣ объективныя общественныя условія, которыми отчасти объясняется увлеченіе русской интеллигенціи философіей Маха.

Для „неиспорченнаго“ философіей человѣка міръ существуетъ независимо отъ него такъ, какъ онъ его переживаетъ или воспринимаетъ. „Здравый“ человѣческій разсудокъ, наивный реалистъ разсматриваетъ цвѣта, звуки, запахи, какъ реальности, существующія внѣ и независимо отъ его сознанія. Этой точки зрѣнія придерживаются всѣ люди въ житейской практикѣ. Научное изслѣдованіе, однако, убѣждаетъ насъ въ томъ, что этотъ абсолютный реализмъ не выдерживаетъ критики. Уже Демокритъ въ древности, Галилей, Декартъ, Гоббсъ, Локкъ въ новое время учили, что чувственныя качества цвѣта, звука, вкуса, запаха и т. п. не могутъ считаться отраженіями вещей, какъ думаетъ наивный реалистъ. Качества эти не копіи, не адэкватные снимки съ реально-существующаго внѣ насъ тѣлеснаго міра, а результатъ воздѣйствія тѣлъ на наши чувства.

Такимъ образомъ, научно-философская мысль пришла къ слѣдующему заключенію: существуютъ представленія, являющіяся отраженіями самихъ предметовъ, и такія, которыя отражаютъ лишь отношенія между предметами. Абсолютный реализмъ былъ вытѣсненъ матеріалистическимъ реализмомъ, который, однако, не удовлетворяетъ идеалистовъ, стремящихся къ „возстановленію естественнаго понятія

о мірѣ“ наивнаго реалиста. Но это возвращеніе къ наивному абсолютному реализму фактически знаменуетъ переходъ къ абсолютному идеализму, ибо, если первый полагаетъ, что все существуетъ внѣ и независимо отъ субъекта, то второй учитъ, что все существуетъ только въ субъектѣ. Міръ таковъ, какъ мы его переживаемъ—въ этомъ абсолютный идеализмъ сходится съ абсолютнымъ наивнымъ реализмомъ. Но въ отличіе отъ послѣдняго первый, т. е. абсолютный идеализмъ полагаетъ, что этотъ міръ не существуетъ внѣ нашего сознанія, какъ абсолютная дѣйствительность. Цвѣта, разсуждаютъ махисты, суть таковы, какъ мы ихъ переживаемъ; они возникаютъ въ результатѣ раздраженія глаза, но именно потому, что они возникаютъ въ нашемъ глазу, они не представляютъ чего-либо внѣ насъ находящагося. Стало-быть, цвѣта существуютъ лишь постольку, поскольку существуетъ глазъ. Тоже самое относится не только къ качествамъ: цвѣту, запаху, звуку и проч., но и къ движенію, фигурѣ, протяженности, непроницаемости и т. п. Все существуетъ только въ нашей головѣ, внѣ которой ничего реальнаго нѣтъ. Въ нашей же головѣ вещи существуютъ такъ, какъ онѣ намъ являются, какъ онѣ нами переживаются. Совершенно невѣроятно и невозможно, говорятъ махисты, чтобы внѣ насъ существовала какая-то субстанція, матерія. Во всякомъ случаѣ наши представленія никакого отношенія къ матеріальной субстанціи, къ внѣшнему міру не имѣютъ. Міръ есть не болѣе, какъ „фактъ“ непосредственнаго сознанія. Содержаніемъ этого міра является совокупность зрительныхъ, осязательныхъ, вкусовыхъ и проч. ощущеній или воспріятій, на почвѣ которыхъ возникаютъ представленія. Первичнымъ является для махиста, стало быть, не природа, не внѣшній матеріальный міръ, какъ у Маркса и Энгельса, а сумма воспріятій, данныхъ первоначально нашему сознанію и несводимыхъ ни на что другое. Если Марксъ и Энгельсъ придерживаются той точки зрѣнія, что реальна одна лишь природа, одна лишь

объективная дѣйствительность (см. первое положеніе), то съ точки зрѣнія махизма дѣйствительно реальнымъ слѣдуетъ считать міръ психическій. Физическое и психическое, объектъ и субъектъ, міръ и я, обнимаются, по ученію Маха, одной высшей категоріей—понятіемъ ощущенія, т. е. міромъ психическимъ, такъ какъ ощущенія намъ даны непосредственно, и психическій міръ представляетъ для насъ самое достовѣрное. Въ существованіи моихъ переживаній я сомнѣваться не могу, между тѣмъ какъ бытіе внѣшняго міра можетъ подлежать сомнѣнію. Болѣе того. О такомъ реальномъ, независимо отъ насъ существующемъ мірѣ мы не только ничего не знаемъ, но и знать не можемъ. Субъектъ всегда имѣетъ дѣло только съ содержаніемъ своего сознанія, за предѣлы котораго онъ выйти не можетъ. Мы мыслимъ міръ посредствомъ нашихъ мыслей,—стало быть, знаемъ только свои собственныя субъективныя представленія, эти субъективныя представленія и составляютъ тотъ матеріалъ, изъ котораго мы создаемъ міръ.

Передо мною стоитъ лампа. Я воспринимаю ее—это значитъ: я ее вижу, т. е. получаю зрительныя ощущенія; я ее осязаю, т. е. получаю осязательныя ощущенія и т. д. Но ощущенія эти существуютъ лишь во мнѣ. Слѣдовательно, заключаетъ махистъ, лампа не существуетъ независимо отъ меня, какъ реальная вещь, а имѣетъ бытіе только въ моей головѣ, въ моемъ сознаніи. Она существуетъ лишь какъ психическій фактъ. Такимъ образомъ, вещи растворяются безъ остатка въ психическихъ элементахъ; матерія разлагается на цвѣта, ощущенія; весь объективный міръ переносится въ сознаніе и теряетъ свое самостоятельное бытіе. Ничто не существуетъ внѣ насъ, но все мыслится нами такъ, будто оно существуетъ независимо отъ нашего сознанія.

Исходя изъ того сенсуалистическаго положенія, что познаніе міра возможно лишь посредствомъ чувствъ, доставляю-

щихъ намъ ощущенія, на почвѣ которыхъ, въ свою очередь, возникаютъ представленія и понятія, Махъ приходитъ къ тому нелѣпому заключенію, что чувственныя ощущенія, а съ ними и представленія, и являются непосредственно существующими внѣшними предметами, самой дѣйствительностью. Предметъ воспріятія отожествляется, стало быть, съ воспріятіемъ предмета. Матеріалистъ также видитъ источникъ познанія въ чувствахъ, но онъ признаетъ существованіе внѣшняго міра, дѣйствующаго на наши чувства и вызывающаго въ насъ представленія. Отрицаніе же сенсуалистомъ Махомъ наличности матеріальнаго міра неизбѣжно ведетъ къ устраненію критерія объективности и истинности представленій —съ одной стороны, и къ провозглашенію представленія единственной подлинной реальностью—съ другой. Еще Юмъ—этотъ отецъ современныхъ феноменалистовъ—училъ, что „всякій предметъ, который является объектомъ сознанія, необходимо долженъ существовать". Но съ устраненіемъ матеріальнаго міра остаются одни лишь представленія, носителемъ которыхъ является сознаніе, духъ, субъектъ. Это даетъ Маху право сказать, что міръ есть совокупность моихъ представленій и существуетъ въ моей головѣ. Не бытіемъ опредѣляется сознаніе, а сознаніемъ опредѣляется бытіе, такъ какъ, по мнѣнію Маха, мы конструируемъ дѣйствительность изъ ощущеній, являющихся первичными элементами всякаго бытія и всякаго мышленія.

Физическое и психическое, бытіе и мышленіе, не представляютъ, говоритъ Махъ, чего-то специфически отличнаго другъ отъ друга. Нѣтъ противоположности между міромъ и нашимъ „я", между вещами и ощущеніями, такъ какъ эти два ряда составляютъ комплексы однородныхъ ощущеній. Отрицаніе матеріи и перенесеніе всего объективнаго міра въ сферу сознанія, психическаго даютъ возможность разсматривать бытіе и мышленіе, какъ разноцѣнные психическіе элементы и установить между ними полное тожество. Никакого дуализма

между бытіемъ и мышленіемъ, между объектомъ и субъектомъ, думаетъ Махъ, не существуетъ. Какъ былъ-бы возможенъ переходъ отъ матеріальнаго міра внѣ насъ къ психическому міру внутри насъ? Внѣшніе предметы извѣстны намъ лишь по тѣмъ воспріятіямъ или ощущеніямъ, которыя мы имѣемъ въ нашемъ сознаніи. Но въ этихъ воспріятіяхъ нѣтъ никакого намека на то, что должно лежать за предѣлами воспріятій, внѣ сознанія, и что должно быть качественно отлично отъ воспріятій и представленій. Весь міръ, какъ внѣшній, такъ и внутренній, говоритъ Махъ, состоитъ изъ равноцѣнныхъ элементовъ. И въ отношеніи этихъ элементовъ физическое и психическое тожественны.

Вещи не могутъ быть разсматриваемы отдѣльно и независимо отъ нашего сознанія. Ибо свойства, приписываемыя нами объекту, суть-тѣ же ощущенія нашего „я“. Субъектъ и объектъ неразрывно связаны между собою. Разсматривать вещи и сознаніе изолированно—значитъ впадать въ дуализмъ, между тѣмъ какъ вещи существуютъ лишь одинъ разъ, а именно: какъ ощущеніе или представленіе моего сознанія. Можно говорить только о двухъ способахъ изслѣдованія, но не о двухъ принципіально отличныхъ мірахъ. «Матерія» изслѣдованія одна и та-же, такъ какъ мы всегда имѣемъ дѣло съ однородными элементами—съ ощущеніями. Цвѣтъ—физическій объектъ, поскольку мы разсматриваемъ его въ связи и зависимости отъ другихъ элементовъ цвѣта, звука и проч. Цвѣтъ—психическій объектъ, поскольку мы разсматриваемъ его въ зависимости отъ сѣтчатой оболочки глаза. Но въ томъ и другомъ случаѣ мы въ конечномъ счетѣ имѣемъ дѣло съ однородными и одинаковыми элементами—ощущеніями, которыя независимо отъ сознанія, внѣ нашего духа, не существуютъ.

Въ мірѣ нѣтъ ни вещей, ни субъектовъ; дѣйствительно реальны не тѣла, учитъ Махъ, а элементы, т. е. опредѣленная группа ощущеній. Бытіе, объектъ состоитъ

изъ тѣхъ-же психическихъ элементовъ, что и мышленіе, наше „я“. Бытіе есть предметъ психическаго переживанія, и въ немъ нѣтъ ничего такого, что гарантировало-бы его реальность, т. е. самостоятельное существованіе внѣ нашей психики. Бытіе и мышленіе—равноцѣнныя переживанія субъекта. Такимъ образомъ, всякое представленіе, которое является объектомъ сознанія, необходимо должно существовать, т. е. имѣть объективное значеніе. А это ведетъ къ признанію зависимости бытія отъ мышленія. Наше я создаетъ изъ суммы или группъ ощущеній вещи, представляющія въ виду этого лишь мысленные символы комплексовъ ощущеній. Вещи не существуютъ внѣ насъ, а составляютъ продуктъ дѣятельности субъекта, объединяющаго сумму ощущеній въ одно абстрактное понятіе вещи, въ единство, которое нами только мыслится, но которое не существуетъ внѣ сознанія. Въ цѣляхъ практическихъ, въ цѣляхъ экономіи силъ мы обозначаемъ опредѣленную, относительно устойчивую группу воспріятій извѣстнымъ символомъ и называемъ ее вещью. Вмѣсто того, чтобы описать всю совокупность ощущеній, составляющихъ данную вещь, мы обозначаемъ эти многообразныя ощущенія однимъ сокращеннымъ символомъ: „вещь“, „тѣло“, лампа, бумага и т. д. Тоже самое относится и къ группѣ переживаній, чувствъ, аффектовъ, составляющихъ человѣческое „я“. Такова точка зрѣнія Маха.

II.

Прежде всего, необходимо замѣтить, что и съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма цвѣтъ, звукъ и т. д. возникаютъ изъ взаимоотношенія субъекта и объекта. Эти качества существуютъ не дважды, а лишь однажды, такъ что матеріалистъ въ отношеніи этого пункта ни въ какомъ дуализмѣ не повиненъ. Матеріалистъ прекрасно знаетъ, что независимо отъ его глаза, напр., бѣлаго или краснаго цвѣта не существуетъ. Но зато онъ также твердо знаетъ, что внѣ его су-

ществуетъ предметъ, вызывающій въ насъ тѣ или иныя ощущенія. Махъ впадаетъ въ грубое логическое противорѣчіе, когда онъ, съ одной стороны, учитъ, что элементы или ощущенія возникаютъ изъ взаимоотношенія (aus der Relation) субъекта и объекта, а, съ другой, заявляетъ, что „внѣ связи этихъ элементовъ или ощущеній объектъ не существуетъ". Ощущеніе зеленаго цвѣта, говоритъ Махъ, возникаетъ въ результатѣ столкновенія „листа" съ нашимъ „я". Какъ-же, спрашивается, возможно, чтобы объектъ „листъ",—который вѣдь есть только содержаніе моего сознанія и состоитъ изъ совокупности ощущеній,—могъ входить одновременно въ качествѣ конститутивнаго момента въ процессъ образованія элементовъ или ощущеній?

«Дуализмъ», въ которомъ махисты и эмпиріомонистъ Богдановъ упрекаютъ матеріалистовъ, въ сущности далеко не чуждъ этимъ идеалистамъ, ибо внѣшній міръ не устраняется отъ того, что мы вмѣсто этого термина будемъ употреблять слово „среда", какъ это дѣлаютъ Махъ и его послѣдователи. Утвержденіе, будто Махъ и Авенаріусъ преодолѣли противоположность между объектомъ и субъектомъ, дуализмъ міра и сознанія, основано лишь на недоразумѣніи. Въ самомъ дѣлѣ что такое эта „среда"? Если она существуетъ независимо отъ нашего я, если она составляетъ объективное условіе, которое на ряду съ субъектомъ опредѣляетъ характеръ ощущеній, то очевидно, что «среда» есть другое слово для обозначенія понятія внѣшняго міра, имѣющаго бытіе внѣ насъ. Но бытіе, внѣшній міръ, природа разрѣшаются, по ученію Маха, безъ остатка въ совокупность психическихъ элементовъ и независимо отъ человѣческаго сознанія не существуетъ, такъ какъ „внѣ связи ощущеній или элементовъ тѣло есть ничто",—слѣдовательно, безсмысленно говорить о томъ, что эти же элементы или ощущенія возникаютъ изъ взаимоотношенія «среды» и субъекта. Объектъ есть первичное данное субъекта, непосредственное содержаніе сознанія, которое не

можетъ быть сводимо ни на что другое, но вмѣстѣ съ тѣмъ зависитъ отъ какихъ-то объективныхъ условій, очевидно, независящихъ отъ субъекта. Одно изъ двухъ: или предметъ, тѣло, вещь есть ничто внѣ связи ощущеній или элементовъ,—а таково мнѣніе Маха—тогда приходится сказать, что реаленъ одинъ лишь психическій міръ, что міръ этотъ есть не что иное, какъ мое представленіе, тогда дуализмъ міра и я дѣйствительно устраненъ, но это устраненіе куплено весьма дорогой цѣною, такъ какъ въ этомъ случаѣ мы приходимъ къ субъективному идеализму, къ абсолютному иллюзіонизму. Весь міръ, всѣ люди—одни лишь призраки; одно только мое „я“ есть истинная, подлинная реальность. Или же мы признаемъ, что существуютъ другіе люди, что міръ существуетъ независимо отъ моего я, что есть какая-то „среда“, которая можетъ быть мыслима внѣ связи и зависимости отъ моего сознанія, что эта среда находится въ извѣстномъ отношеніи къ субъекту, тогда дуализмъ міра и я возстановленъ снова, т. е. сдѣлано допущеніе, что по ту сторону сознанія существуетъ реальный міръ который противостоитъ субъекту. Назовемъ-ли мы этотъ объективный міръ «средой» или какъ-нибудь иначе—отъ этого дѣло нисколько не измѣнится, и міръ не перестанетъ существовать.

Что представляютъ собою «элементы» Маха? Тѣло, матерія, говоритъ Махъ, внѣ связи этихъ элементовъ—ощущеній—не существуютъ. Наше сознаніе, наше „я“ есть также комплексъ ощущеній. Это значитъ, что элементы по ту сторону сознанія бытія не имѣютъ и имѣть не могутъ, такъ какъ ощущенія имѣютъ мѣсто только въ субъектѣ. Но, съ другой стороны, элементы и въ сознаніи не могутъ существовать, такъ какъ само я, въ свою очередь, составляетъ комплексъ ощущеній, связь элементовъ. Кромѣ того, элементы являются результатомъ отношенія между объектомъ и субъектомъ. Гдѣ же въ такомъ случаѣ эти элементы находятся? Между

субъектомъ и объектомъ? Что это за „страна“ такая, что это за третій міръ, который не можетъ существовать ни внѣ меня, ни внутри меня? Внѣ меня онъ не можетъ существовать потому, что въ такомъ случаѣ необходимо было бы признать, что міръ тожественный съ совокупностью элементовъ существуетъ внѣ этихъ элементовъ. Но онъ не можетъ существовать и только во мнѣ, ибо элементы, составляющіе этотъ міръ, являются продуктомъ взаимоотношенія „среды“ и субъекта.

Понятіе „среды“ пріобрѣтаетъ какой-то мистическій характеръ. То она дѣйствуетъ на субъектъ,—ибо что другое можетъ означать утвержденіе махистовъ, что „среда“ стоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ субъекту? То эта „среда“, какъ и всякое тѣло, есть ничто внѣ субъекта. „Среда“ составляетъ одинъ изъ членовъ отношенія: „среда“—я, „объектъ—субъектъ“ и вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ продуктъ второго члена отношенія—субъекта. Если „среда“ есть ничто, то какъ же она можетъ стоять въ какомъ-бы то ни было отношеніи къ субъекту? Если же она стоитъ въ опредѣленномъ отношеніи къ субъекту, значитъ она составляетъ нѣчто, реальность...

Но вѣдь мыслить „среду“ или объективный міръ внѣ отношенія къ „я“ невозможно, настаиваютъ махисты, слѣдовательно, міръ есть переживаніе субъекта и только переживаніе субъекта, чѣмъ и утверждается „субъективность“ среды, міра *). Это очевидная нелѣпость. Что наша мысль есть наше психическое переживаніе—это понятно само собою. Но развѣ изъ того, что наша мысль о мірѣ не существуетъ внѣ насъ, а внутри насъ, слѣдуетъ, что и міръ, предметъ, обозначаемый

*) По непослѣдовательности, единомышленникъ Маха, Авенаріусъ допускаетъ возможность мыслить среду, объектъ (das Gegenglied) внѣ отношенія къ „я“, т. е. признаетъ косвенно существованіе внѣшняго міра, „вещей въ себѣ“.

нашей мыслью, также существуетъ только въ насъ? Согласитесь, что мыслить чужую собственность отнюдь не значитъ еще владѣть ею. Мысль о чужой собственности принадлежитъ мнѣ, но предметъ мысли — собственность— существуетъ независимо отъ моей мысли и принадлежитъ не мнѣ. Все, что находится въ предѣлахъ моего сознанія, не можетъ быть переживаемо какъ нѣчто отличное отъ него. Но въ сферѣ моего сознанія существуютъ только воспріятія, представленія, между тѣмъ какъ предметъ воспріятій и представленій и качественно отличенъ отъ этого содержанія сознанія и находится внѣ послѣдняго, составляя причину нашихъ переживаній.

Отрицая внѣшній міръ, махизмъ не въ состояніи объяснить, откуда собственно берется содержаніе сознанія; очевидно, что наши воспріятія и ощущенія созданы изъ ничего, если не захотѣть апеллировать къ Богу, какъ къ послѣднему источнику всего сущаго, какъ это сдѣлалъ епископъ Беркли. Отрицаніе внѣшняго міра ведетъ,—какъ уже сказано,—къ устраненію всякаго критерія объективности и истинности познанія. Объективное и для всѣхъ обязательное познаніе возможно лишь тамъ, гдѣ въ основѣ различныхъ переживаній субъектовъ лежитъ одна объективная дѣйствительность. Для матеріалиста „человѣческія понятія суть снимки съ дѣйствительныхъ вещей“ (Энгельсъ), а потому онъ и считаетъ истиннымъ лишь то, что соотвѣтствуетъ этимъ дѣйствительнымъ вещамъ. Но откуда взять критерій истиннаго и объективнаго Маху, который считаетъ единственно реальнымъ міръ психическій, міръ представленій и воспріятій? Какъ возможно обязательное для всѣхъ людей познаніе тамъ, гдѣ утверждается неравенство человѣческихъ „я“, гдѣ нѣтъ единаго предмета въ качествѣ посредника между различными сознаніями? Какъ, наконецъ, возможно сравненіе переживаній различныхъ людей при отсутствіи объективнаго міра? Вѣдь проникнуть въ сознаніе другого человѣка мы не можемъ; чужія переживанія намъ абсолютно недоступны; мнѣ дано

только мое переживаніе, которое не можетъ быть ни истиннымъ, ни ложнымъ, ибо воспріятія вполнѣ соотвѣтствуютъ воспріятіямъ, т. е. тожественны съ самими собою. Познаніе дѣйствительности исчерпывается всецѣло переживаніемъ ея и не имѣетъ никакого отношенія къ вещамъ. Объекты суть въ дѣйствительности таковы, какъ они мнѣ „являются“ и какъ они мною переживаются, а потому нормой объективнаго и реальнаго, мѣрой всѣхъ вещей является мое „я“. Такимъ образомъ, всякая объективная достовѣрность устраняется и отрицается; остается одно лишь субъективное убѣжденіе: обязательное для одного субъекта еще вовсе не обязательно для другого.

Міръ переживаній не знаетъ противоположности между истиной и заблужденіемъ, такъ какъ всѣ переживанія намъ одинаково непосредственно даны и потому самому равноцѣнны. Истина и заблужденіе, говоритъ Махъ, имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ — психику. Полезность опредѣленныхъ переживаній рѣшаетъ вопросъ объ ихъ истинности. Таковъ біологическій критерій истиннаго. Но развѣ заблужденія и ложь кое-кому не полезны? Развѣ современные буржуазные ученые не склонны фальсифицировать науку въ пользу того класса, интересы котораго имъ близки? И развѣ имаманентная философія, разновидностью которой является и ученіе Маха, не оказывается весьма „полезнымъ“ оружіемъ въ борьбѣ съ историческимъ матеріализмомъ?

III.

Основное положеніе историческаго матеріализма какъ извѣстно, гласитъ: не сознаніе людей опредѣляетъ ихъ бытіе, а, наоборотъ, ихъ общественное бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе. Историческій матеріализмъ покоится на философскомъ или діалектическомъ матеріализмѣ, для котораго, какъ мы видѣли выше, „дѣйствительна одна только природа“ (Энгельсъ) и для котораго „человѣческія понятія суть снимки съ дѣйствитель-

ныхъ вещей". Матеріалистической теоріи познанія, формулированной нами въ началѣ статьи въ шести общихъ положеніяхъ, противоставляется изложенная нами идеалистическая точка зрѣнія, по которой дѣйствительно реаленъ міръ психическій, т. е. міръ представленій, и по которой независимо отъ субъекта міра не существуетъ, такъ что природа, бытіе, объектъ есть продуктъ сознанія. Если стать на эту идеалистическую точку зрѣнія, то историческій матеріализмъ теряетъ всякій смыслъ. Этого, однако, не понимаютъ тѣ марксисты, которые въ философіи Маха находятъ новое откровеніе, призванное якобы „обновить" и критически обосновать марксизмъ. Но чего не понимаютъ эти махообразные марксисты, то очень хорошо понимаютъ буржуазные ученые и философы, которые „корень зла" марксизма и историческаго матеріализма усматриваютъ именно въ признаніи діалектическимъ матеріализмомъ внѣшняго міра, дѣйствительности, природы. Такова, напр., аргументація послѣдователя имманентной философіи Маршнера. Въ своей работѣ „Теоретико-познавательныя основы историческаго матеріализма", онъ силится „доказать" несостоятельность понятія внѣшняго міра именно въ цѣляхъ преодолѣнія историческаго матеріализма, прекрасно понимая связь послѣдняго съ діалектическимъ матеріализмомъ. Чтобы разрушить историческій матеріализмъ, необходимо, по его мнѣнію, предварительно опровергнуть философскій матеріализмъ. „Внѣшнее бытіе, эта трансцендентная, сама себя уничтожающая безсмыслица, говоритъ Маршнеръ, представляетъ собственно корень зла въ марксовомъ пониманіи историческаго" *).

Мы могли бы привести еще множество примѣровъ для ил-

*) Вотъ подлинныя слова Маршнера: Das ausserhalb des Bewusstseins angesezte Sein dieser transcendente, sich selbst vernichtende Ungedanke ist die eigentliche Wurzel des Uebels an dem die Marx'sche Ansicht des geschicht lichen krankt. (Курсивъ нашъ).

люстраціи той мысли, что имманентная философія является въ настоящее время въ западной Европѣ тѣмъ оружіемъ, при помощи котораго буржуазные мыслители надѣются „сразить“ именно историческій матеріализмъ, что эта идеалистическая и субъективная философія играетъ реакціонную роль, поскольку она подрываетъ вѣру въ науку и отрицаетъ возможность познанія объективной дѣйствительности тогда, когда эта объективная дѣйствительность является источникомъ непоколебимой вѣры пролетаріата въ неизбѣжность крушенія стараго и наступленія новаго общественнаго строя.

Любопытно, что наши махисты аргументируютъ точно такъ же, какъ и Маршнеръ, но по непослѣдовательности не дѣлаютъ тѣхъ выводовъ, которые логически слѣдуютъ изъ основныхъ положеній ихъ философіи. Когда Максъ Адлеръ *) пишетъ объ историческомъ матеріализмѣ, то онъ, какъ махистъ, вынужденъ встать на точку зрѣнія Маршнера и объявить, что матеріальное и идеальное, лежатъ въ одной и той же сферѣ — въ психикѣ, что матеріальное не представляетъ чего-то вещественнаго, а есть нѣчто человѣческое и, какъ таковое, необходимо нѣчто духовное. Духовное, сознаніе является съ точки зрѣнія имманентной философіи, а стало быть, и махизма, тѣмъ первичнымъ, изъ котораго конструируется дѣйствительность, создается бытіе. Въ примѣненіи къ историческому процессу это означаетъ, что духъ творитъ общественное бытіе, что послѣднее опредѣляется сознаніемъ. И этотъ историческій идеализмъ или психизмъ выдается за историческій матеріализмъ Маркса-Энгельса! Зависимость объекта отъ субъекта, міра отъ я, бытія отъ сознанія — вотъ та основа, на которой зиждется имманентная философія, долженствующая стать, по мысли махообразныхъ марксистовъ, фундаментомъ научнаго соціализма.

Отрицая внѣшній міръ и устраняя, стало быть, этимъ са-

*) См. его кн. Marxistische Probleme, Stuttgart 1913.

мымъ всякій объективный критерій познанія, Махъ вынужденъ признать всякое содержаніе мышленія истиннымъ. И такъ какъ наше познаніе, за отсутствіемъ внѣшняго міра, относится не къ вещамъ, а къ нашимъ собственнымъ представленіямъ, то міръ таковъ, какъ я „субъективно“ его себѣ „представляю“ во всякій данный моментъ. Разъ всякое содержаніе сознанія истинно, и разъ мое „я“ является нормой истиннаго, то ясно, что всякое заблужденіе, всякій предразсудокъ долженъ быть признанъ объективной истиной, когда этотъ предразсудокъ и это заблужденіе оказываются кому нибудь полезными, способствуютъ, скажемъ, сохраненію существующаго общественнаго строя. Объективныя же истины могутъ быть объявлены предразсудками, разъ онѣ вредятъ интересамъ господствующихъ классовъ. Буржуазія вынуждена обратиться къ субъективизму, теоретическому нигилизму и индивидуализму въ цѣляхъ борьбы противъ объективизма познанія, составляющаго основу и фундаментъ научнаго соціализма и противъ практическихъ требованій пролетаріата. Субъективная философія, по которой истинно лишь то, что мнѣ выгодно или полезно, способна оправдать всѣ мерзости существующаго, провозгласить разумность дѣйствительности, чтобы еще болѣе затруднить пролетаріату его отчаянную борьбу за дѣйствительно разумное, т. е. за новый общественный строй.

Резюмируя сказанное, мы приходимъ къ слѣдующему выводу: 1. Съ точки зрѣнія махизма реаленъ только міръ психическій, міръ представленій. 2. Природа, бытіе, тожественное съ міромъ представленій, независимо отъ субъекта не существуетъ. 3. Такъ какъ міръ есть мое представленіе, то природа, бытіе, объектъ, составляетъ часть субъекта, существуетъ только въ человѣческомъ духѣ. 4. Всякое познаніе сводится къ констатированію наличнаго содержанія сознанія—воспріятій или представленій. 5. Такъ какъ субъектъ или сознаніе составляетъ логическую предпосылку бытія

міра, то отсюда слѣдуетъ, что бытіе опредѣляется сознаніемъ. 6. Разъ, далѣе, дѣйствительность тожественна съ психическимъ міромъ, и предметомъ познанія являются наши представленія, не относящіяся къ вещамъ, къ объективному міру, то нормой истиннаго является мое „я“. Махизмъ— это міровоззрѣніе безъ міра.

Махъ и Авенаріусъ возобновили философію Юма; философія Юма, въ свою очередь, означала въ свое время возрожденіе ученія софиста Протагора. Здѣсь не мѣсто распространяться о соціально-политическихъ условіяхъ, опредѣлившихъ міровоззрѣніе софистовъ въ древней Греціи и ученіе Юма въ восемнадцатомъ столѣтіи. Несомнѣнно, что какъ ученіе софистовъ, такъ и ученіе Юма являлись выраженіемъ страстнаго стремленія личности къ индивидуальной свободѣ и представляли въ свое время прогрессивное явленіе. Взбунтовавшаяся личность (субъектъ) выступала съ протестомъ противъ исторически сложившагося общественнаго порядка (объекта), противъ всѣхъ объективныхъ нормъ. Таково также культурно-историческое значеніе скептицизма Декарта въ эпоху зарожденія капитализма и отрицанія феодализма. Въ его ученіи уже сильно чувствуется индивидуализмъ нарождающагося буржуазнаго общества. Испугавшись, однако, своего индивидуалистическаго радикализма, Декартъ поспѣшилъ подчинить буржуазную личность Богу, т. е. вступилъ въ компромиссъ съ старыми общественными силами.

Но, что было прогрессивнымъ явленіемъ на зарѣ капиталистической эпохи, то становится реакціоннымъ, когда надвигается гибель этого капиталистическаго строя. Процессъ разложенія буржуазнаго общества характеризуется бѣгствомъ отъ нелестной для „хозяевъ жизни“ дѣйствительности, въ лоно субъективизма, идеализма, романтизма и т. п. съ цѣлью оправдать свое собственное „бытіе“ и отвлечь вниманіе пролетаріата отъ неприглядной дѣйствительности, которую онъ собирается

революціонно преобразовать. Такъ, трезвому реализму, научному объективизму и діалектическому матеріализму, составляющимъ основу научнаго соціализма, противопоставляется западно-европейской буржуазной мыслью философія субъективизма, иллюзіонизма и нигилизма.

ГЛАВА X.

Діалектическій матеріализмъ и эмпиріосимволизмъ [1] [2].

Современная антиматеріалистическая философская литература нѣкоего философскаго направленія въ „марксизмѣ“ носитъ на себѣ, по крайней мѣрѣ, у насъ въ Россіи печать философскаго заговора. Какъ бы согласно особому уговору всѣ критики матеріализма съ нѣкоторыхъ поръ тянутъ одну и ту же пѣснь съ однимъ и тѣмъ же монотоннымъ припѣвомъ: одно дѣло матеріализмъ Маркса и Энгельса, другое дѣло матеріализмъ Плеханова - Бельтова. Матеріализмъ Маркса и Энгельса эмпиричень и реалистиченъ; матеріализмъ Плеханова-Бельтова метафизиченъ и... идеалистиченъ и, стало быть, радикально отличенъ отъ матеріализма основателей марксизма.

П. Юшкевичъ, какъ человѣкъ „передовой“, не отстаетъ, разумѣется отъ своихъ товарищей и употребляетъ тѣ же пріемы „изслѣдованія“. Махисты валятъ съ больной головы на здоровую. Ихъ обвиняютъ, какъ извѣстно, въ идеализмѣ и „отступничествѣ“ отъ марксизма; и вотъ имъ ничего другого не остается, какъ, подобно ловкому вору, кидающемуся впередъ съ криками: „лови его!“ и тѣмъ отвлекающему вниманіе толпы отъ собственной персоны, бросить то же обвиненіе

1) П. Юшкевичъ. Матеріализмъ и критическій реализмъ (О философскихъ направленіяхъ въ марксизмѣ). ПБГ. К-во „Зерно“ 1908.

2) Настоящая глава первоначально была напечатана въ журналѣ Современный Міръ“.

своему противнику. Эта слишкомъ уже элементарная и примитивная тактика никого, конечно, убѣдить не можетъ и разсчитана только на простачковъ, а потому мы на этомъ вопросѣ останавливаться не будемъ. Скажемъ только, что для того, чтобы доказать свое „согласіе“ съ Марксомъ и Энгельсомъ, нашимъ махистамъ пришлось предварительно продѣлать надъ самими основателями марксизма операцію, радикально ихъ „излѣчивающую“ отъ „матеріалистической метафизики.“

Впрочемъ, надо быть справедливымъ: П. Юшкевичъ вовсе не такъ остороженъ; наряду съ Плехановымъ онъ „критикуетъ“ и Энгельса. Нашъ авторъ, въ полномъ согласіи съ другими махистами, „безжалостно“ разноситъ въ своей книгѣ, какъ діалектику, такъ и матеріализмъ, чтобы на развалинахъ, оставшихся отъ его разрушительныхъ размаховъ, торжественно водрузить свой собственный стягъ эмпиріосимволизма. Но прежде, чѣмъ окончательно изготовить свою эмпиріосимволическую похлебку, нашъ авторъ демонстрируетъ передъ читателями низшія или частичныя истины, заключающіяся въ философіи Дицгена и Маха-Авенаріуса и входящія составной частью въ эмпиріосимволизмъ, какъ „высшую“ истину. Совсѣмъ по-Гегелевски!

Діалектическому матеріализму, отъ котораго въ книгѣ Юшкевича ни одной косточки не остается, противопоставляется, такимъ образомъ, критическій реализмъ съ эмпиріосимволической крышкой. Начинаетъ нашъ авторъ съ подлежащаго „преодолѣнію“ или вѣрнѣе разрушенію діалектическаго матеріализма и въ первой же главѣ задаетъ грозный и внушительный вопросъ: что такое діалектика? Какъ и слѣдовало ожидать „по нынѣшнимъ временамъ“ отъ такого серьезнаго критика, немедленно же, еще до всякаго анализа понятій и матеріализма, обнаружилась „неясность и неопредѣленность“ этихъ основныхъ понятій. Почему „неясность и неопредѣленность“? Потому, видите-ли, что „у Энгельса въ „Анти-Дюрингѣ“ и „Фейербахѣ“ есть образцовыя по своей

рельефности и ставшія классическими характеристики діалектическаго м е т о д а въ противоположность метафизическому", ничѣмъ не отличающагося отъ точки зрѣнія развитія „окончательно восторжествовавшей во второй половинѣ XIX в. послѣ великихъ открытій Дарвина" (стр. 3). Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, нашъ немилостивый критикъ находитъ, что „съ понятіемъ діалектики въ устахъ сторонниковъ діалектическаго матеріализма связывается довольно сложный и не совсѣмъ опредѣленный комплексъ идей, дѣйствительно отличающихъ ее отъ эволюціи, и на этотъ разъ въ невыгодную для діалектики сторону. Я имѣю въ виду, во-первыхъ, превращеніе діалектики изъ метода изслѣдованія, изъ точки зрѣнія, въ особый универсальный законъ природы" (стр. 4). Дальнѣйшія „изслѣдованія" привели П. Юшкевича къ тому открытію, что терминъ „діалектика" употребляется еще въ смыслѣ особаго с п о с о б а м ы ш л е н і я. Итакъ, діалектика есть извѣстная „точка зрѣнія", методъ изслѣдованія, затѣмъ универсальный законъ природы и, наконецъ, особый способъ мышленія. И именно въ этомъ-то и видитъ П. Юшкевичъ „неясность и неопредѣленность" понятія діалектики, такъ какъ одно дѣло „точка зрѣнія", методъ изслѣдованія, другое дѣло— природа и, наконецъ, совсѣмъ особая статья—мышленіе. Посмотримъ же, что смущаетъ нашего критика и почему понятіе діалектики для него столь „неясно и неопредѣленно."

Мы думаемъ, что не ошибемся, если скажемъ, что подъ м е т о д о м ъ слѣдуетъ понимать с п о с о б ъ и з с л ѣ д о в а н і я, при которомъ возможно достиженіе объективныхъ сужденій о самомъ п р е д м е т ѣ изслѣдованія. Изъ этого видно, что с п о с о б ъ и з с л ѣ д о в а н і я, методъ, по необходимости опредѣляется природой и характеромъ подлежащаго изслѣдованію п р е д м е т а. Методъ устанавливаетъ опредѣленныя нормы, абстрагированныя отъ самихъ вещей и находящіяся съ ними въ формальномъ соотвѣтствіи. Только въ такомъ случаѣ и возможно посредствомъ правильнаго м е т о д а объ-

ективное познаніе предметовъ. Въ этомъ смыслѣ Спиноза опредѣляетъ методъ, какъ „рефлективное познаніе“, какъ „идею идеи“. Почти тѣми же словами характеризируетъ свой методъ Гегель: методъ, говоритъ онъ, есть само себя постигающее понятіе *). Въ качествѣ матеріалиста мы скажемъ, что діалектическій методъ есть „сама себя постигающая“ дѣйствительность. Діалектика, какъ методъ, есть сознательное и научное примѣненіе лежащей въ при родѣбытія и мышленія закономѣрности. Дѣйствительная же „природа разсудочныхъ опредѣленій, вещей и конечнаго вообще“, какъ выражается Гегель, подлежитъ законамъ діалектики. Почему же въ такомъ случаѣ сознательное примѣненіе діалектики, какъ метода, должно противорѣчить дѣйствительной природѣ вещей? И если Энгельсъ, опредѣляя діалектическій методъ, говоритъ, что „діалектикъ разсматриваетъ вещи и отражающія ихъ понятія преимущественно въ ихъ связи, въ ихъ сплетеніи, въ движеніи, въ ихъ возникновеніи и исчезновеніи“, то почему думаетъ П. Юшкевичъ, что „точка зрѣнія“ или діалектика, какъ методъ изслѣдованія, должна быть оторвана отъ дѣйствительности и не «отражать вещи въ ихъ настоящемъ видѣ, не соотвѣтствовать настоящей дѣйствительности? Діалектическій методъ не есть субъективная „точка зрѣнія“, которая нами «накладывается» на дѣйствительность, а сознательное примѣненіе тѣхъ самыхъ „формъ“, въ которыхъ протекаетъ объективная дѣйствительность.

Мы не только разсматриваемъ вещи діалектически, но онѣ объективно существуютъ, объективно даны, какъ діа-

---

1) „Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist. Aber es ist nun auch erfülltes Sein, der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso, schlechthin intensive Totalität. (Logik, II. T., S. 352, ср. также S. 330.)

лектическіе процессы. Діалектика есть методъ, «точка зрѣнія» («мы разсматриваемъ») именно потому, что она объективный фактъ. Діалектикъ сознательно разсматриваетъ («точка зрѣнія») вещи и отражающія ихъ понятія преимущественно въ ихъ связи, въ ихъ сплетеніи и проч., потому что ихъ связь, сплетеніе, движеніе, возникновеніе и исчезновеніе — объективный фактъ, форма ихъ дѣйствительнаго существованія. Если бы діалектика была только «точкой зрѣнія», то метафизики были бы правы, ибо наша «точка зрѣнія» вовсе не обязательна для дѣйствительности.

Юшкевичъ не понимаетъ связи между діалектическимъ методомъ, какъ «точкой зрѣнія», и діалектикой, какъ универсальнымъ закономъ природы и способомъ мышленія. Но стоитъ ему стать на точку зрѣнія діалектическаго матеріализма, исходящаго изъ признанія единства субъекта и объекта, мышленія и бытія, и ему станетъ ясно, что діалектическое движеніе мыслей представляетъ вѣрное отраженіе діалектическаго движенія бытія, что между способомъ мышленія и универсальнымъ закономъ природы, какъ П. Юшкевичу угодно выражаться, никакого противорѣчія нѣтъ и быть не можетъ. Разъ діалектика есть универсальный законъ природы, то понятно, что и мышленіе, которое бытіемъ опредѣляется, также подлежитъ общему универсальному закону. «Права діалектическаго мышленія, какъ замѣчаетъ правильно Плехановъ, подтверждаются... діалектическими свойствами бытія. Бытіе и здѣсь обусловливаетъ собою мышленіе»[1]). Но до всего этого П. Юшкевичу дѣла нѣтъ; разъ пришла охота «критиковать», то гдѣ ужъ тамъ справедливость. А между тѣмъ слѣдовало предварительно постараться понять точку зрѣнія противника. П. Юшкевичу, отрывающему въ качествѣ идеалиста мыш-

---

[1]) Плехановъ. „Основные вопросы марксизма“, стр. 33. Петербургъ. 1908 г.

леніе отъ бытія, дѣйствительно «неясно», — да и не можетъ быть ясно, — что между «способомъ мышленія» и діалектическими свойствами бытія нѣтъ противорѣчія. Но въ такомъ случаѣ, чѣмъ же виновны Энгельсъ и Бельтовъ, если П. Юшкевичъ не понимаетъ ихъ точки зрѣнія, ихъ «способа мышленія»?

Діалектическій методъ, — говоритъ Юшкевичъ, — «вполнѣ совпадаетъ съ точкой зрѣнія развитія, окончательно восторжествовавшей во второй половинѣ XIX в. послѣ великихъ открытій Дарвина». На возраженіе Бельтова, что между діалектическимъ методомъ съ одной стороны и эволюціоннымъ — съ другой существуетъ извѣстное различіе, поскольку эволюціонисты склонны къ убѣжденію, что, какъ въ природѣ такъ и въ исторіи не бываетъ скачковъ, П. Юшкевичъ отвѣчаетъ, что «въ дѣйствительности естественно-научная теорія развитія, какъ и діалектика, не можетъ исключить скачковъ», что «элементарные процессы, на которые разлагается всякій фактъ развитія, скачкообразны, но такъ невелики (что невелики: процессы или скачки?—А. Д.), что наблюдателю представляются непрерывными, подобно тому, какъ кажется непрерывнымъ движеніе часовой стрѣлки, состоящее на самомъ дѣлѣ изъ массы незамѣтныхъ невооруженному глазу скачковъ», что всякій эволюціонный процессъ представляетъ собою рядъ мелкихъ „революцій“ и что «различіе между „революціей“ и „эволюціей“ не принципіальное, а чисто количественное, и сама по себѣ теорія развитія не имѣетъ развитія, не имѣетъ ничего противъ превращенія этого количества въ качество» (стр. 2).

Странная аргументація! Во-первыхъ, здѣсь говорится о т е о р і и развитія „самой по себѣ“, которая существуетъ независимо отъ т е о р е т и к о в ъ развитія. Во всякомъ случаѣ съ точки зрѣнія коррелативизма П. Юшкевича—это непростительная оплошность.

Независимо отъ т е о р е т и к о в ъ развитія существуетъ

объективный процессъ развитія. Что объективный процессъ не можетъ исключать скачковъ—это для діалектика ясно, это его точка зрѣнія; между тѣмъ какъ естественно-научная теорія развитія, поскольку она защищается теоретиками эволюціи, исключаетъ скачки. Во-вторыхъ, самъ же Юшкевичъ говоритъ двумя строками ниже о томъ, что „естествоиспытатели прежде—въ видѣ реакціи противъ старинныхъ катастрофическихъ теорій—склонны были напирать на медленность и мелкость составляющихъ элементарныхъ процессовъ развитія. «Въ примѣненіи къ общественнымъ явленіямъ, говоритъ справедливо Юшкевичъ, эта тенденція преувеличивать эволюціонность эволюціи выражалась естественно еще рѣзче.» (стр. 4).

Если это такъ, то сторонники діалектики, очевидно, и съ этой стороны, помимо всего прочаго, имѣютъ основаніе противопоставлять діалектику эволюціи; если это такъ, то вѣдь правъ Бельтовъ, когда онъ говоритъ, что „современные эволюціонисты снабжаютъ свое ученіе значительной примѣсью консерватизма“, что имъ „хочется доказать, что какъ въ природѣ такъ и въ исторіи скачковъ не бываетъ“. Противъ чего же въ такомъ случаѣ споритъ П. Юшкевичъ?

То было, говоритъ нашъ авторъ, а вотъ теперь „замѣчается стремленіе возстановить права революціи“ и „скачковъ“, или иначе говоря, что теорія эволюціи, какъ ученіе о постепенности измѣненій вытѣсняется ученіемъ о скачкообразномъ развитіи, т. е. діалектикой. Поскольку ученые „начинаютъ (лишь начинаютъ, признаетъ самъ Юшкевичъ—А. Д.) приписывать большее, чѣмъ прежде, значеніе“ скачкообразной формѣ развитія, постольку они дѣйствительно—сознательно или безсознательно—становятся на точку зрѣнія діалектики [1]). Но въ такомъ случаѣ ходомъ развитія науки—геологіи, біологіи и пр.—подтверждается снова

[1]) Вспомнимъ хотя бы де-Фриса.

лишь то, что господствующая въ наукѣ теорія развитія, эволюціи, не совсѣмъ вѣрно отражаетъ объективный процессъ развитія, какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи, что и утверждалось и утверждается сторонниками матеріалистической діалектики. Это, повторяемъ, снова доказываетъ, что сторонники діалектики имѣютъ основаніе противопоставлять діалектику теоріи эволюціи [2]). Юшкевичъ, хотя и знаетъ, что ученые начинаютъ лишь понимать значеніе скачковъ для научной теоріи развитія, тѣмъ не менѣе находитъ, что діалектическій методъ Маркса и Энгельса „похожъ, какъ двѣ капли воды, на одно изъ величайшихъ научныхъ завоеваній XIX вѣка, на принципъ эволюціи“ (10 стр.). Ну ужъ и „двѣ капли!“. Зачѣмъ понадобилось г. Юшкевичу, во славу эволюціи и въ посрамленіе діалектики, извратить настоящій характеръ одного „изъ величайшихъ научныхъ завоеваній?“. Какъ можно отожествить столь нетожественныя „двѣ капли?“. Кому, напр., неизвѣстно, что теорія эволюціи (возьмемъ хотя бы ученіе Дарвина о происхожденіи видовъ) исходитъ именно изъ понятія о постепенности измѣненій? Между тѣмъ, какъ діалектика настаиваетъ на необходимости признанія скачковъ въ процессѣ развитія.

Недоволенъ, разумѣется, нашъ критикъ и закономъ развитія по схемѣ отрицанія и отрицанія отрицанія. Какія доказательства приводятся нашимъ авторомъ противъ этого закона? Никакихъ. Тутъ онъ безъ всякихъ оговорокъ декретируетъ, что разсужденія на этотъ счетъ Энгельса и Бельтова не безупречны и „полны натяжекъ и произвола“. Противъ такой аргументаціи, „полной произвола“, много говорить, конечно, не приходится, ибо намъ совершенно неизвѣстно, что собственно нашему автору въ разсужденіяхъ Энгельса и Бельтова не нравится. Но изъ дальнѣйшаго мы узнаемъ, что если

[2]) „Натуръ философы, говоритъ Энгельсъ, относятся къ сознательно-діалектическому естествознанію, какъ утописты къ современному коммунизму.“ („Анти-Дюрингъ“, стр. XVI, 5, Aufl. прим., нѣм. ориг.)

бы даже разсужденія Энгельса и Бельтова и были безупречны, то законъ діалектическаго развитія рѣшительно безполезенъ.

Юшкевичъ цитируетъ то мѣсто изъ Анти-Дюринга, гдѣ Энгельсъ объясняетъ, что характеръ отрицанія въ діалектикѣ опредѣляется, во-первыхъ, общей и, во-вторыхъ, особой природой процесса. „Каждому роду вещей, поясняетъ свою мысль Энгельсъ, свойственъ, такимъ образомъ, особый родъ отрицанія, при которомъ получается развитіе; это относится къ каждому роду представленій и понятій. Въ дифференціальномъ исчисленіи отрицаніе производится не такъ, какъ въ построеніи положительныхъ степеней изъ отрицательныхъ корней. Это требуетъ изученія, какъ и все другое". Процитировавъ это мѣсто, П. Юшкевичъ останавливается и наставительно, но одновременно и снисходительно, замѣчаетъ: „если это требуетъ изученія, то чѣмъ же „важенъ" для насъ столь общій и широко дѣйствующій законъ отрицанія отрицанія?" (стр. 6). Тотъ же самый вопросъ можно было бы задать и относительно всѣхъ „общихъ и широко дѣйствующихъ законовъ". Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ для насъ важенъ, скажемъ, законъ тяготѣнія и прочіе столь же общіе законы?

Діалектика есть „наука объ общихъ законахъ движенія и развитія природы человѣческаго общества и мышленія", и поскольку всѣ процессы обнимаются „схемой" отрицанія отрицанія, то она выражаетъ общую формулу процесса развитія и есть „общій и широко дѣйствующій законъ". Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы далеко съ этимъ закономъ не уѣдемъ, если не обратимся къ изученію конкретныхъ фактовъ.

Не согласенъ Юшкевичъ и съ тѣмъ, что существуетъ какая-то діалектическая логика, отличная отъ формальной, и что движеніе слѣдуетъ толковать діалектически. „Но вѣрно-ли, спрашиваетъ нашъ авторъ, будто движущееся тѣло находится и не находится въ одно и то же время въ одномъ и томъ же мѣстѣ? Нѣтъ, невѣрно, и если на первый взглядъ это утвержденіе имѣетъ видимость истины, то только потому,

что время и пространство трактуются въ немъ неодинаковымъ образомъ. Если подъ „даннымъ мѣстомъ“ понимать математическую точку, то соотвѣтственно съ этимъ надо брать хронологическую точку—моментъ. Въ опредѣленный моментъ времени движущееся тѣло находится только въ опредѣленной точкѣ пространства. Въ старомъ софизмѣ Зенона ошибка происходитъ оттого, что время разсматривается какъ моментъ, какъ хронологическая точка, а пространство берется, какъ очень незначительная, но все-таки имѣющая нѣкоторую протяжность, полоска“ (стр. 8). Тутъ, очевидно, нашъ авторъ даже не понимаетъ всей трудности проблемы и обнаруживаетъ полнѣйшее незнакомство съ постановкой вопроса не только у Гегеля, но и у древнихъ діалектиковъ. Зенонъ, какъ и другіе элеаты, доказывалъ, какъ извѣстно, невозможность движенія на томъ основаніи, что ему присущи противорѣчивыя опредѣленія. „Движущаяся“ стрѣла, по мнѣнію Зенона, покоится, такъ какъ она въ опредѣленный моментъ времени находится только въ опредѣленной точкѣ пространства. Если стать на точку зрѣнія г. Юшкевича, то необходимо признать невозможность движенія, ибо тѣло будетъ находиться въ каждый данный моментъ времени только въ опредѣленной точкѣ пространства, т. е. будетъ покоиться.

Доказательства Зенона основываются на невозможности представить себѣ безконечное, какъ величину конечную. „Онъ, (Аристотель—А. Д.), говоритъ Гегель, противопоставляетъ безконечной дѣлимости, на чемъ основываются наиболѣе извѣстныя изъ тѣхъ доказательствъ,—непрерывность, которая относится одинаково, какъ ко времени, такъ и къ пространству, такъ что безконечное, т. е. абстрактное множество содержится въ непрерывности лишь an sich, какъ возможность“ [1]) Абстрактное составляетъ, такимъ образомъ, лишь моментъ ре-

[1]) Logik. I. T., стр. 227—227.Berlin 1833—34; ср. также „Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie, I. B.. стр. 316—318.

альнаго; безконечное существуетъ лишь какъ возможность, но не какъ реальность. „Дѣйствительное въ противоположность абстрактному множеству, какъ и въ противоположность абстрактной непрерывности, представляетъ ихъ конкретное единство.“ Природа движенія можетъ быть понята правильно лишь тогда, когда мы непрерывность и прерывность будемъ разсматривать какъ діалектическое единство.

Оставимъ діалектику и перейдемъ къ вопросу о матеріализмѣ.

Съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма наши представленія и впечатлѣнія получаются въ результатѣ дѣйствія вещей въ себѣ на наши чувства. Отсюда ясно, что вещи *извѣстны* намъ именно потому, что онѣ *дѣйствуютъ* на насъ. Помимо же ихъ дѣйствія на наши чувства, вещи намъ, разумѣется, *неизвѣстны*. И такъ какъ,—далѣе,—мы признаемъ, что вещи намъ извѣстны лишь благодаря тѣмъ впечатлѣніямъ, которыя вызываются ихъ дѣйствіемъ на насъ, то ясно, что для матеріалиста вещи въ себѣ и явленія *не тожественны*: явленіе, какъ производное двухъ факторовъ, какъ продуктъ двухъ членовъ отношенія, не можетъ быть тожественно съ однимъ изъ этихъ членовъ отношенія. Когда „критики“ говорятъ о вещи въ себѣ, они всегда имѣютъ въ виду кантовскую *непознаваемую* вещь въ себѣ. Между тѣмъ, какъ можно отвергнуть *непознаваемую вещь* въ себѣ и все же признавать существованіе *познаваемой вещи* въ себѣ, которая, однако, и не тожественна съ *явленіями*. Можно даже признавать, что хотя „сущность“ вещей недоступна *непосредственно* нашимъ чувствамъ, но что все же, путемъ логическихъ умозаключеній, она доступна познанію (атомъ, напр.) *посредственно*.

Свойства внѣшняго міра имѣютъ съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма не только субъективное, но и объективное значеніе. Это относится въ одинаковой степени и къ свойствамъ пространства, времени, причинности и т. д. Разъ

явленія суть результатъ дѣйствія вещей въ себѣ на нашу организацію, то ясно, что каждому измѣненію вещи въ себѣ соотвѣтствуетъ опредѣленное измѣненіе ея дѣйствія на субъектъ. Между субъективными формами мышленія и объективными формами бытія существуетъ, такимъ образомъ, извѣстное соотвѣтствіе, которое обусловливается уже тѣмъ, что субъектъ есть одновременно и объектъ, какъ объектъ, въ свою очередь, есть субъектъ „для себя“.

П. Юшкевичъ приводитъ слова Плеханова о томъ, что пространству и времени, какъ субъективнымъ формамъ, соотвѣтствуетъ „нѣкоторое объективное „an sich“ („само по себѣ“), и заключаетъ съ торжествомъ: значитъ, формы времени и пространства къ вещи въ себѣ не примѣнимы. „Имъ только соотвѣтствуетъ нѣчто въ ноуменальномъ царствѣ“ (стр. 24). Поистинѣ, наши критики совершенно лишены чувства юмора. Въ противномъ случаѣ они изъ Плехановскаго „объективнаго „an sich“ не могли бы сдѣлать такого вывода. А затѣмъ, посудите сами, читатель, какова логика нашего критика: такъ какъ, по Плеханову, субъективнымъ формамъ времени и пространства соотвѣтствуетъ объективное время и пространство, то онѣ не примѣнимы къ вещамъ въ себѣ.

Если бы матеріализмъ признавалъ, что вещи въ себѣ и явленія тождественны, то онъ долженъ былъ бы наряду съ этимъ признавать, что міръ не существуетъ независимо отъ нашего сознанія. На почвѣ матеріализма явленія не могутъ быть возведены „въ рангъ вещей въ себѣ“, ни вещи въ себѣ не могутъ быть низведены „до скромнаго положенія явленій“. Между вещами въ себѣ и явленіями возможны, стало быть, лишь опредѣленныя отношенія сходства и различій. И этого вполнѣ достаточно, чтобы мы могли объективно познавать внѣшній міръ.

Отрицаніе веши въ себѣ и привело нашихъ „критиковъ“

въ идеалистическій тупикъ и заставило принять точку зрѣнія коррелативизма. Къ сожалѣнію, рамки статьи не позволяютъ намъ остановиться на ученіи Дицгена, Маха и Авенаріуса, на философіи которыхъ основывается догматическая часть книги Юшкевича. Перейдемъ къ „собственной“ точкѣ зрѣнія нашего автора. Съ помощью принципа коррелативизма, т. е. принципа соотносительности бытія и мышленія, П. Юшкевичъ думаетъ преодолѣть всѣ софистическія теоріи идеализма. При болѣе внимательномъ анализѣ, говоритъ онъ, оказывается, что не можетъ быть бытія, которое не было бы отнесено къ нѣкоему мышленія, которое не относилось бы къ нѣкоторому бытію. Какъ выражаютъ это сторонники имманентной школы, всякое бытіе есть лишь мыслимое бытіе, но и всякое мышленіе есть лишь мышленіе о нѣкоемъ бытіи. Мышленіе и бытіе съ этой точки зрѣнія лишь двѣ стороны одного субъективно-объективнаго процесса. Бытіе само по себѣ, независимое отъ сознанія бытіе, это—безсмыслица, это—деревянное желѣзо, ибо, какъ только мы желаемъ помыслить о такомъ бытіи, мы уже вносимъ съ собой само это мышленіе, отъ котораго желаемъ отдѣлаться“. И далѣе: „Бытіе само по себѣ, вещь въ себѣ, съ этой точки зрѣнія, внутренне противорѣчивое понятіе, которое, какъ таковое, и должно всегда приводить къ безчисленнымъ противорѣчіямъ“ (93—94 стр.). Такова „традиціонная“ аргументація коррелативистовъ и сторонниковъ имманентной философіи. Напрасно только думаетъ г. Юшкевичъ, что коррелативизмъ Маха-Авенаріуса есть какой-то особенный и чѣмъ-нибудь отличается отъ точки зрѣнія Берклея, которая наряду съ ученіемъ Шопенгауэра,—но въ отличіе отъ ученія Маха, Авенаріуса, Лааса и сторонниковъ имманентной философіи,—относится П. Юшкевичемъ къ идеалистической разновидности коррелативизма. Поскольку всѣ эти мыслители, всѣ сторонники коррелативизма, стоятъ на той точкѣ зрѣнія, что безъ субъекта нѣтъ объекта, постольку всѣ они—идеалисты, и постольку между ними нѣтъ никакой раз-

ницы. Все ученье коррелативизма покоится на томъ идеалистическомъ софизмѣ,—ведущемъ кстати свое происхожденіе именно отъ Берклея,—что разъ мы мыслимъ бытіе, то нѣтъ независимаго отъ мышленія бытія, что самый* актъ мышленія бытія дѣлаетъ послѣднее имманентнымъ содержаніемъ самого мышленія, что сама мысль о вещи въ себѣ, о независимомъ отъ сознанія бытіи, о трансцендентномъ—противорѣчива. Этотъ софизмъ не имѣетъ никакого логическаго оправданія. Совершенно невѣрно, будто отъ мысли о бытіи невозможно отмыслить само мышленіе, невозможно отвлечься, абстрагировать отъ него. Мы не можемъ мыслить, не мысля. Но почему невозможно мыслить предметъ, вещь въ себѣ, посредствомъ нашихъ мыслей и мыслить эту вещь въ себѣ именно существующей независимо отъ нашего мышленія? Вѣдь наши сужденія о предметѣ не превращаютъ же послѣдній въ нашу мысль, и мысль въ предметъ. Поскольку, стало быть, принципомъ коррелативизма хотятъ сказать, что, когда мы мыслимъ, мы мыслимъ посредствомъ своихъ мыслей, то это такая истина, которая сдѣлала бы честь развѣ Кузьмѣ Пруткову. Поскольку же этимъ хотятъ сказать, что и предметъ, который мыслится нами, не можетъ существовать независимо отъ нашихъ мыслей, то это просто абсурдъ.

Субъектъ и объектъ, учитъ коррелативизмъ, неотдѣлимые другъ отъ друга моменты единой связи. Внѣшній міръ данъ только вмѣстѣ съ субъектомъ и для субъекта. Различіе между видимостью и реальностью, между фикціей и дѣйствительностью имѣетъ свое оправданіе въ признаніи реальностью закономѣрной связи мыслей. Идеальное есть реальное, поскольку оно общеобязательно; оно составляетъ единственно намъ извѣстную и доступную реальность. Всякая „вещь въ себѣ“ коррелативизмомъ отрицается и признается нелѣпостью. Такъ точка зрѣнія коррелативизма или критическаго реализма переходитъ въ идеализмъ.

Недостатки корреляти визма чувствуются, однако, и самимъ П. Юшкевичемъ, который заявляетъ, что „нелѣпо-же, въ самомъ дѣлѣ, думать, что, напримѣръ, когда мы отворачиваемся отъ бумаги, она перестаетъ существовать, чтобы сызнова возникнуть, когда мы на нее посмотримъ“ (стр. 100). Думать, что міръ привязанъ къ субъекту, это, конечно, величайшая нелѣпость. И потому правъ матеріализмъ, признающій существованіе вещей независимо отъ всякаго субъекта и разсматривающій эти вещи, какъ „вещи въ себѣ“, т. е. такія, которыя для своего существованія ни въ какомъ субъектѣ не нуждаются. Объектъ, по скольку онъ ведетъ самостоятельное существованіе, поскольку онъ существуетъ „для себя“, есть субъектъ, подобно тому, какъ и субъектъ есть одновременно и объектъ, объектъ для другого.

Чтобы найти выходъ изъ созданнаго коррелативизмомъ противорѣчія, чтобы найти правильное рѣшеніе вопроса объ отношеніи между мышленіемъ и бытіемъ, П. Юшкевичъ обращается къ введенному Махомъ понятію функціональной связи элементовъ, которое должно „взять на себя роль объективнаго бытія“ и „замѣстить нелѣпое понятіе „вещи въ себѣ“. Вещь въ себѣ, субстанція, есть не что иное, какъ олицетвореніе связи явленій, превращаемой нами въ особый фетишъ, въ абсолютъ, въ таинственную сущность, которая противопоставляется самимъ явленіямъ. На почвѣ же к о н с т а н ц і а л и з м а (въ противоположность с у б с т а н ц і а л и з м у) вещественныя постоянства (м а т е р і а л ь н а я с у б с т а н ц і я) отрицаются и замѣняются идеальными неизмѣнными о т н о ш е н і я м и (константами). „И Махъ въ результатѣ своего анализа понятія матеріи приходитъ къ тому выводу, что для нея „не остается другой функціи, какъ представлять п о с т о я н н о е о т н о ш е н і е между отдѣльными свойствами“ (стр. 148). Итакъ, матерія съ точки зрѣнія махизма есть лишь постоянная связь, идеальное неизмѣнное отношеніе между отдѣльными свойствами, есть м ы с л е н н ы й с и м в о л ъ нашихъ ощущеній или, какъ

сказалъ бы Юмъ, фикція, созданная нашимъ воображеніемъ. Такимъ образомъ, объективнымъ бытіемъ Махъ,—а за нимъ и его послѣдователь П. Юшкевичъ,—считаетъ съ одной стороны ощущенія, а съ другой—функціональныя отношенія между ними. И такъ какъ далѣе сами элементы или ощущенія, въ свою очередь, разрѣшаются въ систему отношеній, то остается одна мистическая функціональная связь, постоянное отношеніе, которое становится отношеніемъ или закономъ связи „въ себѣ", призваннымъ „взять на себя роль объективнаго бытія" и „замѣстить нелѣпое понятіе вещи въ себѣ". Чтобы понятіе функціональной связи могло выполнить свою задачу, т. е. „взять на себя роль объективнаго бытія" и „замѣстить нелѣпое понятіе вещи въ себѣ" „нужно, полагаетъ П. Юшкевичъ, его взять со всѣми вытекающими изъ него выводами, а тогда мы придемъ къ эмпиріосимволической точкѣ зрѣнія, согласно которой объективный міръ разрѣшается въ рядъ эмпиріосимволовъ, и не чувственные элементы разсматриваются, какъ „объективная реальность", а логическія (символическія) отношенія" (стр. 117).

Эмпиріосимволизмъ разрѣшаетъ, такимъ образомъ, міръ въ совокупность абстракцій, логическихъ или символическихъ отношеній. Къ понятію истиннаго, объективнаго и реальнаго мы приходимъ путемъ отвлеченія отъ чувственныхъ элементовъ и подстановки вмѣсто нихъ связанныхъ съ ними эмпиріосимволическихъ элементовъ (какъ колебанія эѳира, электрическіе разряды), объединяющихъ человѣческій опытъ. Эти эмпиріосимволы слѣдуетъ сопрягать согласно принципу коррелативизма, уже не съ мышленіемъ опредѣленнаго индивидуальнаго субъекта, а съ отвлеченнымъ мышленіемъ. Объективной истины нѣтъ; истина существуетъ лишь въ отношеніи человѣка; всѣ разновидности понятія истиннаго, реальнаго и объективнаго представляютъ лишь цѣлесообразныя съ точки зрѣнія познанія конструкціи, субъективныя построенія. „Для человѣка истинно и реально то, говоритъ П. Юшкевичъ, что пригодно для объ-

единенія его познаній“ (124). Для устраненія противорѣчій въ опытѣ различныхъ личностей мы прибѣгаемъ къ логическимъ построеніямъ, къ образованію объединяющихъ коллективный человѣческій опытъ символовъ, посредствомъ которыхъ мы объясняемъ, т. е. систематизируемъ и координируемъ содержаніе даннаго въ опытѣ. Эти логическія построенія, называемыя символами, и составляютъ содержаніе объективнаго, реальнаго и истиннаго. Но они суть объективное, истинное и реальное для человѣка, для отвлеченнаго мышленія, въ отношеніи котораго и для котораго они существуютъ. Подъ „дѣйствительнымъ бытіемъ“ слѣдуетъ понимать, такимъ образомъ, систему символовъ, объединяющихъ опытъ. Но символы эти не абсолютная реальность; они имѣютъ только относительное, временное значеніе, въ чемъ и заключается динамическая сторона истины. Истинность опредѣленныхъ символовъ обусловливается ихъ пригодностью, ихъ цѣлесообразностью. Въ виду этого эмпиріосимволизмъ „не даетъ готоваго отвѣта на вопросъ о природѣ „бытія“. Онъ не говоритъ: бытіе само по себѣ—это духъ или матерія, или элементы (ощущенія). Понятіе бытія въ научномъ смыслѣ слова сводится для него къ постулату о необходимости непротиворѣчивой связи данныхъ опыта“ (131 стр.). Эта непротиворѣчивая связь и создается эмпиріосимволами, которые не составляютъ реальности „самой по себѣ“, а создаются нами самими изъ соображеній, такъ сказать, техническихъ. Бытіе само по себѣ недоступно нашему познанію; „бытіе = мышленію въ предѣлѣ“, предѣльному понятію. Эмпиріосимволизмъ релативистиченъ, такъ какъ онъ не имѣетъ дѣла съ реальностью самой по себѣ—реальности „послѣдней инстанціи“ для него не существуетъ, познавательные символы реальности самой по себѣ не соотвѣтствуютъ,—а съ нашими собственными „созданіями“, съ мыслеными вещами, съ логическими абстракціями. Съ точки зрѣнія же техники „любая система символовъ стоитъ всякой другой“, и любая научная теорія истинна или ложна, какъ угодно.

Понятіе бытія, говоритъ П. Юшкевичъ, сводится къ „непротиворѣчивой связи данныхъ опыта“. Но вѣдь это крайній субъективизмъ. „Непротиворѣчивость“ связи для одного оказывается противорѣчивой для другого. Съ этимъ формальнымъ критеріемъ истины мы далеко не пойдемъ; имъ оперируютъ всѣ идеалисты. Но формальная истинность опредѣленной связи не рѣшаетъ вопроса о матеріальной ея истинности. Она устанавливаетъ лишь формальную согласованность нашихъ мыслей, но ничего не говоритъ о матеріальномъ соотвѣтствіи ихъ бытію, о соотвѣтствіи содержанія. Никакая символика никогда не соотвѣтствуетъ реальности; мы приближаемся къ ней, но никогда приблизиться не можемъ: мы стремимся къ ней, но никогда не можемъ овладѣть ею. Реальность, словомъ, недоступна, ибо „раціональное понятіе реальности сводитъ ее къ предѣльной системѣ символовъ, по отношенію къ которой всякая данная научная система есть только одно изъ приближеній“. Таковъ ходъ мыслей П. Юшкевича.

Но что такое реальность съ точки зрѣнія П. Юшкевича? Тутъ мы наталкиваемся на три опредѣленія „настоящей реальности“. Съ одной стороны, послѣдней, настоящей реальностью необходимо считать непосредственно данные элементы. На этой почвѣ остаются сторонники чистаго описанія. Но если взглянуть на эти непосредственные элементы съ точки зрѣнія объединяющей и координирующей дѣятельности познанія, то мы приходимъ къ общему познавательному множителю, объединяющему всѣ отдѣльные индивидуальные опыты. Въ этомъ случаѣ реальностью необходимо считать этотъ общій множитель, систему символовъ, объединяющихъ опытъ. Далѣе оказывается, что „настоящей“ реальностью явилось бы такое объединяющее опытъ сужденіе, которое выдержало бы испытаніе не только званія даннаго поколѣнія, но и всѣхъ слѣдующихъ за нимъ до безконечности. Настоящая реальность есть, такимъ образомъ, предѣльное понятіе, это, такъ сказать, дважды символическія вещи“ (124). При

этомъ предполагается, что возможна одна только формула, исключающая всякія другія и не совмѣстимая ни съ какимъ инымъ объясненіемъ (объединеніемъ). „Мы допускаемъ, иначе говоря, что истина (т. е. эта предѣльная истина) однозначна“ (124 стр.).

Послѣ того, какъ мы привели столько опредѣленій „настоящей“ реальности, мы все же вынуждены спросить: что же такое, наконецъ, „настоящая“ реальность? То подъ ней слѣдуетъ понимать любую цѣлесообразную систему символовъ, созданныхъ нами самими въ цѣляхъ систематизаціи данныхъ опыта, и она „сводится къ постулату о необходимости непротиворѣчивой связи данныхъ опыта, то оказывается, что истина однозначна и допускаетъ лишь одно рѣшеніе и одну опредѣленную, стало быть, систему символовъ, несовмѣстимую ни съ какой другой. Очевидно, что всякая данная научная теорія будетъ истинна лишь постольку, поскольку она совпадаетъ съ этой „предѣльной“ истиной, допускающей лишь одно опредѣленное рѣшеніе, а всякая иная научная теорія будетъ ложна.

Подведемъ итоги. Эмпиріосимволизмъ П. Юшкевича—это идеализмъ въ кубѣ, ибо «бытіемъ» онъ считаетъ съ одной стороны ощущенія, съ другой — функціональныя отношенія между ними и, наконецъ, эмпиріосимволы, т. е. наши мысли о реальности, которымъ, однако, абсолютная реальность не соотвѣтствуетъ. Быть реальностью значитъ для него быть извѣстнымъ эмпиріосимволомъ, т. е. быть мыслью о реальности. Эмпиріосимволы существуютъ только въ отношеніи отвлеченнаго мышленія, т. е. „сознанія вообще“, какъ сказали бы Кантъ и сторонники имманентной философіи. Помимо же отвлеченнаго мышленія эмпиріосимволы никакого значенія не имѣютъ, такъ какъ абсолютная реальность имъ не соотвѣтствуетъ. Все наше знаніе относится лишь къ константіямъ; оно не имѣетъ вовсе дѣла съ природой бытія самого по себѣ; субстанція устраняется и разрѣшается въ си-

стому отношеній. Но отрицаніе субстанціи ведетъ къ признанію закона связи явленій, самого отношенія вещью въ въ себѣ, особою метафизическою сущностью.

Только діалектическій матеріализмъ, признающій діалектическое единство субстанціи и константціи, матеріи и взаимной связи предметовъ, вещественнаго постоянства и постоянства отношеній этого вещества,— только онъ и можетъ дать единственно научное рѣшеніе вопроса. Точно также и вопросъ объ отношеніи всякой данной научной теоріи къ предѣльной, т. е. динамической истины къ статической или конечной, разрѣшается лишь діалектическимъ матеріализмомъ, который не отрываетъ одну изъ этихъ истинъ отъ другой, а діалектически стремится ихъ согласовать. Діалектическій матеріализмъ разсматриваетъ матерію не какъ мысленный только символъ, стоящій только въ отношеніи отвлеченнаго мышленія, а какъ настоящую реальность, существующую помимо всякаго отвлеченнаго мышленія.

ГЛАВА XI.

Прагматизмъ и матеріализмъ [1]).

Съ нѣкоторыхъ поръ новое философское ученіе, извѣстное подъ названіемъ прагматизма, нашло себѣ горячихъ поклонниковъ у насъ въ Россіи. И какъ разъ въ то самое время, когда это ученіе стало особенно популярнымъ, какъ за-границей, такъ и у насъ, основатель и самый краснорѣчивый защитникъ его, Вильямъ Джемсъ ушелъ отъ насъ въ тотъ міръ, откуда нѣтъ возврата. Въ виду этого намъ представляется своевременнымъ познакомить читателей нѣсколько ближе съ ученіемъ Джемса, поскольку оно выразилось, главнымъ образомъ, въ прагматизмѣ—этомъ «новомъ названіи для нѣкоторыхъ старыхъ методовъ мышленія».

Прагматизмъ—это въ сущности тотъ же эмпиризмъ, но только доведенный до логическаго конца, это эмпиризмъ крайній, „радикальный“, какъ самъ Джемсъ называетъ свою точку зрѣнія въ прежнихъ своихъ произведеніяхъ [2]).

Но прагматизмъ есть не только теоретическое ученіе; онъ ставитъ себѣ и спеціальныя задачи: примиреніе интуитивизма или психологизма съ раціонализмомъ, религіи съ наукой, онъ стремится дать новое ученіе объ истинѣ и выковать новое оружіе для борьбы съ устарѣлыми ученіями и поблекшими

---

[1]) Настоящая глава первоначально была напечатана въ журналѣ „Современный Міръ“.

[2]) См. Джемсъ. „Зависимость вѣры отъ воли“, изд. 1904 года.

цѣнностями. Современное культурное человѣчество переживаетъ эпоху сомнѣній и колебаній. Во всѣхъ сферахъ жизни чувствуется непрочность нашего „быта“. Буржуазные идеологи потеряли вѣру не только въ окружающій насъ міръ, но и въ самихъ себя. Въ особенности наша „интеллигенція“ почувствовала какую-то страшную пустоту и ужасающее одиночество. Вотъ ужъ сколько лѣтъ она стремится заполнить хоть чѣмъ-нибудь эту пустоту. Трагическое одиночество, на которое она силою вещей обречена, заставляетъ ее все больше углубиться и сосредоточиться въ самой себѣ, копаться въ своихъ собственныхъ переживаніяхъ, гнаться за поисками новыхъ цѣнностей, которыя могли бы служить точкой опоры, какъ въ личной жизни, такъ и основой для соціальнаго творчества. Впрочемъ, менѣе всего у насъ заняты сейчасъ соціальнымъ творчествомъ. То, что въ Западной Европѣ и Америкѣ является духовной основой культуро-строительства или орудіемъ соціальнаго самосохраненія, то у насъ принимаетъ форму орудія для индивидуальнаго самосохраненія. „Мы“ жить хотимъ, а жить нечѣмъ. И вотъ „мы“ готовы заимствовать у болѣе передовыхъ народовъ любую теорію, любую философію, которыя бы такъ или иначе оправдали наше собственное существованіе и нашу неприглядную жизнь. Жизнь наша въ переживаемую нами сейчасъ эпоху такова, что увлечься широкими задачами и перспективами нѣтъ возможности; въ виду этого мы живемъ изо дня въ день безъ широко и глубоко захватывающихъ идеаловъ. Для многихъ опустѣлыхъ душъ и разочарованныхъ сердецъ вопросъ о смыслѣ жизни сталъ кардинальнымъ вопросомъ.

Зачѣмъ жить, для чего жить и, наконецъ, какъ жить—вотъ проблемы, стоящія въ центрѣ всѣхъ современныхъ исканій. Вопросы міропониманія, поскольку оно способно выдѣлить изъ себя болѣе или менѣе удовлетворительные отвѣты на вопросы жизнепониманія, поскольку оно способно освѣтить жизнь со всѣхъ ея сторонъ и, глав-

нымъ образомъ, со стороны ея цѣнности для насъ самихъ, для каждаго изъ насъ въ отдѣльности,—вотъ что интересуетъ сейчасъ ту часть нашего общества, которая разбита физически и потрясена душевно пережитыми неудачами и разочарованіями. Западная Европа и Новый Свѣтъ въ лицѣ буржуазныхъ мыслителей своихъ уже пережили то культурно-философское міросозерцаніе, которое основывалось на началахъ положительной науки. Буржуазіи Западной Европы и Америки необходимо въ видахъ самосохраненія подвести подъ современныя культурные формы новую духовную основу, которая дала бы ей возможность удержать за собой господство надъ всѣми остальными классами общества. Положительная наука больше не въ состояніи удовлетворить „нуждамъ“ жизни. Она грозитъ самому господству буржуазіи. Необходимая другая точка зрѣнія для оріентировки человѣка въ мірѣ и въ обществѣ и для переоцѣнки всѣхъ цѣнностей. Но прежде всего надо покончить съ положительной наукой, съ ея объективизмомъ, идеей научной истины, со всякими теоріями; все это носитъ слишкомъ отвлеченный характеръ и не способно дать „практическаго“ удовлетворенія. Мы прежде всего люди дѣла, практики, которымъ некогда задаваться теоретическими вопросами и широкими идеальными задачами. Намъ нужна такая точка зрѣнія, которая освѣтила бы нашу повседневную работу, которая охватывала бы, объясняла всѣ ея мелочи. Большаго намъ не требуется, и цѣна ей должна быть только не высокая, дабы она была доступна всѣмъ и усваивалась бы легко, безъ всякаго напряженія мысли, съ наименьшей тратой энергіи...

Можно согласиться съ тѣмъ, что обычныя „міровоззрѣнія“ носятъ слишкомъ отвлеченный характеръ. Въ нихъ не чувствуется біенія человѣческаго сердца, теплоты человѣческой крови, пульса подлинной жизни; они часто лишены живой плоти. Поэтому понятна потребность стать ближе къ окружающимъ насъ реальностямъ, вступить съ ними въ болѣе

живую связь и осмыслить ихъ конкретнѣе. Но отсюда еще далеко до отрицанія науки, научной истины и всякаго отвлеченнаго знанія, которое поднимается выше обычнаго житейскаго практицизма.

Все острѣе и живѣе чувствуется современнымъ сознаніемъ какое-то смутное броженіе, какая-то невыразимая тоска по новымъ формамъ жизни, по новымъ духовнымъ цѣнностямъ. Религія, служившая прежде самымъ непосредственнымъ источникомъ формированія жизни, отжила свой вѣкъ. Метафизика—этотъ осколокъ религіознаго сознанія,—видѣвшая основы нашей земной жизни въ царствѣ невидимомъ, теряетъ свое обаяніе. На ихъ мѣсто становится научное познаніе, отрицающее всякія потустороннія царства. Оно вступаетъ во все болѣе тѣсный союзъ съ подлинной жизнью, съ поступательнымъ ея движеніемъ и развитіемъ. Духовной основой нашей жизни и культурнаго творчества можетъ быть только положительная наука.

Прагматизмъ характеризуется прежде всего стремленіемъ къ отрицанію исключительной цѣнности теоретической истины. Какъ теоретическое ученіе и какъ практическая философія, имѣющая своей цѣлью дать правила и максимы, которыя руководили бы нашими дѣйствіями, прагматизмъ представляетъ специфическій продуктъ сложившихся въ передовыхъ странахъ Европы и, главнымъ образомъ, по ту сторону океана жизнеотношеній. Прагматизмъ—специфическій продуктъ „американизма“ это—философія жизни господствующихъ классовъ въ современномъ обществѣ; это—теоретическое осмысливаніе и оправданіе практической ихъ дѣятельности. Прагматизмъ стремится охватить всю сумму переживаній современнаго обывателя съ его моралью и религіей. Прагматизмъ, однимъ словомъ, это философія современной обывательщины. Онъ приспособленъ къ психологіи обывателя, такъ какъ является ея порожденіемъ. Обывателю нужно всего по немножку. Ему и немножечко религіи подавай, ему и то-

лику морали нужно, да и безъ положительныхъ знаній нынче обойтись невозможно. И вотъ получается въ результатѣ эклектическій винегретъ, столь нужный обывателю. Обывательщина взяла верхъ и у насъ. Еще совсѣмъ недавно гегемонія въ нашей умственной жизни принадлежала идеѣ научной, объективной истины. Теперь въ нашей интеллигенціи проснулись иныя потребности. Обреченная на одиночество, она стала субъективистически оцѣнивать міръ; ее не удовлетворяетъ больше объективно-научное міровоззрѣніе, культура „объективнаго духа“. Вотъ почему прагматизмъ нашелъ такой живой откликъ у насъ въ Россіи. Культура „субъективнаго духа“—вотъ чего жаждетъ изстрадавшаяся душа современнаго русскаго человѣка.

Прагматизмъ обѣщаетъ ему дать новыя цѣнности, новое міровоззрѣніе и новое жизнепониманіе, онъ обѣщаетъ наполнить его пустую душу новымъ духовнымъ содержаніемъ. И потому нѣтъ ничего удивительнаго, что за него такъ ухватились. Утопающій хватается и за соломинку...

Что же, однако, представляетъ собою этотъ прагматизмъ?

Прагматическій методъ, говоритъ Джемсъ, это прежде всего методъ улаживанія философскихъ споровъ, которые безъ него могли-бы тянуться безъ конца. Представляетъ-ли собою міръ единое или многое?—Царитъ ли въ немъ свобода или необходимость?—Лежитъ ли въ основѣ его матеріальный принципъ или духовный? Все это одинаково правомѣрныя точки зрѣнія, на міръ,—и споры о нихъ безконечны. Прагматическій методъ въ подобныхъ случаяхъ пытается истолковать каждое мнѣніе, указывая на его практическія слѣдствія. Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнѣніе, а не другое? Если мы не въ состояніи найти никакой практической разницы, то оба противоположныхъ мнѣнія означаютъ по существу одно и то же,

и всякій дальнѣйшій споръ здѣсь безполезенъ. Серьезный споръ возникаетъ только въ томъ случаѣ, когда мы можемъ указать на какую-нибудь практическую разницу, вытекающую изъ допущенія, что права какая-нибудь одна изъ сторонъ.

Взглядъ, брошенный на исторію этого ученія, выяснитъ намъ еще лучше, что такое прагматизмъ. Названіе это произведено изъ того самаго греческаго слова πρᾶγμα (значитъ „дѣйствіе"), отъ котораго происходятъ наши слова „практика" и „практическій". Впервые оно было введено въ философію Чарльсомъ Пирсомъ (Pierce) въ 1878 г. Въ статьѣ подъ заглавіемъ „How to make our Ideas clear" („Какъ сдѣлать наши идеи ясными"), помѣщенной въ январьской книжкѣ журнала „Popular Science Monthly" за 1879 г.[1]), Пирсъ указываетъ сперва, что наши убѣжденія (beliefs) суть фактически правила для дѣйствія: затѣмъ онъ говоритъ, что для того, чтобы выяснить смыслъ какого-нибудь утвержденія мы должны лишь опредѣлить тотъ способъ дѣйствія (conduct), который оно способно вызвать: въ этомъ способѣ дѣйствія и заключается для насъ все значеніе даннаго утвержденія. Въ основѣ всѣхъ находимыхъ нами между нашими мыслями и утвержденіями различій—даже самаго тонкаго и субтильнаго свойства—лежитъ слѣдующій конкректный фактъ: ни одно изъ нихъ не настолько тонко, чтобы выражаться какъ-нибудь иначе, чѣмъ въ видѣ нѣкоторой возможной разницы въ области практики. Поэтому, чтобы добиться полной ясности въ нашихъ мысляхъ о какомъ-нибудь предметѣ, мы должны только разсмотрѣть, какія практическія слѣдствія содержатся въ этомъ предметѣ, т. е. какихъ мы можемъ ожидать отъ него ощущеній и къ какого рода реакціямъ съ своей стороны мы должны подготовиться. Наше представленіе объ этихъ слѣдствіяхъ—какъ ближайшихъ, такъ и отдаленныхъ—есть все то, что мы можемъ представить себѣ объ этомъ предметѣ,—поскольку вообще

[1]) Переведена въ „Revue Philosophique" за январь 1879 г. (т. VII).

это представленіе имѣетъ какое-нибудь положительное значеніе“ [1]). Обычныя философскія теоріи характеризуются тѣмъ, что онѣ изображаютъ міръ съ точки зрѣнія статической, созерцательной; онѣ не задавались вопросомъ о необходимости и возможности измѣненія міра, объ активной сторонѣ дѣйствительности. Прагматизмъ стремится стать философіей дѣйствія, подобно діалектическому матеріализму.

Прагматизмъ, какъ мы уже говорили раньше, есть тотъ же эмпиризмъ, только въ наиболѣе радикальной его формѣ. „Онъ отворачивается отъ абстракцій и недоступныхъ вещей, отъ словесныхъ рѣшеній, отъ скверныхъ апріорныхъ аргументовъ, отъ твердыхъ неизмѣнныхъ принциповъ, отъ замкнутыхъ системъ, отъ мнимыхъ абсолютовъ и началъ. Онъ обращается къ конкретному, къ доступному, къ фактамъ, къ дѣйствію, къ власти“ [2]). Прагматизмъ не хочетъ быть разъ навсегда замкнутой и законченной системой. Прежде всего онъ стремится дать новый способъ изслѣдованія. По существу, онъ представляетъ только новый методъ, съ помощью котораго мы должны отнынѣ изучать дѣйствительность и съ помощью котораго можетъ быть измѣнена данная намъ дѣйствительность. Основной мотивъ прагматизма—это стремленіе превратить всякую мысль въ стимулъ для опредѣленнаго дѣйствія. Прагматизмъ постоянно подчеркиваетъ практическій моментъ дѣйствительности, активную ея природу. И постольку въ прагматизмѣ заключается дѣйствительно положительная цѣнность. Но, во-первыхъ, онъ въ этомъ отношеніи вовсе не оригиналенъ; во-вторыхъ, онъ ограничивается только субъективной стороной дѣйствительности, такъ какъ прагматизмъ идеалистиченъ. Онъ не выходитъ за извѣстные предѣлы, такъ что активизмъ его носитъ субъективный характеръ и ограниченъ лишь предѣлами наличныхъ формъ жизни.

[1]) В. Джемсъ, Прагматизмъ, изд. „Шиповникъ“. СПБ. 1910 г стр. 33—34.

[2]) Idem, стр. 37.

Всѣ наши высказыванія и сужденія должны найти прагматическое употребленіе. Понятія сами по себѣ суть лишь пустыя формы. Мы должны меньше всего обращать вниманіе на теоретическое и логическое содержаніе всякаго понятія. „Изъ каждаго слова вы должны извлечь его практическую наличную стоимость (practical each-value), должны заставить его работать въ потокѣ вашего опыта...

Такимъ образомъ, теоріи представляютъ собой не отвѣты на загадки, — отвѣты, на которыхъ мы можемъ успокоиться: теоріи становятся орудіями [1]).

Всякая теорія есть не что иное, какъ опредѣленная реакція наша на внѣшній міръ, съ одной стороны, и орудіе логической работы, съ другой. Въ процессѣ познанія важно не то, что представленія вѣрно и объективно отражаютъ міръ вещей, подлинную дѣйствительность. Въ познаніи важно лишь то, что такъ или иначе можетъ насъ подвинуть на опредѣленное дѣйствіе.

Всякое высказываніе разсматривается лишь подъ угломъ зрѣнія полезности его для насъ. Оно истинно постольку, поскольку оно полезно. Это относится ко всякой теоріи, къ любой нашей мысли. Всякая истина должна быть приспособлена къ нашимъ потребностямъ. Всѣ наши знанія и представленія должны быть подчинены практическимъ цѣлямъ жизни. Прагматизмъ долженъ стремиться представить такую картину міра, такое изображеніе явленій, которое воздѣйствовало бы на нашу дѣятельность, которое вызывало бы съ нашей стороны извѣстную реакцію. Вопросъ объ истинѣ какого-либо утвержденія рѣшается на основаніи тѣхъ практическихъ выводовъ, которые слѣдуютъ изъ признанія этого утвержденія. „Истиной признаетъ прагматизмъ то,—и это единственный его критерій,—что лучше всего „работаетъ“ на насъ, ведетъ насъ, что лучше всего подходитъ къ каждой части жизни и соеди-

[1]) Джемсъ, Прагматизмъ, стр. 38, курсивъ автора.

нимо со всей совокупностью нашего опыта, —при чемъ ничего не должно быть опущено. Если религіозныя идеи выполняютъ эти условія, если, въ частности, окажется, что понятіе о Богѣ удовлетворяетъ имъ, то на какомъ основаніи прагматизмъ будетъ отрицать бытіе Божіе? Для него это будетъ просто безсмыслицей, если признавать „неистиннымъ“ понятіе, столь плодотворное въ прагматическомъ отношеніи. Развѣ для прагматизма имѣется какой-нибудь другой видъ истины, какъ не подобное согласіе съ конкретной дѣйствительностью?[1])

Истина сама по себѣ не имѣетъ съ точки зрѣнія прагматизма никакой цѣнности. Высказыванія становятся истинными, когда вступаютъ въ извѣстное отношеніе къ человѣческимъ потребностямъ. Если религія имѣетъ какую-нибудь цѣнность для нашей жизни, если она такъ или иначе помогаетъ намъ переносить невзгоды жизни, она уже необходима и истинна. Внѣ отношенія высказываній, представленій, понятій и идей къ потребностямъ жизни нѣтъ ничего истиннаго. Съ точки зрѣнія прагматизма, какъ впрочемъ и махизма, который весьма родственъ прагматизму и въ другихъ частяхъ, истинна является только средствомъ, орудіемъ для цѣлесообразныхъ способовъ дѣйствія. Поскольку прагматизмъ подчеркиваетъ активный моментъ „дѣйствительности“, прагматическій характеръ истиннаго, въ немъ, какъ мы уже сказали, заключается положительное зерно истины. Но прагматизмъ слишкомъ односторонен и идеалистиченъ.

Діалектическій матеріализмъ гораздо раньше прагматизма обратилъ вниманіе на активную, діалектическую природу, какъ дѣйствительности, такъ и мышленія. Но діалектическій матеріализмъ сознаетъ, что однимъ этимъ моментомъ понятіе истиннаго не исчерпывается. Діалектическій матеріализмъ впервые этотъ дѣйственный моментъ истины изъ отвлеченнаго, идеалистическаго понятія (у Гегеля) превратилъ въ ре-

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 55.

альную силу. Діалектическій матеріализмъ исчерпываетъ „понятіе“ дѣйствительности и истины всесторонне; онъ видитъ и пассивные, статическіе моменты и активные, динамическіе, представляющіе дѣйственную, революціонизирующую сторону дѣйствительности. Истина при извѣстныхъ условіяхъ становится стимуломъ дѣйствія. Но характеристика истиннаго не исчерпывается понятіемъ полезнаго или цѣлесообразнаго. Извѣстныя сужденія полезны лишь постольку, поскольку они истинны, т. е. поскольку они совпадаютъ съ реальною дѣйствительностью и поскольку активный моментъ мысли есть „отраженіе“ активнаго момента дѣйствительности „Активность“ возможна лишь въ томъ случаѣ, если противостоящій намъ міръ даетъ намъ гарантію, что законы объективнаго развитія могутъ стать нормами, регулятивными принципами нашей человѣческой дѣятельности.

Въ вопросѣ о внѣшнемъ мірѣ, объ объективной дѣйствительности, прагматизмъ становится всецѣло на идеалистическую точку зрѣнія „... независимая отъ человѣческаго мышленія дѣйствительность оказывается вещью, которую, повидимому, очень трудно найти. Она сводится къ понятію о чемъ-то, сейчасъ лишь вошедшемъ въ поле опыта и еще не успѣвшемъ получить имени, или же къ представленію о чемъ-то, данномъ опыту первоначально, прежде, чѣмъ къ нему было примѣнено какое-нибудь человѣческое понятіе. Это нѣчто абсолютно темное и неуловимое, какой-то чисто идеальный предѣлъ нашего мышленія [1]). Дѣйствительность, съ точки зрѣнія прагматизма, представляетъ собою не что иное, какъ потокъ чувственныхъ ощущеній. Потокъ чувственнаго опыта мы по своему произволу дѣлимъ на вещи или факты, на отношенія или связи, существующія между вещами, и на идеи, которыми уже обладаетъ нашъ умъ. Ощущенія навязываются намъ извнѣ; намъ неизвѣстно ихъ происхожденіе;

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ стр. 152.

они лежатъ внѣ нашего контроля. Но такъ какъ отъ нашихъ интересовъ и потребностей зависитъ, на какія ощущенія мы обращаемъ вниманіе, какія изъ всей совокупности мы выбираемъ и замѣчаемъ, то ясно, что содержаніе дѣйствительности зависитъ исключительно отъ нашего выбора. „Такимъ образомъ, даже въ области ощущеній нашъ духъ способенъ обнаруживать въ извѣстной мѣрѣ произволъ и выборъ. Черезъ то, что мы включаемъ и выключаемъ, мы намѣчаемъ границы этой области; настаивая на тѣхъ или иныхъ чертахъ ея, мы отдѣляемъ передній фонъ отъ задняго; внося въ нее извѣстный порядокъ, мы понимаемъ ее такъ или иначе. Словомъ, намъ даютъ мраморную глыбу, но мы сами высѣкаемъ изъ нея статую“ [1]). Вещи—продуктъ нашего полнаго произвола, наше собственное созданіе, мы ихъ создаемъ въ зависимости отъ нашихъ потребностей. То же самое, разумѣется, относится и къ предикатамъ вещей, которые выражаютъ лишь отношеніе вещей къ нашимъ чувствамъ. Весь потокъ чувственныхъ ощущеній гуманизируется, очеловѣчивается. „Міръ, по существу своему, есть то, что изъ него дѣлаютъ“, какъ говоритъ гуманистъ Шиллеръ. Мы создаемъ реальность по своему произволу въ зависимости отъ тѣхъ цѣлей, которыми мы въ отношеніи этой реальности задаемся. Не только то, что мы называемъ истиннымъ, но и самый міръ объектовъ является нашимъ субъективнымъ твореніемъ. Мы являемся творцами не только въ области практики, но и въ познавательной жизни. Мы создаемъ самый міръ вещей, мы придаемъ дѣйствительность всѣмъ отношеніямъ между вещами, и мы же порождаемъ всѣ истины относительно міра. Такова идеалистическая концепція прагматизма. Прагматизмъ создаетъ себѣ міръ, исходя изъ потребностей человѣка, который является мѣрою вещей. Нѣтъ абсолютной дѣйствительности, какъ нѣтъ объективной

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 151.

истины. Истина не означаетъ также ...ное объективно внѣ насъ существующей дѣйствительности. Истина есть, прежде всего, субъективная, чисто человѣческая цѣнность, продуктъ человѣческихъ потребностей. Объективная истина предполагаетъ наличность міра объектовъ, внѣшней дѣйствительности и соотвѣтствія нашихъ мыслей этой объективной дѣйствительности. Съ точки зрѣнія же прагматизма, для котораго объективной реальности не существуетъ „истинное“ — это просто лишь удобное (expedient) въ образѣ нашего мышленія, подобно тому, какъ „справедливое“ — это лишь удобное въ образѣ нашего поведенія“ [1])

Такимъ образомъ, истина представляется разновидностью благого. Что является благимъ въ области нашихъ убѣжденій, то является истиннымъ, такъ какъ мысль хороша постольку, поскольку она полезна, поскольку вѣра въ нее выгодна для нашей жизни. А все, что полезно, то само по себѣ уже истинно.

Такъ въ прагматизмѣ все принимаетъ односторонне-субъективный характеръ. Міръ объектовъ, дѣйствительность, истина — все это пріобрѣтаетъ характеръ средства, орудія для достиженія тѣхъ или иныхъ человѣческихъ цѣлей. Познаніе тожественно съ волей, логика — съ этикой. Воля превращается въ прагматизмѣ въ мірообразующую силу. Она творитъ истину и вселенную...

Итакъ, прагматизмъ всецѣло становится на почву телеологизма въ познаніи. Представленія и идеи мы образуемъ подъ угломъ зрѣнія пригодности ихъ для нашихъ дѣйствій, для нашихъ цѣлей. Есть истина дѣйствительная и возможная. „Возможная истина — это та, которая обнаруживаетъ свою цѣнность въ будущемъ“. Это „предварительная“, такъ сказать, истина, которая должна доказать свою пригодность,

---

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 136.

свою цѣнность въ будущей работѣ. Дѣйствительность — сырой матеріалъ, надъ которымъ мы постоянно работаемъ и изъ котораго мы создаемъ міръ. Такъ какъ данное нами можетъ быть обработано различно, въ зависимости отъ тѣхъ жизненныхъ потребностей, которыя мы въ данный моментъ ощущаемъ, то ясно, что созданные различными субъектами міры не должны совпадать, что съ точки зрѣнія прагматизма не можетъ быть мѣста объективной картинѣ міра, что картины міра подвергнуты многообразію и могутъ варьировать отъ субъекта къ субъекту.

Каждый изъ насъ самъ творитъ свой міръ по своему образу и подобію. Нѣтъ готовой, разъ на всегда данной реальности, а, стало быть, и истины. Какъ дѣйствительность, такъ и истина становятся, а не открываются нами. Мы сами вѣчно работаемъ надъ дѣйствительностью, создавая и возсоздавая ее. Познаніе есть творческій, волевой процессъ; въ процессѣ познанія міръ становится объектомъ, предметомъ нашихъ мыслей и чувствъ — предметомъ познанія. Идеалистическій прагматизмъ приспособляетъ, такимъ образомъ, дѣйствительность къ субъективнымъ представленіямъ и хотѣніямъ. Съ точки зрѣнія прагматизма истины становятся заблужденіями, если они обнаруживаютъ въ силу тѣхъ или иныхъ условій свою безполезность, т. е. если оказывается, что тѣ цѣли, потребности, въ виду которыхъ мы извѣстныя сужденія признавали истинными, измѣнились. Человѣческія потребности, нужды жизни, наши субъективныя желанія и цѣли являются высшимъ и единственнымъ критеріемъ познанія и истинности сужденій. Познаніе есть средство, орудіе жизни; высшая же цѣнность — это наши потребности, наши жизненныя задачи, тѣ цѣли, которыя мы себѣ ставимъ и которыя облегчаютъ нашу жизнь. Чѣмъ цѣннѣе и важнѣе цѣли и потребности, которыя могутъ быть достигнуты благодаря данному ученію, тѣмъ цѣннѣе и истиннѣе само это ученіе. Но такъ какъ наши жиз-

ненныя задачи и цѣли диктуются нашими жизненными интересами, и такъ какъ интересы не у всѣхъ людей одинаковы, то оказывается, что въ центрѣ прагматическаго ученія стоитъ „интересъ“ — это, во первыхъ, и что сколько существуетъ интересовъ, столько истинныхъ ученій или теорій окажется — это во вторыхъ...

Находятся такіе наивные люди, которые полагаютъ, что тутъ есть какое-то родство у прагматизма съ марксизмомъ. Но это ихъ соображеніе свидѣтельствуетъ только объ упрощенномъ ихъ пониманіи и толкованіи марксизма. Прежде всего необходимо замѣтить, что марксимзъ выше всего ставить идею научной истины, а не интересъ. Марксизмъ только утверждаетъ, что идеи и понятія вызываются опредѣленными ощущеніями, а ощущенія и чувствованія опредѣляются непосредственно реакціями человѣка на окружающую среду, что въ нашихъ поступкахъ мы прежде всего руководствуемся нашими потребностями и интересами, что въ особенности примѣнимо къ цѣлымъ общественнымъ организмамъ, къ соціальнымъ единицамъ-классамъ. Но если психологически каждому общественному классу болѣе доступны тѣ истины, которыя оказываются для него наиболѣе полезными, наилучшимъ орудіемъ въ борьбѣ за сохраненіе своего господствующаго положенія, или въ борьбѣ за улучшеніе своего положенія, въ борьбѣ за власть, то отсюда еще далеко до признанія, что всякое сужденіе истинно, поскольку оно полезно, что человѣкъ съ его желаніями и чувствами является мѣрою вещей, критеріемъ истиннаго, что содержаніе познанія субъективно.

Если положительной цѣнностью прагматизма является идея активизма, то она совершенно извращается и уничтожается, благодаря идеалистической теоріи познанія прагматизма. Идея активизма или „прагматизма“ пріобрѣтаетъ свою подлинную культурно-философскую цѣнность въ діалектическомъ

матеріализмѣ. Діалектическій матеріализмъ исходитъ изъ убѣжденія, что наши представленія о предметѣ соотвѣтствуютъ предмету представленія. Стало быть, мы можемъ пользоваться предметами лишь въ той мѣрѣ, въ какой они объективно обладаютъ тѣми свойствами, которыя необходимы для удовлетворенія нашихъ потребностей и для достиженія тѣхъ цѣлей, которыя мы себѣ ставимъ. Что находится внѣ сферы объективной дѣйствительности, то не можетъ быть предметомъ нашихъ „дѣйствій“, то не можетъ быть полезнымъ для насъ. Дѣйствительность одна; она можетъ быть нами „обрабатываема“ лишь „однообразно“, такъ какъ истина однозначна. Наши идеи и представленія о мірѣ, разумѣется, измѣняются, но они измѣняются въ зависимости отъ измѣненія самой дѣйствительности. Не только понятія и идеи не представляютъ ничего неизмѣннаго и застывшаго, но и сама дѣйствительность постоянно измѣняется. Съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма мы также работаемъ постоянно надъ дѣйствительностью, но опираясь на объективныя тенденціи, ей самой свойственныя. Мы не въ силахъ сдѣлать изъ нея все, что намъ угодно, подобно тому, какъ это допускается прагматизмомъ. Дѣйствительность имѣетъ свои границы. Провѣрка нашихъ дѣйствій производится самой дѣйствительностью. До тѣхъ поръ, пока наши понятія вѣрно отражаютъ объективную дѣйствительность, они не вступаютъ въ конфликтъ съ ней, и мы ихъ можемъ примѣнять вполнѣ спокойно. Наши понятія приспособляются къ дѣйствительности, а не наоборотъ. Извѣстныя сужденія пріобрѣтаютъ характеръ истиннаго не потому, что они полезны намъ, что удовлетворяютъ тѣмъ или инымъ нашимъ потребностямъ, а, наоборотъ, они потому полезны, что истинны, т. е. что соотвѣтствуютъ объективнымъ отношеніямъ вещей. „Активный“ моментъ истины есть отраженіе активнаго момента дѣйствительности. Идеалистическое міровоззрѣніе и жезнепониманіе превращаютъ міръ и жизнь въ созерцаніе; созерцаніе міра и жизни доста-

влiетъ наслажденiе вѣчными и прекрасными формами, абсолютной и законченной истиной. Діалектическая философія разсматриваетъ міръ и жизнь не подъ угломъ зрѣнія созерцанія, а съ точки зрѣнія дѣйствія. Міръ активенъ, дѣйственъ. Исходя изъ дѣйственныхъ моментовъ бытія, изъ активныхъ тенденцій дѣйствительности, мы создаемъ новые міры, новыя формы жизни. И въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что мы не находимъ готоваго, разъ навсегда даннаго и законченнаго міра, какъ и завершенныхъ формъ жизни. Міръ и формы жизни нуждаются въ томъ, чтобы быть завоеванными. Только неустанная, безпрерывная дѣятельность, вѣчная борьба за новыя формы жизни сообщаетъ нашему существованію настоящій человѣческій смыслъ..

Такъ какъ прагматизмъ ставитъ себѣ задачей примиреніе науки съ религіей, то небезынтересно будетъ взглянуть на отношеніе прагматизма къ религіознымъ вопросамъ. Съ точки зрѣнія прагматизма, какъ мы уже знаемъ, всѣ гипотезы, поскольку онѣ въ той или другой степени оказываются полезными и выгодными для насъ, одинаково правомѣрны. Разъ изъ данной гипотезы вытекаютъ полезныя для жизни слѣдствія, то мы не вправѣ ее отвергнуть. Абсолютныя идеи и общія отвлеченныя понятія имѣютъ такое же значеніе для насъ, какъ и любой конкретный фактъ, если они имѣютъ значеніе для жизни. Но такъ какъ всей исторіей человѣческой жизни доказывается, что абсолютное, или вѣра въ Бога, приносила людямъ удовлетвореніе, облегчала имъ жизнь, то очевидно, что согрѣвающая человѣческое сердце вѣра есть истина, что Богъ есть реальность. „Если окажется, говоритъ Джемсъ, что религіозныя идеи имѣютъ цѣнность для дѣйствительной жизни, то, съ точки зрѣнія прагматизма, онѣ будутъ истинны въ мѣру своей пригодности для этого. Что же касается вопроса о томъ, [можно ли имъ приписать большую мѣру истинности, то рѣшеніе

его будетъ цѣликомъ зависѣть отъ ихъ отношеній къ другимъ истинамъ, которыя тоже должны быть признаны“ [1]).

Прагматизмъ открываетъ новое поприще для богоискателей, имѣя то преимущество передъ діалектическимъ матеріализмомъ, что онъ не только не анти-религіозенъ, но „готовъ принять Бога, живущаго въ глубочайшей тьмѣ личной жизни, если только окажется, что здѣсь возможно найти его“ [2]). Прагматизмъ, въ сущности говоря, готовъ принять все, что угодно; онъ не останавливается передъ мистическимъ опытомъ, если только онъ имѣетъ практическія слѣдствія. Вѣдь религія есть не что иное, какъ реагированіе человѣка на все окружающее, на жизнь. Религія есть не только вѣра въ существованіе невидимаго міра. Это не только извѣстная форма мышленія, но и опредѣленная дѣятельность, такъ какъ невидимый міръ оказываетъ извѣстное дѣйствіе на нашу жизнь, на міръ видимый, съ одной стороны, и такъ какъ сознаніе нашей безпомощности, нашей слабости заставляетъ насъ вступать въ опредѣленныя сношенія съ невидимымъ міромъ, т. е. вызываетъ насъ на извѣстную практическую дѣятельность. Различіями потребностей опредѣляются различія религій, содержаніе которыхъ составляютъ обыкновенно нужды, испытываемыя человѣческимъ обществомъ въ данный періодъ. Матеріальныя нужды заставляютъ человѣка обоготворять силы природы, которыя могутъ приносить ему и радость, и печаль, и удовлетворенія потребностямъ и недостаткамъ, голодъ, холодъ. Сознаніе своей безпомощности и зависимости, незнакомство съ причиной явленій и ихъ внутренней необходимостью и обусловленностью приводитъ его къ вѣрѣ въ высшія силы, отъ которыхъ однѣхъ остается ждать помощи въ минуты несчастья. Въ періодъ господства ве-

---

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 50.

[2]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 55.

щей надъ человѣкомъ, надъ его сознаніемъ религія укрѣпляется и пріобрѣтаетъ громадную силу надъ нимъ. По мѣрѣ же того, какъ научное познаніе становится орудіемъ господства человѣка надъ міромъ вещей, по мѣрѣ того, какъ человѣкъ вскрываетъ и научается не только понимать внутреннія причины и связь явленій, но и пользоваться ими въ своихъ интересахъ, религія теряетъ свое обаяніе. Она познается, какъ ложная и примитивная форма познанія. Практическая дѣятельность, прежде направленная на умилостивленіе высшихъ силъ—будь то жертвоприношеніе или молитва—принимаетъ съ ростомъ и развитіемъ научнаго познанія другія формы. Невидимый порядокъ вещей разрушается; онъ познается, какъ иллюзія, какъ вредный предразсудокъ. Единственной реальностью признается теперь міръ видимый, на который и направляется наша дѣятельность.

Таково правильное пониманіе происхожденія и процесса постепеннаго упадка религіи съ точки зрѣнія научнаго познанія. Но въ иномъ совершенно освѣщеніи представляется религіозная вѣра съ точки зрѣнія прагматизма. Прагматизмъ насквозь субъективенъ и психологиченъ. Такъ какъ послѣдней реальностью для него являются переживанія, а высшимъ критеріемъ объективности—субъективная вѣра, то этимъ самымъ уничтожается возможность расцѣнки религіозной вѣры съ точки зрѣнія объективно-научной и утверждается возможность существованія истинъ мистическаго порядка, поскольку онѣ соотвѣтствуютъ нашей внутренней жизни. Или вѣрнѣе, существуетъ только внутреннее просвѣщеніе, откровеніе и субъективная расцѣнка истинъ. Цѣнность религіи опредѣляется „полезностью ея для того человѣка, который ее исповѣдуетъ“. Наши чувства являются достаточной гарантіей реальности опредѣленныхъ фактовъ. „Ось реальности, какъ выражается Джемсъ, проходитъ исключительно черезъ эгоистическіе центры“. Наши чувства и стре-

мленія являются тѣми силами, которыя опредѣляютъ наше отношеніе къ міру. „Наша жажда знанія, въ концѣ концовъ, тѣсно связана съ желаніемъ проникнуть въ тайны нашей личной участи. Въ сравненіи съ этимъ міромъ живыхъ индивидуальныхъ чувствъ, міръ обобщенныхъ объектовъ, созерцаемый нашимъ разумомъ, представляется не реальнымъ и безжизненнымъ“ [1]). Религія, говоритъ Джемсъ, болѣе реальна, чѣмъ наука, ибо послѣдніе предѣлы нашего существа пребываютъ въ мірѣ непостигаемомъ, мистическомъ, сверхъестественномъ. „Въ большинствѣ своемъ наши духовныя стремленія, повидимому, зарождаются, именно, въ этой области; иначе они не могли бы овладѣвать нами такимъ образомъ, что мы не въ состояніи объяснить себѣ ихъ появленія. Поэтому слѣдуетъ признать, что мы принадлежимъ къ этой области въ гораздо большей степени и въ гораздо болѣе интимномъ смыслѣ, чѣмъ къ видимому міру, потому что мы больше и интимнѣе всего живемъ въ томъ мірѣ, гдѣ живутъ и родятся наши духовныя стремленія и идеалы. Но этотъ невидимый міръ не только идеаленъ,—онъ имѣетъ также вліяніе на видимый міръ и воздѣйствуетъ на него. Общеніе съ этимъ невидимымъ міромъ есть реальный процессъ съ реальными результатами, отражающимися на конечной человѣческой личности тѣмъ, что она обновляется кореннымъ образомъ, и это возрожденіе человѣка отражается черезъ его жизненное поведеніе извѣстными послѣдствіями на событіяхъ естественнаго міра“ [2]). Внутреннее состояніе оказывается тѣмъ органомъ, который даетъ намъ возможность проникнуть въ потусторонній міръ, познать абсолютную реальность — Бога. Мистическій опытъ представляетъ высшую форму познанія, при помощи которой человѣкъ получаетъ возможность проникнуть въ такія сферы, которыя остаются недоступными для разсудка. Міръ нашего опыта состоитъ, такимъ образомъ, изъ двухъ сторонъ: изъ міра

[1]) Джемсъ. Многообразіе религіознаго опыта, стр. 491.

[2]) Джемсъ. Многообразіе религіознаго опыта, стр. 506.

видимаго или чувственнаго и міра невидимаго или сверхчувственнаго; человѣкъ разными сторонами своего существа принадлежитъ одновременно этимъ двумъ мірамъ. Видимый міръ является только частью невидимаго міра, которому принадлежитъ или должно по крайней мѣрѣ, принадлежать руководство нашей жизнью. Высшая цѣль жизни заключается въ приспособленіи нашего существа къ невидимому порядку вещей. Но самое существованіе этого невидимаго міра зависитъ отчасти отъ насъ самихъ, отъ субъекта. Онъ таковъ, какимъ мы его себѣ создаемъ. Мы вѣримъ въ тѣ факты и теоріи, въ тотъ міръ, для котораго мы можемъ найти примѣненіе. Вѣдь для того, чтобы выяснить значеніе какой-нибудь теоріи, мы, согласно прагматизму, должны предварительно опредѣлить, какое вліяніе данная теорія или гипотеза можетъ оказать на наши дѣйствія, на нашу практическую дѣятельность. И если такимъ образомъ, вѣра въ существованіе невидимаго міра зависитъ отъ нашей увѣренности въ успѣхѣ ея примѣненія къ практической жизни, то, очевидно, что она будетъ тѣмъ истиннѣе; чѣмъ глубже будетъ наша увѣренность въ томъ, что данная вѣра гарантируетъ намъ успѣхъ. Практическія слѣдствія суть критерій истинности нашихъ религіозныхъ представленій. Но дѣйственный творческій характеръ прагматизма этимъ еще не исчерпывается. Существованіе невидимаго міра и наличность самого Бога въ мірѣ зависитъ отъ творчества субъекта. Субъектъ творитъ не только видимый міръ, но и невидимый, самого Бога. „Сознаюсь, говоритъ Джемсъ въ другомъ мѣстѣ, что я не постигаю, почему бы самое существованіе невидимаго міра не зависѣло частью отъ того отвѣта, который каждый изъ насъ даетъ на призывъ къ религіи. Однимъ словомъ, въ зависимости отъ нашей вѣры, самъ Богъ, быть можетъ, становится все живѣе и реальнѣе“ [1]).

Понятіе о Богѣ гарантируетъ вѣчный міропорядокъ, иде-

[1]) Джемсъ. Зависимость вѣры отъ воли, стр. 69.

альный его строй и характеръ, а въ зависимости отъ нашей вѣры самъ Богъ становится все живѣе и реальнѣе. „Міръ, въ которомъ послѣднее слово принадлежитъ Богу, можетъ, разумѣется, погибнуть въ пламени, можетъ окоченѣть отъ холода, но въ этомъ случаѣ мы думаемъ, что Богъ держитъ въ памяти старые идеалы и что онъ, навѣрное, гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ приведетъ ихъ въ осуществленіе. Такимъ образомъ, тамъ, гдѣ есть Божество, трагедія носитъ только временный и частичный характеръ, финальный крахъ и гибель здѣсь не конецъ всего. Эта потребность въ вѣчномъ нравственномъ міропорядкѣ—одна изъ глубочайшихъ потребностей нашего сердца [1]). Наше сердце жаждетъ вѣчнаго нравственнаго міропорядка, который является источникомъ всѣхъ нашихъ возвышенныхъ идеаловъ. Какъ видитъ читатель, въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ вопросахъ, прагматизмъ стоитъ очень близко къ кантіанству. Подобно послѣднему, и онъ дѣлитъ міръ на двѣ половины: на чувственный или видимый міръ и міръ интеллигибельный или невидимый, который, однако, является источникомъ міра видимаго, основаніемъ всѣхъ нашихъ идеаловъ и стремленій. Но, въ концѣ концовъ, вѣдь и стоимость Бога опредѣляется лишь полезностью его для насъ самихъ, для нашей жизни. Вѣдь ось всякой реальности проходитъ черезъ эгоистическіе центры. И невидимый міръ лишь постольку реаленъ, поскольку онъ намъ оказываетъ въ жизни тѣ или иныя полезныя дѣйствія. Невидимый міръ, какъ и Богъ, становятся все реальнѣе и живѣе вѣдь въ зависимости отъ нашей вѣры въ нихъ. А наша вѣра опредѣляется успѣхомъ, доставляемымъ намъ ею въ практической жизни. Все существуетъ для человѣка. Центръ тяжести философскихъ воззрѣній долженъ перемѣститься. Невидимый міръ и Богъ не составляютъ самоцѣли, самостоятельной цѣнности они не имѣютъ. Ихъ цѣнность опре-

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 69.

дѣляется значеніемъ ихъ для земной практической жизни, „Наша земля со всѣми ея данными проблемами, такъ долго отодвинутая въ тѣнь великолѣпіемъ надзвѣзднаго эѳира, должна войти въ свои права. Это перемѣщеніе точки зрѣнія означаетъ, что отнынѣ философскія проблемы будутъ трактоваться умами, не столь тяготѣющими къ абстракціямъ, какъ до сихъ поръ, умами болѣе научнаго и индивидуалистическаго типа, но въ то же время не перелигіозными. Это будетъ перемѣной „мѣстопребыванія авторитета“, напоминающей почти перемѣну, совершенную Реформаціей“ [1]). Такимъ образомъ, Джемсъ склоненъ видѣть въ прагматизмѣ цѣлую революцію философскихъ воззрѣній. Это своего рода философская Реформація; философскій протестантизмъ наряду съ религіознымъ протестантизмомъ перемѣщаетъ центръ тяжести человѣческихъ интересовъ и воззрѣній. Онъ заставляетъ направлять все наше вниманіе на земные интересы и на чисто человѣческія проблемы. Онъ берется трактовать вещи и научно и въ то же время религіозно. Религія, какъ и наука, низводятся на уровень „выгодныхъ“ для жизни концепцій. Богъ необходимъ, такъ какъ онъ гарантируетъ намъ вѣчный и идеальный міропорядокъ. „Есть Богъ на небѣ, значитъ, все въ мірѣ въ порядкѣ“ (Джемсъ). Такимъ образомъ, понятіе Бога (какъ и другія подобныя понятія) доставляютъ намъ извѣстную выгоду, какъ выражается самъ Джемсъ; оно имѣетъ практическое значеніе. Кантъ, какъ извѣстно, не могъ привести теоретическихъ, научныхъ основаній для такихъ понятій, какъ Богъ, безсмертіе души, свобода воли; онъ постулировалъ и оправдывалъ ихъ, какъ предметы практическаго разума. Съ точки зрѣнія же прагматизма, всякая проблема и всякая теорія носитъ лишь практическій характеръ, оказывается истиннымъ въ мѣру практическаго своего значенія. Или, точнѣе, прагматизмомъ отрицается всякая теоретическая

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 79.

философія, которая и замѣняется „критикой практическаго разума“. Все, что можетъ быть оправдано передъ разумомъ практическимъ, то имѣетъ „теоретическое“ значеніе, то пріобрѣтаетъ характеръ истиннаго. Центромъ вселенной является человѣкъ съ его нуждами и потребностями, съ его субъективными желаніями и стремленіями. Это та же точка зрѣнія Протагора, махизма во всѣхъ его разновидностяхъ и покойнаго Михайловскаго. Мы уже неоднократно указывали на то, что всѣ виды позитивизма съ его отрицаніемъ объективной реальности и признаніемъ переживанія за послѣднюю истину, въ концѣ концовъ, ведутъ къ отрицанію идеи научной истины и къ признанію субъективизма. Наконецъ, біологическое трактованіе происхожденія истины влечетъ за собой отрицаніе всякой объективной истины, всякой нормы; мало того, оно ведетъ за собой признаніе истиннымъ всего, что имѣетъ извѣстное значеніе для человѣка, что оказывается въ тотъ или другой моментъ полезнымъ для него. Но такъ какъ полезнымъ въ человѣческой жизни могутъ иногда оказаться и ложныя представленія, т. е. заблужденія, то въ результатѣ получается какой-то хаосъ, какое-то противоестественное смѣшеніе.

Положительно поражаешься, какъ эти люди, у которыхъ сохранилась еще хоть нѣкоторая доза здраваго смысла, могутъ увлекаться такой эклектической похлебкой, какой представляется этотъ прагматизмъ. Съ точки зрѣнія теоретической и логической онъ не выдерживаетъ ни малѣйшаго прикосновенія критики. Если есть ему объясненіе, то это только соціально-психологическое. Тутъ найти ему оправданіе легко. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ, нѣкоторые наши позитивисты и махисты самостоятельно пришли къ религіознымъ выводамъ изъ своихъ теоретическихъ построеній. Одинъ изъ нихъ—мы имѣемъ въ виду А. Луначарскаго—выступилъ съ книгой „Религія и Соціализмъ“, въ которой онъ силился доказать, что соціализмъ есть не что иное, какъ новая

религія. Ему недостаточно было того научнаго фундамента, на которомъ построено и которымъ держится соціалистическое міровоззрѣніе. Ему понадобилось религіозное обоснованіе соціалистическаго идеала, такъ какъ въ религіозномъ моментѣ онъ видѣлъ новый стимулъ, способный подвинуть на дѣйствіе. Если человѣку не желательно жертвовать собою во имя временныхъ и преходящихъ задачъ, то позвольте прикрѣпить человѣка къ вѣчному и нетлѣнному, что должно освящать человѣческую дѣятельность и что способно стать болѣе прочнымъ и цѣннымъ „мотивомъ“, помогающимъ намъ въ нашей практической жизни.

Въ прагматизмѣ религія также разсматривается, какъ орудіе жизни, какъ средство для достиженія извѣстныхъ практическихъ жизненныхъ цѣлей. Достаточно увѣровать, что все въ порядкѣ на землѣ, такъ какъ существуетъ высшій разумъ, чтобы парализовать человѣческую энергію, направленную на борьбу со зломъ здѣсь на землѣ. Сколько бы прагматисты ни толковали о томъ, что ихъ ученіе есть призывъ къ дѣятельности на землѣ, на самомъ дѣлѣ оно только призываетъ насъ къ творчеству „потусторонникъ“ цѣнностей, „стоимость“ которыхъ опредѣляется вызываемыми ими въ насъ эмоціями и переживаніями и ведетъ, въ концѣ концовъ, не къ прояснѣнію человѣческаго сознанія, а къ его затемнѣнію, ибо вся философія прагматизма носитъ по существу своему субъективный и индивидуалистическій характеръ. Она способна отвлекать насъ отъ земныхъ задачъ, изображая отношенія вещей и явленій въ ложномъ свѣтѣ.

Въ то время, когда для передового общественнаго класса полезны лишь тѣ теоріи, которыя объективно истинны, для господствующихъ классовъ, наоборотъ, „объективно-истинны лишь тѣ построенія, которыя имъ полезны. Вотъ почему теперь создаются такія субъективистическія и индивидуалистическія похлебки, которыя далеки отъ истинной науки, какъ небо отъ земли. Такіе продукты

quasi-научной мысли имѣютъ, стало быть, свою логику, и они показываютъ намъ, что мы тѣмъ крѣпче должны держаться за научное познаніе. Всякая научная фальсификація должна быть безжалостно разоблачена...

Прагматизмъ кичится тѣмъ, что онъ находится въ тѣсномъ соприкосновеніи съ дѣйствительностью, что раціоналистическій взглядъ на дѣйствительность, какъ нѣчто законченное и абсолютно готовое, ему чуждъ. Діалектическій матеріализмъ, развивая и углубляя діалектику Гегеля, впервые опредѣлилъ границы абстрактной логики, указалъ ея недостаточность и вмѣстѣ съ тѣмъ установилъ, такъ сказать, „динамическую“ природу или, правильнѣе, діалектическій характеръ понятій, поскольку они являются отраженіями объективной дѣйствительности въ ея развитіи, въ процессѣ ея измѣненія. Прагматизмъ же, отвергая общія отвлеченныя положенія, разсматривая дѣйствительность, какъ совокупность представленій и чувственныхъ впечатлѣній, приходитъ къ признанію условнаго характера дѣйствительности, относительности природы вещей. Только та совокупность представленій можетъ притязать на званіе объективной реальности, которая обнаруживаетъ относительную устойчивость. Мы всегда имѣемъ дѣло только съ измѣнчивыми обобщеніями и понятіями, позади которыхъ нѣтъ никакой абсолютной дѣйствительности. Обобщенія и понятія, какъ мы уже знаемъ, подчинены нашимъ потребностямъ и нуждамъ. Бытіе здѣсь низводится на степень „видимости“, субъективной иллюзіи. А понятія имѣютъ только „человѣческую“ цѣнность, но имъ нельзя приписать никакого объективнаго значенія. Но отрицаніе объективнаго значенія нашихъ обобщеній и отвлеченныхъ положеній означаетъ отрицаніе всякаго знанія, которое бы имѣло не только практическую цѣнность, а претендовало бы сколько-нибудь и на теоретическое значеніе. Но разъ наши понятія и абстрактныя положенія суть только

продуктъ нашего „хотѣнія“, нашей воли, а истина не что иное, какъ наше отношеніе къ нашимъ же потребностямъ, то психологическій и волюнтаристическій характеръ новаго ученія вполнѣ очевиденъ. Прагматизмъ есть новая разновидность антропологизма. Человѣкъ съ его потребностями и переживаніями есть мѣра вещей. Отъ человѣка зависитъ истинность нашихъ построеній. Всѣ научныя понятія и основныя положенія условны и субъективны. Отъ нашего произвола зависитъ выборъ тѣхъ или иныхъ постулатовъ и, *стало быть*, вся картина міра. Нѣтъ объективной закономѣрности, нѣтъ постоянства, такъ какъ нѣтъ объективной дѣйствительности. Есть лишь человѣкъ съ его волей которая не подчинена никакимъ объективнымъ факторамъ, никакой объективной закономѣрности. „Содержаніе дѣйствительности, говоритъ Джемсъ, зависитъ отъ выбора, а выборъ зависитъ отъ насъ“. Человѣческая же воля ничѣмъ не ограничена, она свободна. Такимъ образомъ, Джемсъ и другіе прагматисты (Шиллеръ) приходятъ къ отрицанію детерминизма. „Истинныя основанія для признанія свободы воли въ дѣйствительности прагматическаго характера... Свобода воли въ прагматическомъ смыслѣ означаетъ новизну въ мірѣ, т. е. право ожидать, что будущее, какъ въ своихъ глубочайшихъ элементахъ, такъ и въ разыгрывающихся на поверхности явленіяхъ не будетъ тождественно повторять прошлое и подражать ему... Индетерминизмъ допускаетъ хотя бы возможность улучшенія, между тѣмъ какъ детерминизмъ утверждаетъ, что всѣ наши понятія о возможномъ—продуктъ человѣческаго невѣжества и что необходимость и невозможность единственные владыки міра.

Такимъ образомъ, ученіе о свободѣ воли это общая космологическая теорія, обѣтованія, подобно ученіямъ объ Абсолютномъ, о Богѣ, Духѣ или Промыслѣ“[1]). Джемсъ предлагаетъ

[1]) Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 77.

своимъ ученіемъ о свободѣ воли мелiористическое ученіе о мірѣ. Разъ понятіе о свободѣ воли можетъ намъ дать надежду на улучшеніе міра, т. е. можетъ служить нашимъ интересамъ, то мы обязаны принять индетерминизмъ, несмотря на его теоретическую безсмыслицу. Вѣдь всѣ понятія суть не что иное, какъ средство оріентировки въ жизненной борьбѣ, суть „планы дѣйствій“ (выраженіе Дьюи), какъ для „дѣланія истины“, которая, въ свою очередь, является „планомъ дѣйствія“. „Инструментальная логика“, разсматривающая всѣ наши отвлеченныя понятія, какъ „инструменты“, какъ орудія и средства для дѣланія дѣйствительности, защищается, въ сущности говоря, всѣми эмпиріокритиками, эмпиріосимволистами и нашими махистами, хотя терминъ этотъ ими и не употребляется. И они разсматриваютъ законы природы, какъ символы, не имѣющіе объективнаго значенія, какъ субъективныя обобщенія, имѣющія мѣсто только въ нашемъ умѣ. Въ главѣ „Діалектическій матеріализмъ“ и эмпиріосимволизмъ, посвященной разбору эмпиріосимволизма П. Юшкевича, мы доказывали, что символизмъ ведетъ къ тѣмъ же выводамъ, что и теперешній прагматизмъ, что символизмъ разрушаетъ объективную дѣйствительность, что онъ утверждаетъ субъективно-психологическій взглядъ на истину, что признаніе условнаго характера нашихъ научныхъ построеній и обобщеній означаетъ признаніе многообразныхъ картинъ міра, что отрицаніе объективной дѣйствительности имѣетъ своимъ логическимъ слѣдствіемъ установленіе въ качествѣ критерія истины наши субъективныя потребности, что дѣлать выборъ между нашими представленіями объ объектахъ, въ символистической философіи означаетъ, въ концѣ концовъ, не что иное, какъ дѣлать сами объекты, дѣлать дѣйствительность, что символистическая философія превращаетъ науку въ вѣру, т. е. что она въ результатѣ создаетъ почву для „религіозной символики“.

Въ прагматизмѣ всѣ эти моменты получилили свое пол-

ное логическое развитіе. Само собою разумѣется, что П. Юшкевичъ, снабдившій русскій переводъ книги Джемса обширной статьей, почувствовалъ нѣкоторыя „неудобства“ отъ такого совпаденія основныхъ выводовъ и исходныхъ положеній прагматизма съ эмпиріосимволизмомъ Пуанкарэ, пророкомъ котораго въ Россіи является онъ, Юшкевичъ. Но отказаться отъ субъективистическаго эмпиріосимволизма П. Юшкевичу вѣдь тоже не совсѣмъ легко. И вотъ онъ въ вышеупомянутой статьѣ всѣ силы свои потратилъ на то, чтобы доказать, что прагматизмъ слишкомъ уже сгущаетъ краски, что онъ злоупотребляетъ символизмомъ, доводя его до крайностей. Юшкевичъ стремится къ тому, чтобы отмежеваться отъ прагматизма. Онъ самъ подчеркиваетъ всѣ его отрицательныя стороны, ведущія къ уничтоженію научнаго познанія. Онъ самъ хорошо видитъ, что „символической же теоріей истины прагматисты пользуются для разрушенія твердыни детерминизма“, что „инструментальная теорія истины является въ рукахъ прагматистовъ хорошимъ инструментомъ для ихъ религіозныхъ комбинацій“. Но П. Юшкевичъ все еще полагаетъ, что въ прагматизмѣ „умышленно сгущается символизмъ научной мысли, чтобы смогла сойти за истину религіозная символика“. Онъ не видитъ еще, что прагматизмъ съ его низведеніемъ науки до степени вѣры, на которой якобы покоится всякое научное познаніе, есть послѣдовательный выводъ изъ основныхъ посылокъ символизма, какъ и всѣхъ разновидностей махизма...

Пусть прагматизмъ послужитъ предостереженіемъ для тѣхъ послѣдователей махизма, которые не потеряли еще окончательно ни здраваго смысла, ни инстинкта дѣйствительности...

Подведемъ теперь нѣкоторые итоги.

Прагматизмъ призванъ сыграть роль посредника между наукой и религіей. Сырой матеріалъ научнаго опыта доставляется получаемыми нами извнѣ ощущеніями. Понятіе дѣйствительности исчерпывается совокупностью представленій. Существуетъ только одна достовѣрная истина: всякое налич-

ное состояніе сознанія реально. Изъ всей совокупности переживаній или состояній сознанія мы искусственно выбираемъ тѣ, которыя мы, по тѣмъ или инымъ причинамъ, считаемъ наиболѣе важными. Выборъ этотъ производится нами въ зависимости отъ тѣхъ или иныхъ потребностей, которымъ данныя обобщенія предназначены служить. Всякія обобщенія имѣютъ только условный и гипотетическій характеръ, ибо въ основаніи ихъ нѣтъ объективной реальности, выраженіемъ которой они должны быть. Всякое научное познаніе низводится на степень „выгодной“ гипотезы. И такъ какъ нѣтъ объективной реальности, то критеріемъ истинности гипотезы служитъ вѣра, субъективное убѣжденіе въ томъ, что данная гипотеза намъ полезна и, стало быть, истинна. Наука имѣетъ своимъ основаніемъ вѣру. Вѣра же, съ другой стороны, такая же и даже несравненно болѣе полезная гипотеза, чѣмъ всѣ научныя обобщенія и формулировки взятыя вмѣстѣ. Такимъ образомъ, прагматистамъ понадобилось умалить значеніе науки, чтобы на ея мѣсто водворить религію.

Въ конечномъ счетѣ существуетъ лишь то, въ существованіи чего мы вѣримъ. Раціонализмъ замѣняется интуитивизмомъ, религіознымъ откровеніемъ. „Абсолютное“ съ точки зрѣнія раціонализма или вообще научнаго познанія безплодно, но оно можетъ быть цѣнно для жизни, и потому мы должны увѣровать въ это Абсолютное; поскольку же мы вѣримъ въ него, постольку оно реально и истинно. Тоже самое относится и ко всѣмъ другимъ научнымъ понятіямъ, какъ и къ такимъ понятіямъ, какъ Воля, Духъ, Невидимый міръ. Всякое такое понятіе, будучи разсматриваемо и анализировано съ теоретической точки зрѣнія, обнаруживаетъ только свою безсодержательность. Но если вы подойдете къ нему съ прагматическимъ масштабомъ, то всякое пустое и безплодное въ теоретическомъ и научномъ отношеніи понятіе можетъ въ той или другой степени оказаться цѣннымъ для насъ. Нѣтъ та-

кой иллюзіи, нѣтъ такого заблужденія, которыя не могли бы быть использованы, какъ стимулы, какъ орудія для достиженія цѣлей, преслѣдуемыхъ господствующими классами.

Прагматизмъ — истинная философія „американизма“, „новая“ идеологія господствующихъ классовъ, дающая теоретическое оправданіе ихъ существованію и ихъ „практикѣ.“ И за прагматизмъ-то, какъ за новое откровеніе, ухватилась часть нашей интеллигенціи, думая найти въ немъ „духовное спасеніе“... отъ марксизма и соціализма, какъ и душевное успокоеніе отъ пережитыхъ бурь и потрясеній.

Приложеніе I *).

А. Богдановъ. Эмпиріомонизмъ, кн. III-ья, С.-Петербургъ, 1906 г. XLVIII+159 стр.

Нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ вышла въ свѣтъ третья книга Богданова объ эмпиріомонизмѣ. Такъ какъ этой книгой авторъ заканчиваетъ „изложеніе основъ своего философскаго міросозерцанія", то не безъинтересно подвести нѣкоторый итогъ его дѣятельности въ области философіи и главнымъ образомъ теоріи познанія.

Богдановъ продолжаетъ, какъ и прежде, стоять на точкѣ зрѣнія „чистаго опыта", являющагося для него исходной точкой и конечной цѣлью всякаго познанія. Непосвященный въ философскія тайны читатель, пожалуй, замѣтитъ, что теорія познанія, имѣющая своимъ источникомъ исключительно только опытъ и есть самая, такъ сказать, прогрессивная и наиболѣе научная, такъ какъ она свободна отъ всякихъ миѳологическихъ и метафизическихъ предразсудковъ. Это было бы такъ, если бы это было такъ. Но дѣло въ томъ, что понятіе, которое связывается Богдановымъ и эмпиріокритицизмомъ вообще со словомъ опытъ, настолько произвольно, что оно неминуемо должно завести своихъ сторонниковъ въ тупой переулокъ субъективизма и идеализма. Для эмпиріо-критициста опытъ = чувственному воспріятію; это значитъ, что все наше познаніе ограничивается непосредственными переживаніями субъекта, знающаго лишь содержаніе

*) Настоящая замѣтка была напечатана въ журналѣ „Современная Жизнь" (1907 г.)

своего сознанія, изъ котораго онъ и строитъ свою картину міра. Очевидно, такимъ образомъ, что первоначальнымъ элементомъ и необходимымъ для построенія міра матеріаломъ является, съ этой точки зрѣнія, воспріятіе или ощущеніе. А то, что мы называемъ обыкновенно вещью, предметомъ, объектомъ, все это есть не что иное, какъ объектированныя и локализованныя въ пространствѣ ощущенія. Послѣ сказаннаго ясно, что означаетъ положеніе: „тѣло—это комплексы такихъ же элементовъ, какія въ „воспріятіяхъ“ мы называемъ „ощущеніями“ (Эмпиріомонизмъ, кн. I, стр. 12) и почему слова вещь и тѣло подвергаются Богдановымъ столь тяжкому заключенію... въ кавычки. Если весь міръ представляетъ собою не что иное, какъ совокупность объектированныхъ ощущеній, — а такова мысль эмпиріомонизма и эмпиріокритицизма, ибо въ противномъ случаѣ необходимо допустить существованіе вещей независимо отъ всякаго субъекта и признать абсолютную реальность внѣшняго міра,—то съ этой точки зрѣнія, разумѣется, не остается мѣста вещамъ и тѣламъ безъ кавычекъ, такъ какъ внѣшній міръ, а съ послѣднимъ и мы сами только и существуемъ, что по милости... Богданова, т. е. субъекта. Читатель видитъ, что точка зрѣнія „чистаго опыта“ ведетъ къ солипсизму. Но Богдановъ этого не понимаетъ и потому недоумѣвающе спрашиваетъ Плеханова, указавшаго на невозможность сочетанія марксизма съ солипсизмомъ: „Вѣдь наша школа разсматриваетъ въ „критикѣ“ опыта общеніе людей, какъ заранѣе данный моментъ, какъ своего рода a priori и, стремясь создать возможно простую и точную картину опыта, она вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ въ виду и всеобщую пригодность этой картины, ея практическую удовлетворительность для возможно большаго числа „сочеловѣковъ“ на возможно болѣе продолжительное время. Уже изъ этого видно, насколько тов. Плехановъ обвиняетъ эту школу въ тенденціи къ солипсизму, къ признанію только индивидуальнаго опыта познающаго человѣка, къ признанію

этого индивидуальнаго опыта за Universum, за „все“, что существуетъ для познающаго. Для эмпиріокритицизма характерно именно признаніе равноцѣнности „моего“ опыта и опыта моихъ „сочеловѣковъ“, насколько онъ мнѣ доступенъ путемъ ихъ „высказываній“. Тутъ имѣется своего рода „гносеологическій демократизмъ“. (Эмпиріомонизмъ, 3 кн. XVIII—XIX стр).

„Гносеологическій демократизмъ“ — это, конечно, весьма похвально, но вѣдь вопросъ въ томъ, что даетъ г. Богданову право быть „демократомъ“. Съ другой стороны, разъ вы уже настолько великодушны, что признаете равноцѣнность людей, то почему бы вамъ не итти до конца и не признать право на жизнь за всѣмъ существующимъ? Читатель понимаетъ, что А. Богдановъ дѣлаетъ ошибку, извѣстную въ логикѣ подъ названіемъ petitio principii, т. е. онъ принимаетъ въ качествѣ объясненнаго и доказаннаго то, что еще подлежитъ объясненію и что еще должно быть доказано. Въ этомъ и заключается одна изъ многихъ непослѣдовательностей философіи „чистаго опыта“. Но непослѣдовательность не есть доказательство.

Ошибка г. Богданова и позитивизма вообще состоитъ въ томъ, что они содержаніе воспріятія, т. е. чувственныя ощущенія принимаютъ за предметъ или объектъ воспріятія. Само собою разумѣется, что безъ субъекта нѣтъ познанія; но сторонники чистаго опыта провозглашаютъ сознаніе условіемъ бытія, заключая отъ сознанія, какъ условія познанія, къ сознанію какъ основанію и причинѣ существованія внѣшняго міра. Всякое содержаніе сознанія или такъ наз. комплексъ ощущеній, словомъ, то, что называютъ опытомъ, обусловливается также природой познающаго субъекта, но совершенно неправильно дѣлать отсюда заключеніе, что и бытіе матеріи или внѣшняго міра обусловлено наличностью воспринимающаго сознанія, что а-

терія, а съ ней и все бытіе вообще существуетъ лишь въ нашемъ воспріятіи.

Допустимъ, что мы исходимъ изъ непосредственно данныхъ нашего сознанія, что источникомъ познанія являются субъективныя переживанія. Спрашивается, откуда же берется это содержаніе сознанія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ дать только матеріалистическій реализмъ, опредѣленно говорящій намъ о причинахъ нашихъ воспріятій *). Это единственная правильная точка зрѣнія, ясно отвѣчающая на вопросъ объ условіяхъ опыта, лежащихъ по ту сторону субъективнаго міра. Если же реальнаго, объективнаго и отъ субъекта независимаго міра не существуетъ, то наши воспріятія и ощущенія не имѣютъ достаточной причины и созданы изъ ничего. Но даже Берклей не могъ признать такую точку зрѣнія правильной; онъ полагалъ что чувственныя ощущенія являются слѣдствіемъ опредѣленной причины—Бога... Итакъ стоитъ лишь поставить вопросъ о причинахъ нашихъ ощущеній, и мы неминуемо приходимъ къ признанію той истины, что нѣтъ субъекта безъ объекта, что никакое познаніе невозможно тамъ, гдѣ отрицается внѣшній міръ и отвергается абсолютная его реальность. Даже такой противникъ матеріализма, какъ Эдуардъ Гартманъ долженъ былъ признать, что предметомъ изслѣдованія въ естественныхъ наукахъ являются вовсе не субъективныя ощущенія, а матеріальный объективный міръ, существующій независимо отъ всякаго сознанія.

А. Богдановъ говоритъ: „По отношенію къ „физическимъ“ комплексамъ содержаніе опыта у „сочеловѣковъ“ согласовано, въ чемъ и заключается „объективность“, т.-е. общезначимость этихъ комплексовъ и ихъ соотношеній. Напротивъ, по отношенію къ „психическимъ“ комплексамъ опытъ согласованъ только для каждаго человѣка въ отдѣльности, и не согласованъ у различныхъ людей, — въ чемъ и заключается

*) Есть и другой выходъ: это аппелляція къ Богу.

„субъективность“, т.-е. лишь индивидуальная значимость психическихъ комплексовъ и ихъ связи.“ (Эмпиріомонизмъ, кн. III-ья, стр. XXXII).

Разъ не существуетъ внѣшняго міра, а вещи и тѣла суть комплексы ощущеній, т.-е. объективированныя и локализованныя въ пространствѣ воспріятія, то, разумѣется, что иного критерія объективности, какъ общезначимость, и быть не можетъ. Законодатель міра даетъ и критерій его закономѣрности, его объективности. Тутъ, конечно, для послѣдовательно мыслящаго человѣка поднимается новый вопросъ: откуда берется эта согласованность опыта? Почему существуетъ такая гармонія между всѣми людьми? И единственно правильный выходъ изъ этого положенія — это признаніе абсолютной реальности міра. Только вещи, тѣла могутъ вообще быть посредниками между различными сознаніями; гдѣ нѣтъ матеріальнаго міра, тамъ невозможно никакое общеніе между людьми. Признавая реальность міра, мы можемъ легко объяснить, что именно бытіемъ и опредѣляется общезначимость, что послѣдняя есть слѣдствіе, а не причина первой. Богдановъ видитъ основу объективности не въ сферѣ необходимости *), не во внѣшнемъ принужденіи со стороны объекта, не въ его неустранимости, а во всеобщности коллективнаго опыта. Міръ, видите-ли, обладаетъ признакомъ необходимости и объективности не потому, что онъ существуетъ, не потому, что онъ является причиной всѣхъ нашихъ переживаній; словомъ не потому, что онъ дѣйствительно существуетъ, а онъ реаленъ лишь потому, что это угодно коллективному сознанію, что послѣднее признаетъ его таковымъ. Однако, декретъ коллективнаго сознанія можетъ же въ одинъ прокрасный день быть отмѣненъ и тогда мы лишаемся всѣхъ правъ и преимуществъ. Но позвольте, говоритъ А. Богдановъ, отвѣчая Бельтову-Плеха-

*) Ср. фельетонъ Ортодокса въ „Искрѣ“ № 77.

нову: „Критерія объективной истины“ въ Бельтовскомъ смыслѣ не существуетъ, истина есть идеологическая форма — организующая форма человѣческаго опыта; и если мы съ несомнѣнностью знаемъ это, и знаемъ, что матеріальныя основы идеологіи измѣняются, содержаніе опыта расширяется—имѣемъ-ли мы какое бы то ни было право утверждать: вотъ эта идеологическая форма никогда не будетъ преобразована развитіемъ ея объективныхъ основъ, вотъ эта форма опыта не будетъ разорвана ея растущимъ содержаніемъ (III кн., стр. IX).

Читатель уже знаетъ, что объективность означаетъ у А. Богданова всеобщность или общезначимость, что она есть продуктъ коллективнаго опыта. Если это такъ—а таково именно мнѣніе А. Богданова,—то что означаетъ фраза: истина, т.-е. общезначимая форма опыта преобразовывается развитіемъ ея объективныхъ, т.-е. общезначимыхъ основъ? Очевидно, что это просто абсурдъ, потому что разъ объективность есть результатъ общезначимости, то само собою понятно. чти истина измѣняется и развивается лишь постольку, поскольку измѣняется общезначимость, т.-е. содержаніе коллективнаго сознанія. Но отчего бы и въ силу какихъ мотивовъ измѣняться этому содержанію сознанія, разъ нѣтъ внѣшняго міра и отсутствуютъ всякіе внѣшніе стимулы? На это опять нѣтъ достаточной причины. Отсюда выводъ: философія „чистаго опыта“ абсолютно несовмѣстима съ теоріей развитія, такъ какъ она неминуемо должна вести къ признанію абсолютной неподвижности содержанія сознанія. Очевидно, что мы стоимъ передъ дилеммой: или прибѣгнуть подобно Берклею, опять къ помощи Бога, или же мы должны признать матеріалистическій реализмъ, т.-е., признать, что истина, или просто мышленіе, обусловливается и опредѣляется объективной, реально существующей основой и тогда истина и вообще идеологическія формы измѣняются и развиваются въ той мѣрѣ, въ какой измѣняется объективная основа, т.-е. бытіе. Потому что въ противномъ случаѣ мы не

понимаемъ, какъ мышленіе можетъ опредѣляться мышленіемъ, и въ силу какого непостижимаго для насъ чуда одно содержаніе сознанія замѣняется другимъ, одна „общезначимость“ устраняется другой.

Подъ истиной мы обыкновенно понимаемъ соотвѣтствіе, существующее между нашими сужденіями и реальными предметами или процессами. И лишь постольку, поскольку наши „высказыванія“ соотвѣтствуютъ или совпадаютъ съ этимъ „бытіемъ“ они истинны, они объективны. Лѣшіе и домовые могутъ существовать въ сферѣ коллективнаго сознанія, но они отъ этого не дѣлаются еще реальными, объективно существующими въ дѣйствительности *). Вѣра въ лѣшихъ и домовыхъ есть „всеобщее заблужденіе“ на извѣстной ступени человѣческаго развитія, но превратить это „всеобщее заблужденіе“ въ объективную истину—невозможно. Природа не считается съ нашими заблужденіями и не подчиняется нашимъ капризамъ. Наоборотъ, всѣ формы нашего мышленія и всѣ наши логическія категоріи суть переведенныя на языкъ сознанія формы бытія. Нашъ опытъ обогащается по мѣрѣ того, какъ мы познаемъ этотъ объективный міръ; онъ „критикуется“ и преобразовывается имъ, независимо отъ воли „коллективнаго сознанія“ или, вѣрнѣе, подчиняя эту волю себѣ и измѣняя ее самое.

Съ устраненіемъ внѣшняго міра сторонники эмпріокритицизма неминуемо должны впасть въ субъективизмъ и идеализмъ. Ибо что такое истина съ этой точки зрѣнія? Это соотвѣтствіе между переживаніями людей, это содержаніе коллективнаго сознанія. Она имѣетъ свою основу только въ субъектѣ. Чѣмъ обусловливается „критика“ чистаго опыта, т.-е. замѣна одного содержанія опыта другимъ? Отвѣта на этотъ вопросъ эмпріокритицизмъ или эмпріомонизмъ дать не можетъ, потому что, отрицая существованіе внѣшняго

*) Богдановъ. Эмпріомонизмъ, кн. I, стр. 45, ср. примѣчаніе.

міра, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ устраняетъ и причину измѣненія содержанія сознанія. Отвѣтъ его можетъ свестись къ чистой тавтологіи: содержаніе коллективнаго опыта измѣняется и преобразовывается съ измѣненіемъ коллективнаго опыта. Но вѣдь это вмѣстѣ съ тѣмъ означаетъ, что коллективное сознаніе или коллективный субъектъ создаетъ изъ себя свое содержаніе, производитъ свой собственный объектъ, что мышленіе опредѣляетъ собою бытіе. А это именно и есть идеалистическая точка зрѣнія, которая никоимъ образомъ не можетъ быть „сочетаема“ съ марксизмомъ.

Что такое причинная связь съ точки зрѣнія „чистаго опыта“? Она, разумѣется, не можетъ быть воспринимаема или ощущаема и потому должна быть отвергнута или, по крайней мѣрѣ, заключена въ кавычки. Позвольте привести одну выписку изъ второй книги эмпиріомонизма: „Познаніе имѣетъ практику своей основой и своей цѣлью; черпая изъ нея свой матеріалъ, оно даетъ ей опору въ предвидѣніи будущаго. Именно поэтому центромъ познавательной жизни къ которому тяготѣетъ каждое изъ безчисленныхъ частныхъ ея проявленій, была до сихъ поръ причинная связь фактовъ, связь ихъ необходимой и постоянной послѣдовательности. Предвидѣть надо то, чего еще нѣтъ, на основаніи того, что есть и было; поэтому жизненно важна именна та зависимость, которая связываетъ неодновременное, связываетъ предшествующее съ послѣдующимъ. Такова всеобщая причинность явленій.

Въ своей борьбѣ противъ „фетишизма“ причинности, новѣйшій позитивизмъ замѣняетъ ее чисто „функціональной зависимостью фактовъ опыта“ (стр. 14). Махъ и Авенаріусъ, а за ними и ихъ русскіе ученики, утверждаютъ, что наука имѣетъ своей задачей—констатировать лишь наличность однихъ фактовъ вмѣстѣ и наряду съ другими, отсюда и особый методъ и единственная задача науки—полное описаніе фактовъ и явленій, а не ихъ объясненіе. Но возможно ли

съ этой точки зрѣнія предвидѣніе явленій? Мы думаемъ, что нѣтъ, и вотъ почему. Изъ того факта, что всякая причинная связь представляетъ извѣстное отношеніе взаимной зависимости данныхъ явленій нисколько не слѣдуетъ, что всякое отношеніе зависимости уже вмѣстѣ съ тѣмъ предполагаетъ причинную связь между этими явленіями. Принципъ „функціональной зависимости" — это ничего не говорящая фраза. Онъ лишь констатируетъ, что всѣ явленія находятся въ извѣстномъ взаимоотношеніи, но противъ этого никто не спорятъ. Мы нуждаемся не въ этомъ общемъ положеніи, а въ опредѣленной руководящей нити, которая могла бы служить принципомъ объясненія измѣненія явленій и ихъ взаимоотношенія. Можетъ ли намъ въ данномъ случаѣ помочь „взаимная зависимость явленій"? Нисколько, такъ какъ она констатируетъ лишь, что всякое слѣдствіе есть результатъ многихъ безчисленныхъ условій, такъ что мы поступаемъ произвольно, когда связываемъ его съ какимъ-либо однимъ изъ этихъ условій и называемъ его причиной. Но вѣдь такая точка зрѣнія не можетъ намъ дать никакихъ указаній насчетъ опредѣленной, однозначной связи вещей и явленій. Почему же считать экономическія отношенія причиной и основой общественныхъ отношеній? Имѣемъ ли право съ точки зрѣнія Богданова говорить о матеріалистическомъ пониманіи исторіи? Не правильнѣе ли говорить просто о „взаимодѣйствіи" многихъ факторовъ?...

Всякое явленіе имѣетъ свою причину. Но такъ какъ мы не въ состояніи ощущать ее, то мы не можемъ познать связь, существующую между слѣдствіемъ и вызывающимъ его явленіемъ. „Кромѣ логической необходимости, говоритъ Махъ, никакой другой, какъ, напр., физической, не существуетъ". Это значитъ, что причинность есть вообще продуктъ логи[illegible], но не воспріятія. Причинная связь устанавливается, такимъ образомъ, между нашими понятіями и, слѣдовательно, не имѣетъ никакой принудительной силы для явленій

природы и историческихъ процессовъ. Мы можемъ на основаніи причинной связи нашихъ понятій предвидѣть наступленіе соціалистическаго строя, а объективный историческій процессъ можетъ насъ съ чистой совѣстью обмануть и вмѣсто этого преподнести рабство, такъ какъ наши понятія ничего общаго не имѣютъ съ объективной связью вещей. О какомъ же предвидѣніи говоритъ А. Богдановъ? Вѣдь съ его точки зрѣнія нельзя говорить о необходимой связи вещей и безусловной послѣдовательности явленій. Необходимость для него чисто логическая категорія и не имѣетъ мѣста въ объективномъ мірѣ, или, по крайней мѣрѣ, непознаваема.

Замѣтимъ еще, что причинности, какъ субъективной (пусть это будетъ коллективный субъектъ!) формѣ соціально-организованнаго опыта, матеріалистическій реализмъ противопоставляетъ причинность, какъ форму бытія [1]), какъ условіе закономѣрности измѣненій объективнаго, независимо отъ насъ существующаго міра, какъ принципъ объясненія связи вещей и явленій.

---

[1]) То же относится и ко времени и пространству.

Приложеніе II.[1]

„Философскіе очерки“ Л. Аксельродъ (Ортодоксъ). VIII+233 стр., 1906 г.

Наши отечественные философы весьма невзыскательны; они довольствуются любой „похлебкой“, лишь бы она была идеалистически-метафизически-мистическаго производства. Сегодня они увлекаются критической философіей, завтра отдаются метафизическому идеализму и, наконецъ, добираются до первосортнаго мистицизма, гдѣ находятъ утѣшеніе, успокоеніе и „спасеніе“. Они мало заботятся о цѣльности и стройности своего міросозерцанія; наоборотъ, они видятъ даже своеобразную красоту и гармонію именно въ „похлебкѣ“, въ смѣси разнообразныхъ элементовъ, абсолютно неспособныхъ образовать синтезъ и дать органическое единство. Но въ этой непослѣдовательности логики есть, однако, своя послѣдовательность, внушаемая жизнью.

Когда французская буржуазія выступила въ качествѣ борца противъ абсолютизма и феодализма, являясь представительницей новаго способа производства, то за отсутствіемъ болѣе передового общественнаго класса она заняла одинаково революціонную позицію, какъ въ политикѣ, такъ и въ теоріи. Ей еще нечего было опасаться, что пролетаріатъ воспользуется революціонной философской теоріей—матеріализмомъ—по той простой причинѣ, что этотъ новый обществен-

[1]) Настоящая замѣтка была напечатана въ журналѣ „Современная Жизнь“.

ный классъ еще не выступалъ въ качествѣ самостоятельнаго цѣлаго, сознающаго противоположность своихъ интересовъ интересамъ и основамъ всего буржуазнаго общества. Иначе обстояло уже дѣло въ Германіи. Еще сложнѣе и запутаннѣе общественныя отношенія различныхъ классовъ въ Россіи, гдѣ идеологи пролетаріата съ самаго начала выступили подъ знаменемъ матеріализма, унаслѣдованнаго ими отъ своихъ западныхъ учителей. Это послѣднее обстоятельство и послужило причиной того, что наши буржуазные идеологи не могли надолго оставаться матеріалистами, потому что тамъ, гдѣ пролетаріатъ выступаетъ въ качествѣ самостоятельной революціонной силы, буржуазія имѣетъ склонность къ консерватизму. Поскольку матеріализмъ могъ служить идеологамъ буржуазіи оружіемъ противъ абсолютизма съ одной стороны и утопическихъ самобытныхъ теорій съ другой, они признавали и признаютъ его. Но поскольку діалектическій матеріализмъ другимъ своимъ остріемъ направляется противъ собственныхъ интересовъ буржуазіи, они должны были выступить ярыми противниками его и противопоставить ему идеализмъ, метафизику, мистицизмъ и теологію, т.-е. реакціонныя идеологіи, лишенныя элементовъ научности... Такимъ образомъ, дѣло защиты чести и достоинства науки выпадаетъ на долю сторонниковъ единственно-научной философской теоріи—діалектическаго матеріализма, самымъ блестящимъ представителемъ котораго является Бельтовъ.

Съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма написаны и „философскіе очерки“ Ортодокса. Если наши отечественные философы по указаннымъ выше соціологическимъ причинамъ удовлетворяются разнообразными „пестрыми мыслями“, стремясь соединить несоединимое и отказываясь въ видахъ спасенія души соединить соединимое, то дѣйствительно серьезный человѣкъ, заботящійся объ органической цѣльности и стройности своего міросозерцанія „пестрыми мыслями“ органически удовлетвориться не можетъ. Такимъ серьезнымъ че-

ловѣкомъ является безъ сомнѣнія авторъ „философскихъ очерковъ“.

Основной мотивъ всѣхъ жалобъ противниковъ діалектическаго матеріализма заключается въ томъ, что выводы науки бездушны и безстрашны, а душа такъ жаждетъ „спасенія“. И потому они стараются изо всѣхъ силъ противопоставить бездушной наукѣ свою „субъективную“ философію. Но такъ какъ философія, лишенная элементовъ научности, превращается въ пустую метафизическую спекуляцію, то они, „спасаясь“ отъ науки, дѣйствительно „спасаются“ и отъ діалектическаго матеріализма. Но этимъ самымъ они доказываютъ, что матеріализмъ наученъ и что наука матеріалистична.

Это стремленіе идеалистовъ сочетать науку съ теологіей, марксизмъ съ апокалипсисомъ, дарвинизмъ съ эсхатологіей, неминуемо должно вести къ механическому ихъ соединенію, къ вѣчнымъ внутреннимъ противорѣчіямъ, расползающимся при первомъ прикосновеніи критическаго ножа и къ признанію двойственной истины, которая и празднуетъ свою побѣду въ современной философіи.

Такъ какъ особенно усердны были попытки сочетать марксизмъ съ критической философіей, то критическій ножъ Ортодокса и направляется въ первую очередь противъ кантіанства. Авторъ доказываетъ не только невозможность соединенія марксизма съ кантіанствомъ—этого было бы мало—но и внутреннюю противорѣчивость самого кантіанства. Кто серьезно занимался философіей, тотъ согласится, что трижды легче усвоить „логику противорѣчій“ Гегеля, чѣмъ разобраться въ противорѣчивой логикѣ Канта. И слѣдуетъ отдать справедливость Ортодоксу: онъ удачно выполнилъ свою критическую задачу.

Исторія новой философіи начинается компромиссомъ между церковью и представителями эпохи Возрожденія,—компромиссомъ, выразившимся въ ученіи о двойственной истинѣ и

заключавшимся въ установленіи извѣстнаго разграниченія сферъ между философіей съ одной стороны и теологіей—съ другой. Сверхчувственный міръ отдается во власть церкви, а природа или то, что мы понимаетъ подъ чувственнымъ міромъ—разуму, философіи. Подъ вліяніемъ этой двойственной истины находились и самые горячіе защитники эмпиризма и индуктивнаго метода, какъ Бэконъ, Локкъ и др. Локкъ впервые поставилъ вопросъ о границахъ познанія, занялся обстоятельной критикой врожденныхъ идей и установилъ, что все наше познаніе составляетъ результатъ чувственнаго воспріятія внѣшняго міра. Подобно Галилею и Демокриту онъ придерживается въ отношеніи вопроса о содержаніи научнаго опыта ученія объ объективныхъ и субъективныхъ свойствахъ. Объективныя свойства имѣютъ своимъ источникомъ внѣшній міръ, субъективныя—наши способности воспріятія. Несмотря, однако, на то, что это ученіе Локка по существу своему является матеріалистическимъ, онъ тѣмъ не менѣе „продолжаетъ вѣрить въ Бога на основаніи онтологическаго доказательства его бытія“, т.-е. опять-таки стоитъ на почвѣ двойственной истины [1]). Но самымъ существеннымъ недостаткомъ въ системѣ Локка является, по мнѣнію Ортодокса, его метафизическій методъ. Міръ идей и міръ вещей суть два ряда явленій, между которыми стоитъ ощущеніе. Субъектъ не можетъ выйти за предѣлы своихъ чувственныхъ воспріятій, объектъ не можетъ проникнуть въ сознаніе и, такимъ образомъ, получается три обособленныхъ и другъ отъ друга оторванныхъ члена. „Между предметомъ и сознаніемъ стоитъ, такимъ образомъ, ощущеніе, какъ непреодолимая преграда. Слѣдовательно, дѣйствіе предмета на наши чувства вмѣсто того, чтобы связать насъ съ нимъ, отрываетъ его отъ

---

1) Напомнимъ характерную фразу Локка, которая гласитъ: „бытіе Бога для насъ достовѣрнѣе существованія вещей внѣ насъ.“ (Опытъ Ас. IV, гл 10, § 6).

насъ". [1]) То же самое мы увидимъ впослѣдствіи и у Канта, который начинаетъ „Критику чистаго разума" съ утвержденія, что существуетъ объектъ, какъ причина нашихъ ощущеній, а кончаетъ полнѣйшимъ отрицаніемъ этого, положеннаго въ основу его изслѣдованія, объекта.

Сенсуализмъ Локка породилъ два направленія: идеалистическое и скептическое. Берклей исходитъ изъ анализа непосредственно даннаго; пользуясь унаслѣдованнымъ отъ Локка метафизическимъ способомъ мышленія, онъ не видитъ возможности перехода отъ замкнутаго въ себѣ сознанія къ предмету, находящемуся по ту сторону его. Но, будучи послѣдовательнѣе Локка, онъ отрицаетъ внѣшній міръ и превращаетъ объективныя первичныя качества [2]), въ субъективныя свойства, чтобы имѣть возможность притти къ болѣе или менѣе стройному субъективному идеализму. Другое направленіе—скептическое—было прдставлено Юмомъ. „Метафизическій анализъ чистаго сознанія,—говоритъ авторъ „философскихъ очерковъ",—взятаго отдѣльно отъ предмета, приводитъ перваго (Берклея—А. Д.) къ отрицанію дѣйствительнаго, объективнаго міра; метафизическій взглядъ на природу служитъ исходнымъ пунктомъ для второго (Юма—А. Д.) къ отрицанію объективной необходимости и закономѣрности". [3])

И мы должны сказать, что это замѣчаніе Ортодокса, глубоко справедливо. Мы пойдемъ въ этомъ отношеніи еще дальше и замѣтимъ, что этотъ метафизическій взглядъ на природу и заставилъ Юма, подобно Лейбницу, признать „родъ заранѣе предустановленной гармоніи" между при-

---

[1]) Л. Аксельродъ (Ортодоксъ)—Философскіе очерки, стр. 16.

[2]) Впрочемъ и Берклей не могъ избѣгнуть transcensus'a, ибо что же такое его Богъ, если не transcensus, т.-е. внѣшній міръ. Но Берклею было важно именно отрицаніе всего матеріальнаго во славу этого transcensus'a, т.-е. торжества вѣры.—Именно потому-то берклеизмъ въ наше время и пользуется такимъ почетомъ.

[3]) Философскіе очерки, стр. 18—19.

родой и нашими представленіями. И это съ его точки зрѣнія весьма послѣдовательно.

Подъ вліяніемъ этихъ теченій возникла критическая философія, имѣвшая своей главной задачей обосновать научный опытъ. „Для этой цѣли она должна была критическимъ путемъ опровергнуть идеализмъ Берклея и реабилитировать внѣшній міръ, съ другой стороны, подвергнуть критикѣ скептицизмъ Юма и спасти объективную закономѣрность.“ [1]) Выполнилъ ли Кантъ свою задачу? Чтобы дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, необходимо предварительно формулировать хотя бы въ общихъ чертахъ его ученіе.

Условія возможности о п ы т а являются одновременно и условіями возможности п р е д м е т о в ъ опыта—такова сущность ученія Канта. Но уже изъ этой нашей формулировки видно, что Кантъ сразу становится на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, поскольку онъ объявляетъ субъектъ творцомъ предметовъ опыта, т. е. внѣшняго міра.

Въ началѣ „Критики чистаго разума“ Кантъ, правда, констатируетъ существованіе объекта, производящаго впечатлѣнія на чувства субъекта. Впечатлѣніе, полученное нами отъ объекта, есть я в л е н і е; то, что производитъ это явленіе, образуетъ м а т е р і ю его. Единство и порядокъ въ этотъ безсвязный и разрозненный міръ явленій вносятъ апріорныя функціи субъекта.

Единство предмета создается посредствомъ нашей способности устанавливать т о ж д е с т в о. Основой же этого тождества является, по ученію Канта, сверхъопытное сознаніе,—не подверженная никакимъ измѣненіямъ трансцендентальная апперцепція.—Итакъ, закономѣрность всецѣло принадлежитъ субъекту.

Кто довольствуется „пестрыми“ идеями, тотъ захлебывается отъ восторга при одной только мысли объ апріоризмѣ и его

---

1) Философскіе очерки, 19 стр.

творцѣ. Но для философски образованнаго человѣка тутъ начинается серьезная работа мысли, которая дѣлаетъ въ конечномъ счетѣ ученіе Канта абсолютно непріемлемымъ. Разборомъ тѣхъ противорѣчій, которыми проникнута вся система Канта и занимается Ортодоксъ. Авторъ обстоятельно доказываетъ, что черезъ всю „Критику чистаго разума“ красной нитью проходятъ два момента: реалистическій и идеалистическій. Противъ идеализма Кантъ борется посредствомъ матеріализма, а противъ матеріализма—съ помощью идеализма. Но такъ какъ сочетать матеріализмъ съ идеализмомъ даже самому Канту невозможно, то этотъ незаконный союзъ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія заставляетъ Канта запутаться въ собственныхъ противорѣчіяхъ и искать отдохновенія въ мирной гавани интеллигибельнаго міра, гдѣ вещь въ себѣ, свободная воля и трансцендентальная апперцепція сливаются въ единое цѣлое.

Въ борьбѣ съ догматическимъ идеализмомъ Берклея Кантъ становится на точку зрѣнія матеріализма, согласно которому внѣ субъекта и независимо отъ него существуетъ объективный міръ, какъ причина нашихъ ощущеній. Противъ же матеріализма онъ защищаетъ точку зрѣнія апріоризма, исключающаго всякую возможность познанія внѣшняго предмета, такъ какъ функціи субъекта непремѣнимы къ вещамъ въ себѣ. „Вслѣдствіе этого, замѣчаетъ вполнѣ правильно Ортодоксъ, система Канта распадается на двѣ противоположныя части, при чемъ одна другую обуславливаетъ и въ то же время одна другую исключаетъ“.[1]) Съ одной стороны внѣшній предметъ приводитъ въ дѣйствіе апріорныя функціи, съ другой стороны, тѣ же апріорныя функціи исключаютъ внѣшній предметъ.

Далѣе. Субъектъ воспринимаетъ получаемыя имъ отъ объекта впечатлѣнія. Но объектъ лишенъ единства и законо-

---

1) Философскіе очерки, 32 стр.

мѣрности, и эти формы ему придаются субъектомъ, вносящимъ порядокъ въ міръ явленій. Субъектъ диктуетъ, стало быть, свои законы объекту. Природа, такимъ образомъ, есть только совокупность явленій, „множество представленій души“, какъ выражается Кантъ; она имѣетъ своимъ источникомъ трансцендентальную апперцепцію, „въ единствѣ которой она въ виду только этого и можетъ назваться объектомъ всякаго опыта“. Субъектъ является творцомъ, и законодателемъ природы...

Но наряду съ этимъ идеалистическимъ ходомъ мыслей мы замѣчаемъ у Канта и вполнѣ реалистическій рядъ идей, который никоимъ образомъ не совмѣстимъ съ только что изложеннымъ взглядомъ, такъ какъ Кантъ недвусмысленно заявляетъ, что только благодаря объективной закономѣрности явленій, предшествующей всѣмъ апріорнымъ формамъ субъекта, мы и можемъ констатировать въ извѣстномъ рядѣ явленій закономѣрность. Но вѣдь это означаетъ, „что въ данныхъ опыту явленіяхъ существуетъ объективная связь, независимая отъ познавательныхъ апріорныхъ формъ субъекта“ [1]), справедливо заключаетъ А. Ортодоксъ.

Весьма интересна та часть книги въ которой талантливый авторъ „философскихъ очерковъ“ показываетъ, какъ вещь въ себѣ продѣлываетъ различныя метаморфозы. Съ самаго начала она объявляется Кантомъ причиной нашихъ ощущеній, но по мѣрѣ того, какъ философъ углубляется въ анализъ апріорныхъ свойствъ субъекта, онъ лишаетъ предметъ всякаго содержанія, такъ что отъ него подъ конецъ уже не остается ничего реальнаго, и онъ превращается въ предѣльное понятіе, т. е. въ нашу собственную мысль, которая и является, такимъ образомъ, границей нашего познанія. „Нуменъ есть ограничительное понятіе, т. е. понятіе которое мы принимаемъ за причину чувственнаго воспріятія и этимъ самымъ ставимъ

[1]) Философскіе очерки, 106

ему границу. Мы только мыслимъ нумены, какъ внѣшнія причины чувственнаго опыта, но существуютъ-ли таковые, и соотвѣтствуютъ-ли нашему представленію о подобныхъ объектахъ что-нибудь въ дѣйствительности—это проблематично. Однимъ словомъ, нуменъ оказался продуктомъ нашего чистаго мышленія; онъ мыслится къ явленію для объясненія послѣдняго." [1])

Итакъ, съ одной стороны вещь въ себѣ является причиной, съ другой—слѣдствіемъ дѣятельности субъекта; съ одной стороны вещь въ себѣ, дѣйствующая на субъектъ предполагаетъ объективность пространства, времени причинности и пр., съ другой стороны къ ней не примѣнимы эти категоріи: онѣ лишь функціи субъекта. Съ одной стороны вещь въ себѣ познаваема, съ другой—она непознаваема и даже немыслима. Съ одной стороны она свидѣтельствуетъ объ объективной закономѣрности, независимсй отъ субъекта, съ другой—субъектъ единственный источникъ закономѣрности и абсолютно исключаетъ первую, т. е. закономѣрность вещей въ себѣ. И такъ далѣе... Разобраться во всѣхъ этихъ противорѣчіяхъ помогаетъ русскому читателю Ортодоксъ, который весьма удачно критикуетъ кантіанство.

Обыкновенно привыкли думать, что „Критика чистаго разума" совершенно оторвана отъ „Критики практическаго разума", что можно быть безусловнымъ поклонникомъ первой и не быть послѣдователемъ второй. Но такъ могутъ думать люди, беззаботные насчетъ логики. Ибо, если Кантъ по мѣрѣ развитія своего изслѣдованія человѣческаго разума все рѣзче и рѣшительнѣе порываетъ съ матеріалистическимъ реализмомъ, то онъ тѣмъ больше „обосновываетъ" идеализмъ и приближается, наконецъ, къ „Критикѣ практическаго разума", которая начинаетъ съ того, чѣмъ кончила „Критика чистаго разума", т. е. представляетъ прямое продолженіе пер-

[1]) Философскіе очерки, стр. 206, курсивъ автора.

вой. Эту внутреннюю связь обѣихъ критикъ и доказываетъ въ дальнѣйшемъ своемъ изложеніи Ортодоксъ. Мы уже видѣли выше, какъ вещь въ себѣ—реальный объектъ—превратилась въ предѣльное понятіе, т. е. въ мыслимый объектъ, въ понятіе о предметѣ, какъ о причинѣ эмпирическаго созерцанія. И это понятіе о предметѣ создается свободной дѣятельностью нашей мысли. Кантъ началъ съ того, что объектъ или матерія опыта даны извнѣ, а теперь мы убѣждаемся въ томъ, что не только формы, но и объектъ опыта имѣютъ своимъ источникомъ человѣческое „я". Субъектъ самъ творитъ весь міръ опыта. „Сущность трансцендентальной апперцепціи сводится, такимъ образомъ, къ свободной волѣ. Теперь не трудно также замѣтить, что трансцендентальная апперцепція совпадаетъ съ категорическимъ императивомъ. Долгъ, составляющій главное содержаніе нравственнаго закона, заключается именно въ томъ, что онъ возвышается надъ причинностью, господствующей въ мірѣ явленій [1]). Такимъ образомъ, приматъ практическаго разума или вѣры уже обезпеченъ въ критикѣ чистаго разума, и двойственная истина не только не устранена Кантомъ, а, наоборотъ, получаетъ новое обоснованіе. Сверхопытная воля или сверхчувственный міръ является источникомъ вещи въ себѣ, трансцендентальной апперцепціи и категорическаго императива. Историческая задача, стоявшая передъ Кантомъ и заключавшаяся, главнымъ образомъ, въ необходимости обоснованія научнаго опыта, философомъ не выполнена.

Ему не удалось опровергнуть субъективный идеализмъ Берклея; напротивъ того, его ученіе объ апріорныхъ формахъ, какъ источникѣ единства и закономѣрности, должно было неизбѣжно привести его самого къ субъективному идеализму. Но такъ какъ Кантъ не рѣшается опредѣленно стать на точку зрѣнія субъективнаго идеализма или, отвергнувъ послѣдній,

[1]) Философскіе очерки, стр. 35

признать матеріализмъ, то „критицизмъ является непослѣдовательнымъ матеріализмомъ, оставляя вещь въ себѣ, какъ внѣшній объектъ, и лишая его причинности; непослѣдовательнымъ фихтеанизмомъ, превращая вещь въ себѣ въ ограничительное понятіе и не желая признать объектъ результатомъ дѣятельности абсолютнаго „я“; непослѣдовательнымъ берклеизмомъ, признавая исключительно реальными субъективныя ощущенія и въ то же время отстаивая реальность внѣшняго міра“ [1]). Такова неотразимая аргументація Ортодокса.

Теперь мы приглашаемъ читателя отбросить въ системѣ Канта вещь въ себѣ, т.-е. внѣшій міръ, и онъ получитъ субъективный идеализмъ или, такъ наз., имманентную философію, которой посвящена статья „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ „критиковъ“. Разновидностью этой философіи является эмпиріокритицизмъ Маха и Авенаріуса и эмпиріомонизмъ Богданова, разборомъ котораго занимается статья подъ заглавіемъ „Новая разновидность ревизіонизма“.

Субъективный идеализмъ отрицаетъ реальность внѣшняго міра, устанавливаетъ тождество мышленія и бытія, признаетъ субъектъ единственнымъ творцомъ и законодателемъ вселенной, надѣляя его свободной волей, абсолютной независимостью отъ чего-либо посторонняго. Все бытіе съ этой точки зрѣнія есть лишь мыслимое бытіе. Не трудно замѣтить, что такая точка зрѣнія ведетъ къ абсолютному иллюзіонизму. И если послѣдовательность дѣйствительно первая обязанность философа, то къ абсолютному иллюзіонизму логически должны притти какъ послѣдователи имманентной философіи, такъ и сторонники эмпиріомонизма. Но они предпочитаютъ оставаться непослѣдовательными, чѣмъ попасть въ „домъ для умалишенныхъ“. Въ двухъ вышеназванныхъ статьяхъ Ортодоксъ вскрываетъ присущія субъективному идеализму противорѣчія и доказываетъ несостоятельность этой точки зрѣнія.

---

[1]) Философскіе очерки, стр. 216.

Мы не можемъ изложить на нѣсколькихъ страницахъ интересную и богатую мыслями книгу; за подробностями отсылаемъ читателя къ самому источнику, — тѣмъ болѣе, что намъ необходимо изложить еще и „догматическую“ часть книги.

Итакъ, мы видѣли, что ни критическая философія, ни точка зрѣнія субъективнаго идеализма, отрицающія въ конечномъ счетѣ объективную дѣйствительность міра и его закономѣрность, не даютъ обоснованія научнаго опыта. Но мало этого: авторъ „философскихъ очерковъ“ показалъ также, что какъ критицизмъ, такъ и субъективный идеализмъ страдаютъ внутренними противорѣчіями, дѣлающими абсолютно непріемлемыми эти два ученія, какъ таковыя. Большой вредъ наукѣ и философіи приноситъ метафизическій методъ, которымъ пользовался Локкъ, Берклей, Юмъ и Кантъ. Возрожденіе берклеизма и критицизма означаетъ въ сущности возвращеніе къ двойственной истинѣ, т.-е. къ исходной точкѣ новой философіи. Но если въ эпоху Возрожденія компромиссъ на почвѣ двойственной истины имѣлъ прогрессивное значеніе, такъ какъ тамъ борьба велась противъ религіи во имя науки, то въ наше время онъ имѣетъ реакціонное значеніе, такъ какъ теперь борьба ведется противъ науки во имя религіи и метафизики.

Такимъ образомъ оказывается, что дѣйствительное обоснованіе научнаго опыта въ состояніи дать только діалектическій матеріализмъ. Онъ научень по самому существу своему, ибо сама наука строго матеріалистична; онъ монистиченъ, поскольку онъ исходитъ изъ одного принципа — матеріи — и изъ единаго міра опыта, отвергая все сверхчувственное. Онъ діалектиченъ, поскольку онъ разсматриваетъ вещи въ ихъ взаимной связи и непрерывномъ развитіи.

Теорія познанія діалектическаго матеріализма не противопоставляетъ субъекта объекту, зная, что субъектъ

является одновременно и объектомъ, что субъектъ и объектъ составныя части одного и того же объективнаго міра. [1]) Исходнымъ пунктомъ въ познаніи съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма является такимъ образомъ, не сознаніе субъекта (идеализмъ) и не ощущеніе (сенсуализмъ), а матеріальный предметъ, объектъ, „онъ". Если это такъ, то діалектическій матеріализмъ долженъ брать за исходную точку своихъ изслѣдованій внѣшній матеріальный міръ, который существуетъ независимо отъ насъ и обладаетъ внутренней закономѣрностью. Реальный міръ причиняетъ наши субъективныя ощущенія и всѣ, такъ называемыя, объективныя формы, которыя, по ученію Канта, существуютъ до всякаго опыта и вносятъ порядокъ и единство въ міръ явленій, имѣютъ съ точки зрѣнія діалектическаго матеріализма объективное значеніе, т.-е. присущи самому внѣшнему міру. Но что же такое этотъ внѣшній міръ или нашъ абсолютъ-матерія? „Матерія есть матерія, она первоначальный фактъ, исходный пунктъ, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта, потому что „никакое дѣйствіе невозможно иначе, какъ на матерію и черезъ матерію". А разъ матерія первоначальный фактъ, то естественно, что ее нельзя опредѣлять другой причиной, лежащей внѣ ея самой, а отсюда слѣдуетъ, что матерія познается нами посредствомъ ея дѣйствія на насъ." [2]) Дать абсолютное и законченное опредѣленіе матеріи, разумѣется, невозможно, потому что оно предполагаетъ знаніе всей совокупности вещей и ихъ свойствъ. Опредѣлять же матерію, которая является первоосновной всего сущаго, другой

[1]) Очень мѣтко формулируетъ точку зрѣнія діалектическаго матеріализма Плехановъ: „Для рѣшенія названнаго вопроса (т.-е. вопроса о взаимотношеніи „я" и „не-я"—А. Д.) необходимо выступить за предѣлы „я" и разсмотрѣть, какъ относится „онъ" (организмъ, обладающій сознаніемъ) къ окружающему его внѣшнему міру". Примѣчаніе къ „Людвигу Фейербаха" Энгельса, стр. 111, русск. перев., второе изданіе.

[2]) Философскіе очерки, стр. 74.

причиной такъ же нелѣпо или столь же основательно, сколь основательно требовать отъ теолога объясненія относительно причины его Бога.

Всѣ явленія міра порождаются матеріальными процессами, а потому базисомъ всякаго научнаго изслѣдованія, включая и науку о жизни,—біологію,—могутъ служить только эти матеріальные процессы, ихъ взаимная внутренняя связь, условія ихъ возникновенія, развитія и прекращенія. Въ виду этого наука должна повсюду руководствоваться закономъ механической причинности, лежащей въ основѣ всѣхъ матеріальныхъ процессовъ и присущей самому объекту, а не навязанной ему субъектомъ [1]). Въ основѣ матеріалистическаго объясненія исторіи лежитъ, такимъ образомъ, матеріалистическое пониманіе природы.

Если существуетъ реальный внѣшній міръ, управляемый извѣстными объективными законами, то, изучая внутреннюю связь явленій и познавая (матеріализмъ стоитъ на точкѣ зрѣнія принципіальной познаваемости вещей въ себѣ; для него существуютъ лишь относительныя, т.-е. историческія границы) ихъ закономѣрное развитіе, мы получаемъ возможность предвидѣть направленіе развитія, общіе контуры будущаго, противъ чего такъ энергично возстаютъ г.г. Струве и Булгаковъ, но что такъ важно для человѣческаго общества. Человѣкъ свободенъ постольку, поскольку онъ, познавая эти законы и изслѣдуя ихъ, способенъ оказать цѣлесообразное воздѣйствіе на историческій процессъ и воспользоваться въ интересахъ человѣческаго рода силами природы. Діалектическій матеріализмъ согласилъ свободу съ необходимостью, цѣлесообразную дѣятельность съ объективнымъ историческимъ процессомъ. „Всякая цѣль, которая, какъ таковая, направлена на будущее, постольку имѣетъ шансы быть реали-

[1]) Если бы субъективные идеалисты были правы, то наука олжна была бы раствориться въ психологіи. Это между прочимъ

зованной, поскольку въ ея основѣ лежитъ познанная причинность" ***).

Діалектическій матеріализмъ связалъ природу съ исторіей, свободу съ необходимостью, теорію съ практикой; онъ далъ также новый методъ: діалектически-матеріалистическій; онъ представляетъ собою однимъ словомъ, всеобъемлющую философскую теорію и даетъ дѣйствительное обоснованіе научнаго опыта.

Мы передали содержаніе интересной книги Ортодокса, которую горячо рекомендуемъ читателю.

Русскій человѣкъ привыкъ къ философскимъ декретамъ, начинающимся неизмѣннымъ: мы категорически утверждаемъ и проч. Наши отечественные философы или поютъ диѳирамбы своему философскому учителю, или отворачиваются отъ него молча, чтобы отдаться новому предмету увлеченія, но никогда читатель отъ нихъ не услышитъ настоящей критики, способной заставить его серьезно задуматься и дать ему толчокъ къ дальнѣйшему умственному развитію. А вѣдь они „критики" по профессіи. Но если „профессіональные критики" по неспособности или отсутствію критическаго мышленія не критикуютъ, то эту работу, оказывается, всегда блестяще выполняютъ „догматики".

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.

***) Философскіе очерки, стр. 142.

КАТАЛОГЪ

книгоиздательства

„Жизнь и Знаніе“.

Петроградъ, Фонтанка, д. № 38, кв. 19.

Телефонъ 227-42.

Выписывающіе изданія книгоиздательства „**Жизнь и Знаніе**“ изъ нашего главнаго склада (**Петроградъ**, Фонтанка, д. 38, кв. 19) одновременно не менѣе чѣмъ на **два рубля**, — **за пересылку не платятъ.**

Книгоиздательство „ЖИЗНЬ и ЗНАНІЕ".

Петроградъ, Фонтанка, д. № 38, кв. 19. Тел. 227-42.

Книги Владимира Бончъ-Бруевича.

Знаменіе времени. (Убійство Андрея Ющинскаго и дѣло Бейлиса) . . ц. 1 р. — к.
Духоборцы въ канадскихъ преріяхъ . . . . . „ 1 „ 50 „
Къ исторіи русскаго духоборчества . . . . . ц. 1 р. 50 к.
Новый Израиль . . . . . „ 1 „ 50 „
Среди сектантовъ . . . . „ 1 „ 50 „
Изъ міра сектантовъ . . . „ 1 „ 50 „
Матеріалы къ исторіи и изученію русскаго сектантства и старообрядчества, т. I—2 р.; т. II—2 р.; т. III—2 р.; т. IV—5 р.; т. V—4 р.; т. VII—8 р.
Въ переплетѣ на 75 коп. дороже.
VII т. въ переплетѣ—10 руб.

Избранныя произведенія русской поэзіи.

Сборникъ лучшихъ стихотвореній отъ Пушкина и до нашихъ дней. Въ сборникъ вошли 823 произведенія 232 авторовъ. 5-е изд. Цѣна 2 р. Въ переплетѣ—3 р.

Родныя пѣсни. Цѣна 20 коп.

Кровавый навѣтъ на христіанъ. Цѣна 25 коп.

В. В. Брусянинъ. Темный ликъ . . . . . „ 2 „ — „
В. В. Брусянинъ. Въ рабочихъ кварталахъ . . „ 1 „ — „
В. В. Брусянинъ. Часъ смертный . . . . . ц. 1 р. 25 к.
И. С. Абрамовъ. Въ культурномъ скиту . . . ц. — „ 50 к.
Вл. Кранихфельдъ. Т. Г. Шевченко, пѣвецъ Украины . . . . . „ — „ 50 „
Байронъ. Манфредъ — Небо и Земля.—Каинъ. (Перев. И. А. Бунина) „ 1 „ — „
С. Т. Семеновъ. Двадцать пять лѣтъ въ деревнѣ . „ 2 „ — „

Книги Петра Маслова.

Аграрный вопросъ въ Россіи. Т. I. (Условія развитія крестьянскаго хозяйства въ Россіи) 4-ое изд. . . . . ц. 2 р. 50 к.
Аграрный вопросъ въ Россіи. Т. II. (Кризисъ крестьянскаго хозяйства и крестьянское движеніе) . . . . . ц. 3 р. — к.
Капитализмъ. Ч. I. Наемный трудъ и заработная плата . . . . . „ 2 „ — „
Исторія народнаго хозяйства . . . . . „ 2 „ — „

Александровъ, М. С. Государство, бюрократія и абсолютизмъ въ исторіи Россіи . . . . . ц. 1 р. — к.
М. П. Покровскій. Государственный бюджетъ Россіи за послѣднія десять лѣтъ . . . . . „ 1 „ 50
Исторія соціализма въ монографіяхъ К. Каутскаго, П. Лафарга, К. Гуго и Э. Бернштейна. Переводъ Е. и И. Леонтьевыхъ. Цѣна за 2 части . . . . . 2 р. 50 к.

Книгоиздательство „ЖИЗНЬ и ЗНАНІЕ“.

Петроградъ, Фонтанка, д. 38, кв. 19. Тел. 227—42.

Книжный складъ и магазинъ „Жизнь и Знаніе“ принимаетъ на себя выполненіе всѣхъ книжныхъ заказовъ, какъ для частныхъ лицъ, такъ и для городскихъ, земскихъ, общественныхъ и правительственныхъ учрежденій и учебныхъ заведеній всѣхъ вѣдомствъ.

Выполняетъ заказы по пополненію и устройству новыхъ книжныхъ складовъ и магазиновъ.

Высылаетъ регулярно всѣ новинки книжнаго рынка.

Составляетъ новыя и пополняетъ уже существующія библіотеки и читальни.

Подбираетъ книги для частныхъ лицъ по всѣмъ отраслямъ знанія.

Книжный складъ принимаетъ изданія, какъ на комиссію, такъ и на главный складъ.

Въ провинцію книги высылаются наложеннымъ платежомъ.

Въ Петроградѣ книги, по желанію, доставляются на домъ.

Заказы принимаются по телефону.

Просимъ сообщать намъ адреса лицъ, интересующихся книгой, чтобы мы могли имъ постоянно, изъ года въ годъ, высылать наши каталоги.

Каталоги высылаются безплатно.

Выписывающіе изданія книгоиздательства „Жизнь и Знаніе“ не менѣе, чѣмъ на два рубля, непосредственно изъ нашего магазина—(Петроградъ, Фонтанка, домъ 38, кв. 19)—**за пересылку не платятъ.**

Заказы исполняются скоро и аккуратно.

Всѣ заказы, письма, рукописи и пр. по дѣламъ склада и издательства „Жизнь и Знаніе“ просятъ адресовать такъ: **Книжный складъ и магазинъ** (или книгоиздательство) **„Жизнь и Знаніе“. Владимиру Дмитріевичу Бончъ-Бруевичу. Петроградъ, Фонтанка, д. 38, кв. 19.** Тел. 227—42.

ТИПОГРАФІЯ Л. Я. ГАНЗБУРГА, ПЕТРОГРАДЪ, МЫТНИНСКАЯ УЛ. 11.

Библіотека очень проситъ бережнѣе обращаться съ книгами.

Книги портятся отъ сырости (если кладутъ книгу на мокрый столъ, выносятъ на улицу незавернутой въ сырую погоду), отъ грязи (перелистываютъ книгу невымытыми руками, кладутъ рядомъ съ обѣденной посудой и т. п.). Очень портится книга, если ее перегибаютъ (крышка съ крышкой) или кладутъ раскрытой на столъ переплетомъ вверхъ, если закладываютъ книгу карандашомъ, спичкой, если загибаютъ углы страницъ и т. п.