Н. Рожковъ

Основы научной философіи

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
1911

Пров 38

В
67



4248



615
35

Оглавленіе.

		стран.
	Основы научной философіи	1
I.	Что такое философія, и почему необходимо заниматься философіей	3
II.	Развитіе философіи въ Европѣ до конца XVIII в.	7
III.	Развитіе философіи въ Западной Европѣ XIX вѣка	32
IV.	Развитіе философіи въ Россіи	43
V.	Чему учитъ ходъ развитія философской мысли	54
VI.	Критика современнаго матеріализма	59
VII.	Современная научная теорія познанія	64
VIII.	Критика существующихъ научно-философскихъ воззрѣній	76
IX.	Основы научной философіи при свѣтѣ современнаго естествознанія	83
X.	Энергетика и экономическое пониманіе исторіи	100
XI.	Энергетика и этика	111
XII.	Энергетика и эстетика	121
XIII.	Энергетика и безсмертіе	129
XIV.	Заключеніе	133

Основы научной философіи.

Философскіе вопросы въ наше время привлекаютъ общее вниманіе. Этому можно только радоваться. Особенно слѣдуетъ привѣтствовать вниманіе марксистовъ къ философіи. Извѣстно, что среди марксистовъ разныхъ теченій и направленій существуютъ глубокія философскія разногласія. Едва ли можно отрицать искренность стремленія каждой изъ спорящихъ здѣсь сторонъ построить философію на чисто научной основѣ, лишивъ ее всякихъ метафизическихъ, мистическихъ и идеалистическихъ примѣсей. Если отдѣльные марксисты и сходятъ съ научной почвы, то помимо своей воли. Не должно быть поэтому мѣста для рѣзкихъ порицаній и горькихъ упрековъ. Возможна и необходима спокойная критика. Вотъ первая цѣль предлагаемаго очерка, тѣсно связанная и со второй цѣлью: дать связное, хотя и сжатое, изложеніе той философской теоріи, которая кажется автору истинной.

Третья цѣль заключается въ томъ, чтобы дать въ руки широкому кругу читателей пособіе, могущее ввести въ кругъ философскихъ интересовъ и послужить исходнымъ пунктомъ дальнѣйшаго философскаго чтенія. Давно пора о философіи говорить такъ, чтобы это было понятно и ясно для всякаго.

I.

Что такое философія, и почему необходимо заниматься философіей.

Въ наше время различныя науки, различныя отрасли человѣческаго знанія развиваются съ чрезвычайной быстротой и силой. Каждый годъ многія тысячи ученыхъ издаютъ свои многотомныя, почти всегда трудно читаемыя изслѣдованія, гдѣ разъясняютъ часто очень мелкіе, на первый взглядъ неважные вопросы разныхъ наукъ. Наступило такое время, когда даже живой и выдающійся ученый, обладающій широкими взглядами и обширными знаніями, несмотря на все желаніе, не можетъ охватить съ достаточной полнотой и глубиной всѣ отдѣлы той науки, которой онъ спеціально занимается. Конечно, онъ знакомится со всѣмъ, что дѣлается въ этой наукѣ, прочитываетъ всѣ выходящія по ней книги, но спеціально занимается обыкновенно лишь однимъ или нѣсколькими ея отдѣлами. Иначе и нельзя: не хватаетъ времени и силъ. Вѣдь

даже взявшись за спеціальное изученіе какого-либо одного вопроса, необходимо изслѣдовать его съ такой обстоятельностью, которая требуетъ многолѣтней напряженной работы: только тогда получится цѣнный вкладъ въ науку.

Если въ такомъ положеніи находятся ученые спеціалисты, то во сколько разъ хуже обстоитъ дѣло для неспеціалистовъ,—для людей, занятыхъ не наукой, а искусствомъ, службой, ремесломъ, наемной работой или какимъ-либо другимъ практическимъ дѣломъ! Для нихъ недоступны спеціальныя изслѣдованія, они часто не могутъ себѣ представить всей важности того или другого вопроса, въ нихъ рѣшаемаго. А между тѣмъ въ наше время нельзя быть невѣждой не только потому, что въ каждомъ человѣкѣ живо стремленіе къ знанію, но и главнымъ образомъ по той причинѣ, что наука нашего времени—не мертвая и безплодная схоластика, а жизненное знаніе, уясняющее въ концѣ концовъ самые основные, больные, жгучіе, «проклятые» вопросы жизни. Быть свѣдущимъ и сознательнымъ человѣкомъ становится необходимо просто потому, что безъ этого нельзя жить: ждетъ неминуемая гибель въ жизненной борьбѣ.

Нельзя даже быть и достаточно полезнымъ спеціалистомъ въ какой-либо наукѣ, если не знаешь, что дѣлается въ другихъ отрасляхъ знанія. Ясно, что надо посвящать и неспеціалистовъ и спеціалистовъ по одной какой-либо отрасли наукъ въ тайны научной работы, совершающейся во всѣхъ

наукахъ. Этому служатъ популярныя, общедоступныя работы, которыхъ появляется все больше и больше. Но этого мало. Нужна связь между выводами отдѣльныхъ знаній, необходимо подмѣтить то общее, что̀ эти выводы связываетъ. Безъ этого не будетъ толку отъ отдѣльныхъ знаній, которыя будутъ сваливаться въ голову, какъ въ мѣшокъ, въ безпорядкѣ и будутъ не просвѣтлять сознаніе, а лишь обременять память. Нуженъ порядокъ, необходима организація, система знаній. Всѣ знанія надо освѣтить единымъ общимъ свѣтомъ.

Этой цѣли и служитъ философія.

Главной задачей философіи въ наше время является установленіе теоріи познанія, то-есть ученія о томъ, какими способами человѣкъ пріобрѣтаетъ знанія, и къ чему приводятъ эти знанія, какое общее понятіе о мірѣ и жизни они даютъ. Теорія познанія лучше всего связываетъ выводы отдѣльныхъ наукъ, освѣщаетъ ихъ единымъ общимъ свѣтомъ, является путеводнымъ огонькомъ, слѣдя за которымъ не заблудишься въ лѣсу отдѣльныхъ, разрозненныхъ подробностей и мелочей и лучше всего поймешь связь науки съ жизнью. Безъ философіи, безъ теоріи познанія нельзя сдѣлаться вполнѣ сознательнымъ человѣкомъ.

Надъ вопросомъ о познаніи, мірѣ и жизни величайшіе умы человѣчества бились въ теченіе многихъ вѣковъ. Испытаны, кажется, всѣ его рѣшенія, испробованы всѣ средства его изслѣдованія. На это указываютъ намъ исторія религіи и исторія

философіи. Прежде чѣмъ дать отвѣтъ на этотъ вопросъ въ окончательномъ видѣ для нашего времени, мы должны поэтому сначала бросить взглядъ назадъ, посмотрѣть, что̀ сдѣлано было въ этомъ отношеніи прежде, и почему въ разныя времена различнымъ образомъ опредѣляли способы познанія и вырабатывали себѣ различныя понятія о мірѣ и жизни.

II.

Развитіе философіи въ Европѣ до конца XVIII в.

Было время, когда не только среди народныхъ массъ, но и въ умахъ мыслителей господствовало убѣжденіе, что вѣра единственное средство познанія, и что, согласно вѣрѣ, этотъ видимый, матеріальный міръ, въ которомъ мы живемъ и который ощущаемъ, не есть настоящее существованіе, а только подготовленіе къ дѣйствительной, будущей загробной жизни, жизни безсмертныхъ душъ, изъ которыхъ праведныя будутъ наслаждаться блаженствомъ въ раю, а грѣшныя будутъ испытывать вѣчныя мученія въ аду. Покаяніе и смиреніе—вотъ средства достигнуть высшей, будущей блаженной жизни. Самымъ лучшимъ, самымъ талантливымъ представителемъ этого ученія, господствовавшаго всюду, во всѣхъ странахъ въ средніе вѣка, былъ Августинъ, написавшій сочиненіе «О царствѣ Божіемъ». Это — образецъ религіозной философіи,

подчиняющей знаніе вѣрѣ, науку религіи. Такая философія прямо и ясно провозглашаетъ: если бы знаніе въ чемъ либо разошлось съ вѣрой, если бы научная истина оказалась въ противорѣчіи съ истиной религіозной, то надо было бы отбросить знаніе, какъ негодное и невѣрное, надо было бы признать, что научная истина—не истина, а ложь. Представительница царства Божія на землѣ—церковь. Поэтому церковь выше свѣтской власти, выше государства, и въ тѣхъ случаяхъ, когда цѣли и дѣйствія государства сталкиваются съ цѣлями и дѣйствіями церкви, государство должно уступить церкви, подчиниться ей. Искусство должно также служить религіи. Философія въ сущности только служанка богословія.

Августинъ былъ сынъ богатыхъ родителей, проведшій свою молодость очень бурно,—въ кутежѣ и развратѣ. Онъ нашелъ въ вѣрѣ, въ религіи спасеніе отъ пожиравшихъ его страстей; и въ общественной жизни того времени онъ наблюдалъ господство грубаго насилія, разнузданнаго произвола, ничѣмъ не сдерживаемыхъ животныхъ побужденій; отсюда и произошло его ученіе. Самъ онъ, какъ и вообще большинство мыслителей, вовсе не имѣлъ, въ виду защищать интересы какого-либо класса или сословія. Но общественная жизнь такъ устроена, законъ развитія человѣческаго общества таковъ, что успѣхомъ пользуются только тѣ ученія, которыя, хотя бы и противъ воли ихъ составителей, служатъ интересамъ какого-либо класса или со-

словія. Такъ случилось и съ ученіемъ Августина. Оно имѣло огромный успѣхъ. Почему это произошло? Средніе вѣка были очень тяжелымъ временемъ для народныхъ массъ. Это было время крѣпостничества, время грубаго произвола, насилія и грабительства. Въ тѣ страшныя времена угнетенная, разоренная, измученная народная масса жаждала хоть какого-нибудь утѣшенія. Проповѣдь смиренія и покорности въ земной жизни съ обѣщаніемъ за то блаженства въ жизни будущей, небесной, хоть немного, хоть на время утѣшала, успокоительно дѣйствовала на робкихъ, смирныхъ людей, дорожащихъ своимъ существованіемъ во что бы то ни стало,—а вѣдь такихъ всегда больше всего. И это большинство, лишенное всякаго просвѣта, всякой надежды на улучшеніе своего существованія, цѣплялось за то, чему училъ Августинъ, и что проповѣдовала церковь, какъ за послѣдній якорь. А это всецѣло соотвѣтствовало интересамъ господствовавшихъ тогда классовъ—высшей знати и высшаго духовенства, выходившаго обыкновенно изъ той же знати. Въ рукахъ этихъ классовъ сосредоточивались тогда почти вся земля и всѣ почти капиталы. Ихъ власть, ихъ могущество покоились на нравственномъ, философскомъ, богословскомъ, религіозномъ основаніи,—можно было спать спокойно. Правда, это спокойствіе временами какъ будто нарушалось: вѣдь и этимъ господамъ положенія свойственна была вѣра въ загробную жизнь, и ихъ страшила возможность въ будущемъ, послѣ смерти, претерпѣть

адскія мученія. Но католическая церковь и здѣсь пришла на помощь вѣрнѣйшимъ изъ своихъ сыновъ: она указала на спасающую силу покаянія и мѣриломъ искренности раскаянія очень скоро сдѣлала щедрость даянія кающагося въ пользу церкви. А такъ какъ земли и всякаго добра у сильныхъ міра сего было достаточно, то предсмертная щедрость искупала ихъ грѣхи и успокаивала ихъ совѣсть увѣренностью въ пріобрѣтеніи царства небеснаго.

Господство высшей знати и высшаго духовенства въ средніе вѣка покоилось на хозяйственныхъ порядкахъ того времени. Тогда царило натуральное хозяйство, каждая семья все необходимое приготовляла сама для себя, бѣдность была непокрытая, голодъ повторялся чуть не каждый годъ, и нужда въ поддержкѣ и покровительствѣ сильныхъ людей, которые за то пользовались трудомъ тѣхъ, кому покровительствовали, была настоятельна.

Во второй половинѣ среднихъ вѣковъ (съ XII—XIII столѣтій) начало развиваться товарное хозяйство, стала расти торговля, что̀ заставило народъ перестроить всю свою хозяйственную жизнь,— вмѣсто работы на себя начать работу для рынка, прибѣгнуть къ продажѣ своихъ издѣлій и покупкѣ чужихъ. Опять нужна посторонняя помощь. Только теперь ее оказываетъ обыкновенно не одна высшая знать и высшее духовенство, а все дворянство и духовенство. Къ XVI вѣку кончилась въ главныхъ чертахъ эта начальная работа, народъ приспосо-

бился къ новымъ хозяйственнымъ условіямъ и сталъ мало-по-малу ослаблять, даже сбрасывать съ себя крѣпостническія цѣпи. И мысль его стала раскрѣпощаться. Эта мысль прежде всего стала свободнѣе работать въ привычной для нея области религіи,—и отсюда вышли реформація и сектантство, сильно поколебавшія старое католическое религіозное ученіе. Философія тоже вскорѣ испытала на себѣ вѣяніе свободы, вышла изъ католическихъ тисковъ, перестала быть служанкой богословія.

Во имя чего же отрицалась католическая религіозная философія? Что теперь провозглашалось источникомъ знанія? И какое новое общее понятіе о мірѣ давалось?

Я не пишу здѣсь подробной исторіи философіи, а хочу только дать самое общее понятіе о развитіи философской мысли. Поэтому останавливаюсь лишь на наиболѣе яркихъ явленіяхъ.

Народныя массы — крестьянство, ремесленные рабочіе, вообще мелкая буржуазія городовъ, какъ только-что сказано, освобождались отъ господства старой католической религіозной философіи только при помощи религіозной же реформы: философія вѣры среди нихъ продолжала царить только большею частью въ другомъ, измѣненномъ, преобразованномъ видѣ, — въ духѣ большей свободы, иногда—въ сектантствѣ—въ духѣ полной свободы. Но и новая свѣтская философія, которая имѣла успѣхъ у образованной части крупной и средней, въ то время (въ XVI и XVII вѣкахъ) почти исклю-

чительно торговой (не промышленной еще) буржуазіи, долго находилась вся, безъ различія отдѣльныхъ направленій, подъ сильнымъ вліяніемъ религіи.

Крупная и средняя торговая буржуазія руководилась въ своей хозяйственной дѣятельности правиломъ: «стремись къ пользѣ для себя и, поскольку это необходимо для твоей пользы, приноси пользу и другимъ». Образованная часть этой буржуазіи, тогдашняя интеллигенція стремилась дать для этого философское основаніе. Въ то же время развитіе крупной, обширной, міровой торговли, ставившей въ тѣсную связь между собою разныя страны, содѣйствовало тому, что и въ философіи стремились создать цѣльныя и связныя ученія, проникнутыя по преимуществу однимъ принципомъ, одной главной мыслью. Изъ примѣси этихъ новыхъ задачъ къ старымъ вліяніямъ религіозной философіи, которыя были сильны среди широкихъ народныхъ массъ, вышла дуалистическая (двойственная) философія Декарта, жившаго и писавшаго въ первой половинѣ XVII вѣка (род. 1596, ум. 1650 г.). Она еще близка къ старой философіи, она стоитъ на границѣ двухъ періодовъ развитія. Это видно, во-первыхъ, изъ того, что Декартъ прямо заявлялъ о своей готовности отказаться отъ своего ученія, если будетъ доказано, что оно противорѣчитъ истинамъ католической религіи. Во-вторыхъ, Декартъ признавалъ существованіе единой несотворенной субстанціи (сущности) въ міровой жизни — Бога.

Въ третьихъ, философія Декарта отличалась дуализмомъ (двойственностью) въ томъ смыслѣ, что, признавая несотворенную субстанцію — Бога — Декартъ въ то же время различалъ въ міровой жизни двѣ сотворенныя субстанціи — духъ и матерію. У каждой изъ этихъ субстанцій свое особое свойство или аттрибутъ: у духа мышленіе, у матеріи — протяженіе. Новымъ тутъ является только признаніе матеріи за *особую* субстанцію и объясненіе явленій природы (матеріи) законами движенія, механическими законами (тутъ Декартъ слѣдовалъ ученію Галилея). Ново также и то, что источникомъ познанія и единственнымъ достовѣрнымъ доказательствомъ существованія Бога, міра и человѣка Декартъ признавалъ уже не вѣру, а мышленіе: «я мыслю, слѣдовательно существую», говорилъ Декартъ. И въ объясненіи жизни природы Декартъ придавалъ исключительное значеніе чистому мышленію, и потому постоянно пускался въ самыя произвольныя и фантастическія гипотезы (предположенія), глубоко вѣря въ прирожденныя духу идеи, какъ источникъ всякаго знанія. Конечно, такая философія не могла да и не стремилась оправдать новое основное правило житейской нравственности того времени: истинной высшей добродѣтелью Декартъ считалъ чистое мышленіе, стремленіе къ познанію. Если тутъ и есть что-либо новое, то только жажда знанія, гораздо бо́льшая, чѣмъ прежде, пытливость ума. Конечно, и это былъ важный шагъ впередъ, въ которомъ

нуждалось новое общество. Такъ какъ Декартъ признавалъ источникомъ познанія чистое мышленіе или, какъ еще говорятъ, умозрѣніе, то направленіе, основателемъ котораго въ новой философіи онъ является, носитъ названіе умозрительной философіи.

Умозрительная философія продолжала развиваться въ XVII и XVIII вѣкахъ во всѣхъ важнѣйшихъ странахъ Западной Европы. Декартъ и его ученики (картезіанцы — по-латыни Декартъ писалъ свою фамилію Картезіусъ) были представителями умозрительной философіи во Франціи и въ Англіи, гдѣ картезіанцами были Кедвортъ и Генрихъ Моръ, а въ XVIII в. жилъ умозрительный философъ Беркли, Спиноза въ Голландіи, Лейбницъ въ Германіи. Главная черта, отличавшая философскія ученія Спинозы и Лейбница отъ ученія Декарта, заключалась въ томъ, что они были не дуалистическими, а монистическими (отъ греческаго слова *монос* — единый), то-есть признавали *одну* субстанцію, изъ которой выводили всю міровую жизнь. Несомнѣнно, это было безсознательнымъ выраженіемъ того внутренняго единства, той связности, которую пріобрѣтала общественная жизнь Европы все въ большей и большей степени вслѣдствіе развитія мірового товарнаго хозяйства. Однако и ученія Спинозы и Лейбница носили совершенно опредѣленную, ярко выраженную религіозную окраску.

Спиноза (1632—1677 гг.) призналъ въ міровой жизни только *одну* субстанцію — Бога, а духъ и

матерію объявилъ лишь способами проявленія или модусами этой единой субстанціи; поэтому и протяженіе и мышленіе у Спинозы являются аттрибутами (свойствами) Бога, только проявляющимися въ модусахъ—матеріи и духѣ. Ясно такимъ образомъ, что Спиноза не отдѣляетъ міра (матеріи и духа) отъ Бога, Богъ и міръ—единое цѣлое; все—проявленіе аттрибутовъ единой субстанціи, Бога, въ двухъ разныхъ ея модусахъ. Все въ цѣломъ, весь безконечный и вѣчный міръ и есть Богъ. Поэтому ученіе Спинозы называютъ пантеизмомъ (отъ греческихъ словъ *пан* — всё и *теос* — Богъ). Задача познанія—познать единую субстанцію, Бога. Познать ее опытомъ и наблюденіемъ невозможно, ибо опытъ и наблюденіе даютъ представленіе о каждомъ предметѣ какъ объ отдѣльномъ, а на самомъ дѣлѣ всѣ предметы — проявленія аттрибутовъ единой субстанціи; поэтому познаніе путемъ опыта и наблюденія—неточное, невѣрное или, какъ выражался Спиноза, неадэкватное, не соотвѣтствующее тому, что̀ есть на самомъ дѣлѣ. Адэкватнымъ познаніемъ будетъ только то, которое добыто чистымъ мышленіемъ, погруженіемъ въ Божество, внутреннимъ духовнымъ сознаніемъ (интуиціей) единства съ субстанціею. Истинная добродѣтель заключается въ умственной (интеллектуальной: «интеллектъ»—«умъ») любви къ Богу.

Лейбницъ (1646—1716), какъ и Декартъ и Спиноза, признавалъ мышленіе единственнымъ достовѣрнымъ источникомъ познанія. По мнѣнію Лейб-

ница, непосредственно познать человѣкъ можетъ только свою душу. О всемъ другомъ мы имѣемъ представленіе, только считая это все другое похожимъ на нашу душу, по аналогіи (подобію) съ нашей душой. Наша душа—часть міра, простая и недѣлимая, имѣющая въ себѣ представленіе о всемъ мірѣ, она — монада (единица). И весь міръ состоитъ изъ монадъ, такъ же, какъ человѣческая душа, имѣющихъ представленіе о всемъ мірѣ. Но не у всѣхъ монадъ одинаково ясныя представленія. Такъ у монадъ мертвой природы всѣ представленія совершенно неясны, до того смутны, что не доходятъ до сознанія, у монадъ животныхъ и людей (то-есть въ ихъ душахъ) одни представленія смутны, другія ясны, у высшей монады, «монады монадъ», то-есть Бога, всѣ представленія совершенно ясны. Всѣ монады представляютъ такимъ образомъ сплошной рядъ, начинающійся мертвой природой и кончающійся Богомъ. Весь этотъ міровой порядокъ, вся эта гармонія міра предустановлена Богомъ.

Запоздалымъ представителемъ умозрительной философіи былъ въ Англіи XVIII вѣка Беркли (1685—1753). Беркли, какъ и Лейбницъ, полагалъ, что единственнымъ источникомъ познанія является собственное сознаніе, мышленіе человѣка. Онъ былъ убѣжденъ, что человѣкъ не можетъ ничего познать, кромѣ состояній собственнаго своего сознанія, что это сознаніе строго очерчиваетъ предѣлы человѣческаго познанія. Это — уже новая черта въ умо-

зрительной философіи: ученіе о томъ, что знанія наши ограничены предѣлами нашего собственнаго сознанія, должно было повести, при послѣдовательномъ его развитіи, къ признанію невозможности познать субстанцію. Но Беркли не былъ послѣдователенъ и потому остался на почвѣ старой умозрительной философіи. Онъ разсуждалъ слѣдующимъ образомъ: въ нашемъ сознаніи есть представленіе о другихъ людяхъ и о томъ, что ихъ сознаніе аналогично нашему, похоже на наше; есть также въ нашемъ сознаніи и мысль о Богѣ; отсюда Беркли дѣлалъ выводы, что наше сознаніе убѣждаетъ насъ въ существованіи духовнаго міра, творцомъ котораго является Богъ, причемъ Богъ не только сотворилъ этотъ міръ, но и постоянно творитъ его, соединяя сознаніе отдѣльныхъ людей, поддерживая порядокъ и гармонію въ этомъ духовномъ мірѣ. Вся жизнь въ ея сущности представляется такимъ образомъ для Беркли какъ сплошное, постоянно повторяющееся чудо.

Умозрительная философія XVII и начала XVIII вѣка внесла такимъ образомъ немало новаго въ развитіе философской мысли: не вѣру, а мышленіе признала она источникомъ познанія; она пришла мало-по-малу къ монизму, къ объясненію міровой жизни изъ *одного* начала. Это было важно и соотвѣтствовало перемѣнамъ въ общественной жизни. Но этого было недостаточно для передовыхъ, болѣе энергичныхъ и предпріимчивыхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ образованныхъ слоевъ крупной и средней бур-

жуазіи: это не обосновывало того главнаго житейскаго нравственнаго правила, котораго они держались, и было чуждо ихъ практическому здравому смыслу, съ которымъ было несогласно не только признаніе чистаго мышленія единственнымъ источникомъ познанія, но и еще болѣе того — сильная примѣсь богословскаго, религіознаго вліянія въ умозрительной философіи. Поэтому можно сказать, что вліяніе умозрительной философіи постепенно ослабѣвало.

Напротивъ, усиливалось и постепенно развивалось въ XVII и XVIII столѣтіяхъ другое направленіе философской мысли, — направленіе эмпирическое (отъ «эмпирія»—опытъ), то-есть признававшее источниками познанія только опытъ и наблюденіе, и матеріалистическое, видѣвшее сущность міровой жизни въ матеріи. Основателемъ этого направленія въ новой философіи былъ англійскій философъ Бэконъ, жившій во второй половинѣ XVI и въ первой четверти XVII столѣтія (1561—1626 гг.). Единственнымъ источникомъ достовѣрнаго знанія Бэконъ признавалъ опытъ и наблюденіе, которые одни только, по его мнѣнію, могутъ дать матеріалъ для вывода общихъ законовъ. Сообразно этому Бэконъ придавалъ особое значеніе естествознанію, наукѣ о природѣ, въ чемъ уже сказывалась склонность къ философскому матеріализму. Наконецъ, важно то, что философію и науку онъ ставилъ въ связь съ практикой, съ жизнью, рядомъ съ каждой теоретической наукой ставилъ

практическую, отъ нея происходящую, съ ней связанную. Нравственная философія или этика (отъ «этос» — нравъ) Бэкона была какъ разъ въ полномъ согласіи съ потребностями крупной и средней торговой буржуазіи; добродѣтель, по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, чтобы приносить пользу себѣ и другимъ. При всемъ томъ и Бэконъ признавалъ истины вѣры, религіи какъ особыя истины: это указываетъ на переходный характеръ того времени; не надо притомъ забывать, что Бэконъ былъ англійскимъ аристократомъ. То же признаніе особыхъ истинъ религіи мы находимъ у другого представителя матеріалистической философіи въ Англіи XVII вѣка Гоббса (1599 — 1679). Всѣ явленія міровой жизни—въ томъ числѣ и явленія духовной жизни, — по мнѣнію Гоббса, объясняются движеніемъ матеріи и только имъ однимъ. Соотвѣтственно этому единственнымъ источникомъ познанія Гоббсъ признавалъ опытъ и наблюденія. Всю свою этику, опять-таки въ согласіи съ воззрѣніями выдвигавшагося на первый планъ класса общества, Гоббсъ основывалъ на личной выгодѣ, личномъ интересѣ: надо стремиться къ личной выгодѣ и дѣлать добро другимъ, потому что это необходимо для личной выгоды; этой личной выгодѣ служитъ и государство, которое произошло изъ договора, соглашенія отдѣльныхъ людей между собою въ личныхъ ихъ интересахъ. Философія Гоббса возникла и развилась во время англійской революціи XVII вѣка. Она совершенно соотвѣтствовала взглядамъ и ин-

тересамъ одной изъ силъ, дѣйствовавшихъ въ этой революціи, — крупной и средней буржуазіи, которой матеріализмъ помогалъ сокрушать старые авторитеты, служившіе нравственной опорой господства дворянства и духовенства. Не одна крупная и средняя буржуазія стремилась къ уничтоженію этого господства. Мелкая буржуазія—мелкіе торговцы, ремесленники, ремесленные рабочіе, крестьяне въ XVII вѣкѣ нуждались въ улучшеніи своего хозяйственнаго положенія, въ избавленіи отъ гнета дворянства и духовенства. Этого можно было добиться, только сокрушивъ выражавшее интересы господствующихъ сословій королевское самовластіе, которое приводило къ тому, что короли безцеремонно обращались съ парламентомъ— уничтожали парламентскія постановленія, собирали налоги безъ разрѣшенія парламента, подолгу не созывали парламента, преслѣдовали при помощи суда изъ назначенныхъ королемъ и во всемъ ему покорныхъ судей тѣхъ, кто противился незаконнымъ требованіямъ королей и такъ далѣе. Въ своихъ стремленіяхъ къ свободѣ мелкая городская буржуазія, крестьяне и ремесленные рабочіе также искали какого-либо основанія, какого-либо ученія, которое оправдало бы эти стремленія. Философія не давала этимъ общественнымъ классамъ такого основанія и не могла дать: не изъ ихъ среды вышли философы и не ихъ интересы они сознательно или безсознательно выражали: эмпирическіе и матеріалистическіе философы выражали интересы

богатаго и зажиточнаго купечества, а умозрительные философы, въ родѣ англійскихъ картезіанцевъ—Кедворта и Генриха Мора—стояли ближе къ интересамъ дворянства и духовенства; въ этомъ послѣднихъ подкрѣпляла и господствующая англиканская религія, которая во всемъ была похожа на католическую, кромѣ признанія короля, а не папы, главой церкви и нѣкоторыхъ не особенно важныхъ различій въ религіозномъ ученіи.

Классы общества, стремившіеся къ кореннымъ перемѣнамъ, нашли освященіе и основу для своихъ демократическихъ требованій въ сектантствѣ, главнымъ образомъ въ различныхъ пуританскихъ сектахъ (отъ «пурус»—чистый; пуритане—люди чистой, нравственной жизни), проповѣдывавшихъ равенство и братство. Эти именно религіозныя ученія подогрѣвали революціонный энтузіазмъ.

Англійская революція завершилась къ концу XVII вѣка торжествомъ соединившихся вмѣстѣ крупной и средней буржуазіи, средняго и мелкаго дворянства и той части англійской аристократіи которая успѣла приспособиться или начала приспособляться къ условіямъ новаго, буржуазнаго хозяйства. Эти группы общества, которыя все болѣе сближались между собою или готовились составить одинъ классъ, возстановили уничтоженную-было во время революціи королевскую власть, но ограничили ее въ свою пользу. Политическая свобода начала устанавливаться въ дѣйствительности подъ вліяніемъ пережитой Англіей революціи. Но то

была свобода только для класса крупной и средней буржуазіи, а вовсе не для городской и деревенской мелкой буржуазіи, то-есть не для ремесленниковъ, мелкихъ торговцевъ и крестьянъ и не для рабочаго класса. Это понятно: Англія стояла тогда на порогѣ новаго періода своего хозяйственнаго развитія, — періода капитализма въ его первоначальномъ развитіи (такъ называемаго періода первоначальнаго накопленія), когда крупная и средняя буржуазія грубыми пріемами эксплуатируетъ народныя массы. Этотъ періодъ окончательно наступилъ въ Англіи во второй половинѣ XVIII вѣка. Такія перемѣны въ хозяйствѣ, общественномъ и государственномъ устройствѣ не замедлили отразиться и на развитіи философской мысли. Два философа обращаютъ на себя въ это время особенное вниманіе — Локкъ и Юмъ.

Философія Локка является промежуточной между философіей Бэкона и Гоббса съ одной стороны и философіей Юма—съ другой. Новые общественные и государственные порядки сильно содѣйствовали свободѣ мысли, философской критикѣ. Первые признаки такой критики именно и замѣтны въ философіи Локка. Главное свое вниманіе Локкъ обращаетъ на теорію познанія и, подвергая критикѣ ученіе Декарта о познаніи, оказавшее могущественное вліяніе на умозрительную философію послѣ Декарта, приходитъ къ заключенію, что нѣтъ врожденныхъ идей, а что всѣ идеи происходятъ изъ опыта—прежде всего изъ внѣшняго опыта

или ощущенія, а затѣмъ изъ опыта внутренняго или рефлексіи. Сущность вещей, субстанцію Локкъ признаетъ недоступной познанію, непознаваемой, такъ какъ опытъ можетъ дать только отдѣльныя впечатлѣнія, отдѣльныя проявленія субстанціи, но не ее самоё, какъ она есть на самомъ дѣлѣ. Важно далѣе въ философіи Локка то, что онъ впервые въ новой эмпирической философіи отступаетъ отъ ученія о двухъ особыхъ истинахъ—религіозной и философской—и старается согласовать религію со своей философіей: онъ провозглашаетъ религію разума или раціоналистическую религію («раціо»—разумъ), иначе деизмъ. Въ этой религіи все должно быть понятно для разума, для здраваго смысла. Деизмъ признаетъ бытіе Бога, который сотворилъ міръ, но, по мнѣнію деистовъ, затѣмъ уже не направляетъ своей волей міровую жизнь. Признаетъ деизмъ и безсмертіе души. Основаніемъ для этого у деистовъ является то, что всѣ люди согласны между собою относительно существованія Творца и безсмертія души. Наконецъ въ полномъ согласіи съ интересами господствующаго класса Локкъ отстаиваетъ ограниченную, конституціонную монархію, выводя общество вслѣдъ за Гоббсомъ изъ договора. Но настоящимъ творцомъ критической философіи является философъ XVIII вѣка Юмъ (1711—1776). Всѣ предшествовавшія философіи Юма философскія ученія основывались почти всецѣло на принципахъ, принятыхъ на вѣру, не подвергнутыхъ строгой критикѣ; философы отно-

сились къ нимъ такъ же, какъ вѣрующіе относятся къ догматамъ (основнымъ ученіямъ) религіи. Поэтому эти философскія ученія называются догматическими. Юмъ ничего не принималъ на вѣру и развилъ до конца критическую теорію познанія, зародыши которой замѣтны были у Локка и отчасти у Беркли. Опираясь на естествознаніе и разсматривая вопросъ о томъ, какъ происходитъ человѣческое познаніе, Юмъ пришелъ къ выводу, что единственно только изъ ощущеній получаются человѣкомъ знанія, и что, слѣдовательно, нельзя познать никакую субстанцію,—ни Бога, ни духъ, ни матерію. Мало того: въ сущности, по мнѣнію Юма, даже и нѣтъ никакой субстанціи, понятіе же о ней образуется отъ соединенія въ нашемъ умѣ различныхъ впечатлѣній, то-есть ассоціаціи идей. Точно также и причинность—результатъ ассоціаціи идей, то-есть соединенія въ умѣ нашемъ двухъ слѣдующихъ постоянно одно за другимъ впечатлѣній: причинность—просто постоянная послѣдовательность двухъ явленій; мы видимъ, что одно совершается всегда раньше, другое позднѣе, и первое называемъ причиной, второе слѣдствіемъ. И нравственность (этика, мораль) основывается на ассоціаціяхъ идей (соединеніяхъ въ умѣ представленій о своихъ чувствахъ съ представленіями о чувствахъ другихъ людей). Главное тутъ—сочувствіе или симпатія, способность переноситься мысленно въ положеніе другого человѣка, представлять себѣ его чувства, страданія и радости.

То, что пережила Англія въ XVII вѣкѣ, переживала Франція въ XVIII: и во Франціи средняя и мелкая буржуазія, крестьяне и рабочіе стали стремиться низвергнуть господство крупнаго землевладѣльческаго дворянства. Только сословныя различія и противорѣчія были во Франціи рѣзче, чѣмъ въ Англіи. Тѣмъ болѣе бурной была поэтому великая французская революція конца XVIII вѣка. Къ тому же она совершилась, дѣйствительно, на порогѣ великой перемѣны въ народномъ хозяйствѣ Франціи—перехода отъ простого товарнаго хозяйства, когда почти одна только торговля организована капиталистически, къ капиталистическому хозяйству, когда капиталъ начинаетъ захватывать и обрабатывающую промышленность и сельское хозяйство. Эти обстоятельства опредѣлили ходъ развитія французской философіи XVIII вѣка, на которую англійская философія XVII и XVIII вѣковъ оказала могущественное вліяніе именно потому, что французское хозяйственное и общественное развитіе было благопріятно этому вліянію, походило—съ извѣстными отличіями—на англійское хозяйственное и общественное развитіе, создавшее англійскую философію.

Въ первой половинѣ XVIII вѣка Вольтеръ познакомилъ французское образованное общество съ философіей Локка, которая быстро пріобрѣла множество сторонниковъ во Франціи. Но вскорѣ затѣмъ большимъ вліяніемъ стала пользоваться вмѣстѣ съ философіей Локка и философія Юма. Это

проявилось въ ученіи французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка, главными изъ которыхъ были Ламетри (1709—1751) и особенно Гельвецій (1715—1771) и Гольбахъ (1723—1789). Матеріалисты единственнымъ источникомъ знанія признавали опытъ и наблюденіе. Дѣйствительно существующей они объявили матерію, а духъ считали только внутреннимъ состояніемъ матеріи. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ Гельвецій, заложили въ своихъ работахъ основаніе и для пониманія развитія общества съ матеріалистической точки зрѣнія. Тотъ же Гельвецій развилъ нравственное ученіе въ смыслѣ правильно-понятаго личнаго интереса, заставляющаго насъ работать на общую пользу. Наконецъ, у этихъ же матеріалистовъ, напримѣръ, у Гольбаха, замѣтно вліяніе критической точки зрѣнія: онъ объявляетъ, что истинная сущность матеріи человѣку неизвѣстна, извѣстны только нѣкоторыя ея свойства. Замѣчательно однако, что вполнѣ признать рѣшительное мнѣніе Юма о томъ, что никакой особой, независимой отъ нашихъ ощущеній сущности вещей нѣтъ, французскіе матеріалисты не рѣшились. Критическая философія, отвергавшая старый догматизмъ, старую метафизику, имѣла во второй половинѣ XVIII вѣка своимъ представителемъ д'Аламбера, который сводилъ всю философію къ изученію основныхъ общихъ выводовъ всѣхъ наукъ въ тѣсной связи этихъ выводовъ между собою и считалъ сомнительнымъ и ненужнымъ,

полнымъ противорѣчій и несообразностей всякое ученіе о субстанціи, о сущности вещей.

Но массы мелкой буржуазіи не удовлетворялись и во Франціи, какъ и въ Англіи, ни матеріалистической, ни критической философіей: онѣ жили еще подъ сильнымъ вліяніемъ религіознаго міросозерцанія. Для того, чтобы разжечь питаемый общественными условіями революціонный энтузіазмъ англійской мелкой буржуазіи, понадобилось сектантство. Во Франціи передъ революціей роль сектантства сыграла философія Руссо, проникнутая какъ разъ тѣми же началами, какъ и пуританство. На вѣрѣ въ Бога и въ безсмертіе души Руссо основывалъ равенство и свободу, изъ общественнаго договора онъ выводилъ полновластіе народа. Такъ сходными хозяйственными и общественными условіями созданы были и сходныя философскія ученія, направленія философской мысли въ Англіи и во Франціи.

Самая отсталая изъ трехъ величайшихъ западно-европейскихъ странъ—Германія. Въ XVIII вѣкѣ она переживала все еще періодъ простого товарнаго хозяйства и къ капитализму перешла только къ половинѣ XIX вѣка. Понятно поэтому, что въ XVIII столѣтіи въ нѣмецкой философіи господствовалъ метафизическій догматизмъ въ формѣ умозрительной философіи Лейбница и его послѣдователей. Подъ конецъ вѣка въ Германіи появилась однако подъ сильнымъ вліяніемъ фран-

цузской философіи и особенно философіи Юма критическая философія Канта.

Кантъ (1724—1804) былъ, несомнѣнно, геніальнымъ мыслителемъ, далеко опередившимъ свое время въ Германіи. Но, во-первыхъ, такъ какъ онъ именно опередилъ развитіе нѣмецкаго общества своего времени, то его философія достигла настоящаго успѣха и большого вліянія въ Германіи лишь во второй половинѣ XIX вѣка; во-вторыхъ, — и это особенно замѣчательно—философія Канта носила на себѣ много чертъ, отражавшихъ хозяйственную и общественную отсталость Германіи XVIII вѣка.

Два главныхъ вопроса задаетъ себѣ человѣческій разумъ въ своемъ отношеніи къ внѣшнему міру: первый вопросъ — что̀ есть? второй — что̀ должно быть? Первый вопросъ касается явленій бытія или, какъ выражается Кантъ, относится къ чистому разуму; второй касается явленій долженствованія или относится къ практическому разуму. Въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ Кантъ и производитъ критику чистаго и практическаго разума, пытается опредѣлить, что̀ и въ какихъ предѣлахъ въ явленіяхъ бытія и въ явленіяхъ долженствованія доступно человѣческому познанію, и каковы тѣ способы, какими можно познать то, что̀ доступно познанію.

Кантъ признаетъ, что въ области явленій бытія (чистаго разума) человѣческому познанію недоступны сущности вещей, какъ онѣ есть, независимо отъ

нашихъ органовъ воспріятія (зрѣнія, слуха и такъ далѣе) или, какъ ихъ называетъ Кантъ, вещи въ себѣ, ноумены. Мы при помощи органовъ воспріятія познаемъ не то, что̀ есть на самомъ дѣлѣ, а только то, что̀ намъ кажется, или, по выраженію Канта, мы познаемъ только феномены. Поэтому мы не можемъ знать, какова сущность того, что̀ есть въ мірѣ, и всякая метафизическая философія въ области чистаго разума невозможна. Несомнѣнно, что отрицаніе возможности метафизической философіи въ области явленій бытія очень важно у Канта и было новостью въ нѣмецкой философіи. Но уже здѣсь мы видимъ, что Кантъ не идетъ дальше Локка, не осмѣливается слѣдовать за Юмомъ, который прямо призналъ, что никакихъ вещей въ себѣ и нѣтъ, что міръ именно таковъ, какимъ мы его воспринимаемъ. Но этого мало: признавая, что *содержаніе* нашихъ познаній дается намъ только опытомъ и наблюденіемъ, и соглашаясь въ этомъ съ матеріалистами, а также съ Локкомъ и Юмомъ, Кантъ вмѣстѣ съ тѣмъ полагаетъ, что *формы* нашего познанія явленій бытія даются умозрѣніемъ, что есть нѣкоторыя, какъ онъ говоритъ, апріорныя (предшествующія всякому опыту) предпосылки всякаго познанія, происходящія не изъ опыта, а изъ чистаго мышленія, изъ умозрѣнія: это, во-первыхъ, пространство и время, во-вторыхъ, субстанція, причинность и другія подобныя имъ понятія. Такимъ образомъ въ области чистаго разума Кантъ хотя и отрицалъ возмож-

ность познать сущность вещей, независимую отъ нашихъ органовъ воспріятія, но все-таки признавалъ, что такая сущность дѣйствительно есть, и кромѣ того и знаніе феноменовъ не все выводилъ изъ опыта и наблюденія, а придавалъ здѣсь значеніе и чистому умозрѣнію. Уже здѣсь получались, значитъ, таинственныя и невѣдомыя, независимыя отъ опыта и наблюденія вещи и способы познанія, которые какъ бы указывали на ничтожество и безпомощность человѣка и заставляли его преклоняться передъ чѣмъ-то высшимъ.

Еще больше оставилъ Кантъ простора для таинственныхъ и невѣдомыхъ силъ, которымъ человѣкъ долженъ слѣпо подчиняться, въ области явленій практическаго разума, долженствованія, нравственности, этики, морали. Онъ, правда, склонялся къ той мысли, что разумомъ и здѣсь нельзя познать сущности вещей, вѣчной и неизмѣнной (абсолютной) истины, что нравственныя правила, истины этики съ точки зрѣнія разума такъ же измѣнчивы, такъ же относительны, какъ и истины чистаго разума, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ объявилъ, что внутреннее чувство заставляетъ его признать нравственныя истины вѣчными и неизмѣнными. Кантъ говоритъ, что это какое-то внутреннее велѣніе, категорическій императивъ (безусловное приказаніе), какъ онъ выражается, голосъ совѣсти, который вмѣстѣ съ тѣмъ есть голосъ Бога. Значитъ, въ области практическаго разума Кантъ замѣняетъ знаніе вѣрой.

Здѣсь лучше всего обнаруживается страхъ мелкаго буржуа періода простого товарнаго хозяйства разрушить вѣру, уничтожить ея значеніе, великій ея авторитетъ; въ сущности зародыши того же страха видны и въ ученіи Канта о вещи въ себѣ и объ апріорныхъ предпосылкахъ всякаго познанія. Однако въ области чистаго разума Кантъ все-таки остался критическимъ философомъ, въ области же практическаго разума онъ оказался философомъ религіознымъ. Ясно, что философія Канта—двойственная, дуалистическая. Въ этомъ и сказалась отсталость тѣхъ хозяйственныхъ и общественныхъ условій, которыя отличали Германію того времени отъ Франціи и Англіи и среди которыхъ жилъ Кантъ.

III.

Развитіе философіи въ Западной Европѣ XIX вѣка.

Германія въ первой половинѣ XIX вѣка все еще продолжала переживать періодъ простого товарнаго хозяйства, капитализмъ еще не проложилъ себѣ въ ней дороги. Поэтому, хотя нѣмецкая философія этого времени имѣла высокоталантливыхъ представителей, а одного изъ нихъ—Гегеля—надо признать даже геніальнымъ мыслителемъ, и хотя во многихъ отношеніяхъ она сдѣлала важные новые и плодотворные выводы, но общее ея развитіе было похоже на то, какое переживала философія англичанъ и французовъ въ XVII и XVIII вѣкахъ.

Дуализмъ философіи Канта не могъ, конечно, удовлетворить нѣмецкихъ философовъ первой половины XIX вѣка: онъ совершенно не соотвѣтствовалъ той потребности въ монизмѣ, которая внушалась всѣми хозяйственными и общественными

условіями времени. И потому нѣмецкіе философы этого періода всѣ были монисты. Но, устраняя кантовскій дуализмъ, они становились на точку зрѣнія скорѣе его практическаго, чѣмъ чистаго разума, во всякомъ случаѣ на точку зрѣнія умозрительной философіи. Въ этомъ отношеніи они возвращались къ Декарту, Спинозѣ и Лейбницу. Разумѣется, они обосновывали этотъ новый возвратъ къ умозрительной философіи тѣмъ, что̀ давалъ въ этомъ отношеніи Кантъ. Но зато великое новое открытіе, которое сдѣлала нѣмецкая философія первой половины XIX вѣка,—это идея развитія, эволюціи или, какъ называлъ ее Гегель, діалектическій методъ. Эта идея развитія въ зародышѣ своемъ наблюдается прежде всего въ философіи Фихте (1760—1814). Фихте пытался уничтожить, устранить кантовскій дуализмъ тѣмъ, что признавалъ практическій разумъ только продолженіемъ развитія чистаго разума, то-есть полагалъ, что долженствованіе, нравственныя правила развиваются изъ бытія. Познаніе, по Фихте, начинается съ самосознанія, съ сознанія собственной личности, собственнаго «я» (это тезисъ, первое положеніе), потомъ познается то, что̀ противоположно познающей личности, что̀ внѣ ея, что̀ «не я» (это—антитезисъ, второе положеніе, противоположное первому, противоположеніе), а затѣмъ оба понятія «я» и «не я» сливаются въ понятіи нравственной воли (это третья ступень познанія, синтезисъ, сліяніе двухъ первыхъ положеній). Поэтому, по мнѣнію Фихте, и Богъ—

нравственный міровой порядокъ. Такимъ образомъ Фихте въ своей философіи особенно высоко ставитъ свободную нравственную волю и человѣческую личность какъ носительницу, обладательницу воли,— выводы очень важные для развивающейся и освобождающейся, по крайней мѣрѣ жаждущей своего освобожденія буржуазіи.

Шеллингъ (1775—1854) признавалъ тожество духа и природы, идеальнаго и реальнаго, признавалъ, что духъ (идеальный міръ) то же самое, что́ природа, матерія (міръ реальный, дѣйствительный). Онъ пытался понять развитіе природы, законы этого развитія посредствомъ художественнаго или эстетическаго чувства, чувства красоты, которое, по мнѣнію Шеллинга, даетъ человѣку возможность вдохновеніемъ уловить истинный смыслъ міровой жизни. Руководясь этимъ чувствомъ красоты, Шеллингъ располагалъ явленія жизни природы въ извѣстномъ порядкѣ, думая, что этимъ онъ раскрываетъ законы развитія жизни природы. Изъ этого художественнаго, эстетическаго созерцанія природы у Шеллинга потомъ развилось ученіе о мистическомъ (таинственномъ) сліяніи съ Божествомъ.

Но величайшимъ представителемъ нѣмецкой идеалистической (умозрительной) философіи XIX вѣка былъ Гегель (1770—1831). Сущностью міровой жизни Гегель считалъ мыслящій разумъ, который постепенно приходитъ къ самопознанію. Матерія и духъ—послѣдовательныя ступени развитія самопознанія этого мыслящаго разума. Матерія

есть только инобытіе (другая форма существованія) духа. Каждая ступень мірового развитія порождаетъ свое собственное отрицаніе, другую ступень, противоположную ей и заключающуюся въ зародышѣ въ предыдущей ступени. Содержаніе мірового развитія едино: это самопознаніе мыслящаго разума;— но формы различны: матерія и духъ. И эти формы, эти ступени развитія необходимы, ибо являются проявленіями единаго развитія мыслящаго разума. Исторія человѣчества есть только продолженіе исторіи природы, въ ней, какъ и въ исторіи природы выражается развитіе мыслящаго разума, причемъ въ исторіи человѣчества мыслящій разумъ постепенно познаетъ себя вполнѣ въ свободѣ. Вотъ это-то вѣчное развитіе, въ которомъ каждая ступень заключаетъ въ себѣ зародышъ своего разрушенія, отрицанія, перехода къ слѣдующей ступени, Гегель называлъ діалектическимъ методомъ. Поэтому онъ и говорилъ: «все дѣйствительное разумно, все разумное дѣйствительно». Дѣйствительнымъ онъ признавалъ при этомъ не то, что̀ случайно существуетъ, а то, что̀ существуетъ *необходимо*, составляетъ необходимую ступень развитія, то-есть не только то, что̀ уже существуетъ, но и то, чѣмъ разрушается это существующее. Значитъ, разуменъ не только существующій порядокъ, разумна и борьба съ нимъ. Монизмъ и діалектическій методъ—величайшія заслуги Гегеля въ исторіи философской мысли. Однако Гегель не могъ послѣдовательно и до конца остаться вѣрнымъ діалектическому методу: онъ вѣ-

рилъ, что его философія—окончательная ступень самопознанія разума, что достигнута абсолютная (безусловная, вѣчная) истина. Поэтому онъ былъ склоненъ признавать все то, что существовало въ его время въ общественной жизни Германіи, въ частности Пруссіи, за безусловно разумное, не подлежащее дальнѣйшимъ измѣненіямъ. Отсюда произошло то, что подъ конецъ своей жизни Гегель сталъ защитникомъ прусскаго стараго государственнаго порядка.

Нѣмецкій философскій идеализмъ первой половины XIX вѣка, особенно философія Гегеля, былъ въ значительной степени привлекателенъ для образованной буржуазіи въ періодъ приближавшейся германской революціи. Особенно подходилъ къ настроенію этой буржуазіи діалектическій методъ, отрицавшій застой и подчеркивавшій необходимость развитія, движенія впередъ, прогресса. Однако властителемъ думъ большинства передовой части нѣмецкой буржуазіи Гегель не сдѣлался; эта часть восприняла изъ Гегелевой философіи монизмъ и діалектическій методъ, но отвергла идеализмъ, замѣнила его матеріализмомъ, полнѣе разрушавшимъ старые авторитеты: повторилось съ нѣкоторыми перемѣнами то, что было передъ началомъ великой революціи во Франціи: выдвинулась на первый планъ матеріалистическая философія. Главнымъ представителемъ ея въ Германіи былъ въ то время Фейербахъ (1804—1872). Источникомъ всякаго познанія Фейербахъ признавалъ только ощущеніе,

только опытъ и наблюденіе, а не чистое мышленіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ у него было чисто-матеріалистическое пониманіе сущности міровой жизни. Въ этомъ отношеніи онъ шелъ дальше не только Локка, но и французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка, былъ смѣлѣе ихъ, не признавалъ никакой особой сущности міра, вещи въ себѣ, независимой отъ нашихъ органовъ воспріятія, отъ устройства всего нашего организма. Ближе всего Фейербахъ подходилъ тутъ къ Юму, причемъ выражалъ свою мысль болѣе матеріалистично, чѣмъ Юмъ. Фейербахъ говорилъ, напримѣръ: «тѣло—мое я, сама моя сущность»; дѣйствительнымъ и истиннымъ онъ считалъ именно то, что̀ воспринимается нашими чувствами.

Намъ уже извѣстно, что во время великой французской революціи масса мелкой буржуазіи увлекалась однако не матеріализмомъ, а религіозно-демократической философіей Руссо, и что еще раньше, во время англійской революціи, вліяніе религіозной философіи было еще сильнѣе и выразилось въ сектантствѣ. Во времена нѣмецкой революціи, которая оказалась запоздалой сравнительно съ англійской и французской, религіозно-философское вліяніе было гораздо слабѣе. Но оно все-таки существовало и проявилось только въ особой формѣ, болѣе подходившей къ условіямъ времени—именно въ формѣ утопическаго соціализма, который по справедливости долженъ быть названъ религіознымъ соціализмомъ, потому что

опирается всегда болѣе на вѣру, чѣмъ на знаніе. Какъ разъ около того же времени утопическій соціализмъ Оуэна увлекалъ массы въ Англіи, а утопическій соціализмъ Сенъ-Симона и Фурье—во Франціи: въ этихъ странахъ заканчивалась тогда демократическая революція—въ Англіи рабочимъ движеніемъ 30-хъ и 40-хъ годовъ, такъ называемымъ чартизмомъ, а во Франціи—февральской революціей. Научный соціализмъ тогда едва зарождался. Марксъ и Энгельсъ только-что выпустили въ 1847 году «Коммунистическій манифестъ». Сторонниковъ научнаго соціализма въ Германіи было очень мало.

Матеріалистическій монизмъ Фейербаха и Гегелевъ діалектическій методъ, какъ извѣстно, были положены въ основу философіи научнаго соціализма Маркса и Энгельса. Это понятно: ими философски разъяснялось матеріалистическое пониманіе исторіи, съ которымъ непосредственно связана была теорія классовой борьбы; кромѣ того философскій матеріализмъ Фейербаха не заключалъ въ себѣ вѣры ни въ какой авторитетъ, ни во что таинственное и непознаваемое, ни въ какую особую вещь въ себѣ, ни въ какую субстанцію. Естествознаніе—вотъ единственная основа матеріалистической философіи. При этомъ матеріалистическая философія, какъ указалъ Энгельсъ въ своей работѣ о Фейербахѣ, вовсе не обречена на неподвижность, но именно вслѣдствіе того, что связана съ естествознаніемъ, должна и будетъ развиваться

сообразно новымъ естественнонаучнымъ открытіямъ. И не трудно убѣдиться въ томъ, что, являясь послѣдователемъ Фейербаха въ общемъ философскомъ принципѣ, Энгельсъ отличался отъ него въ пониманіи этого принципа, иначе, чѣмъ Фейербахъ, понималъ философскій матеріализмъ. Только-что было указано, что, по Фейербаху, дѣйствительно и истинно то, что̀ воспринимается нашими чувствами, то-есть обыденнымъ, повседневнымъ опытомъ: то, что̀ нами воспринимается въ повседневномъ опытѣ, и есть истина. Другими словами, Фейербахъ былъ наивный реалистъ. Энгельсъ вовсе не былъ наивнымъ реалистомъ, такъ какъ источникомъ научно-философскаго познанія онъ признавалъ не обыденный, а научно-организованный опытъ, изъ котораго и вытекаетъ содержаніе матеріалистической философіи. «Практикой долженъ человѣкъ доказать истинность, т.-е. дѣйствительность и силу, посюсторонность своего мышленія», говоритъ Энгельсъ въ «Фейербахѣ», а въ «Анти-Дюрингѣ» разъясняетъ, что подъ практикой онъ подразумѣваетъ разнаго рода техническія изобрѣтенія и открытія и ихъ результаты. Здѣсь, несомнѣнно, утверждается, что по ту сторону опыта нѣтъ ничего, такъ какъ «истинность», «дѣйствительность» и «посюсторонность» отожествляются, приравниваются другъ къ другу. Но тутъ нѣтъ наивнаго реализма, потому что, во-первыхъ, здѣсь говорится о *технической* практикѣ какъ доказательствѣ истинности, дѣйствительности мышленія, а техническая практика

основывается на научномъ опытѣ; во-вторыхъ, недаромъ здѣсь рѣчь идетъ объ истинности не повседневнаго опыта, а мышленія (конечно, основаннаго на опытѣ, но не повседневномъ). Сообразно всему этому Энгельсъ признавалъ за истину результаты научно-организованнаго, естественно-научнаго опыта. Онъ полагалъ, что въ этомъ отношеніи имѣетъ значеніе такъ называемая атомистическая гипотеза, то-есть предположеніе, что всѣ предметы и явленія природы состоятъ изъ химически-недѣлимыхъ частицъ или атомовъ. Понятно, что такой научный матеріализмъ требуетъ особаго вниманія къ новымъ выводамъ и открытіямъ естествознанія, основаннымъ на научно-организованномъ опытѣ.

Но именно это отрицаніе матеріализмомъ всякихъ вѣчныхъ истинъ, недоступныхъ познанію вещей въ себѣ и всемогущихъ авторитетовъ оттолкнуло отъ него значительные круги европейской буржуазіи во второй половинѣ XIX вѣка. Отсюда и происходитъ въ Германіи возвратъ къ Канту, появляется новое кантіанство (неокантіанство): Категорическій императивъ Канта—послѣднее убѣжище, послѣдняя опора безусловнаго авторитета, необходимаго буржуазіи какъ философская основа вѣчности ея господства. Меньшее значеніе, но тотъ же смыслъ имѣетъ возродившееся въ то же время увлеченіе другими идеалистическими и даже мистико-религіозными ученіями. Въ Англіи и Франціи совершенно независимо отъ нѣмецкой философіи

вырабатывались также теорія эволюціи (развитія) и философскій монизмъ, а затѣмъ и научно-философскій матеріализмъ. Теорія развитія нашла себѣ первое вполнѣ научное обоснованіе въ естествознаніи, главнымъ образомъ въ біологіи, въ наукѣ о жизни, о живыхъ существахъ въ природѣ. Ламаркъ во Франціи и Дарвинъ въ Англіи были виднѣйшими представителями этой теоріи. Она распространилась затѣмъ и въ обществознаніи (соціологіи) и въ философіи. Здѣсь особенно важное значеніе имѣютъ такіе ея представители, какъ Сенъ-Симонъ и Контъ (1795—1857) во Франціи, Милль и Спенсеръ въ Англіи. Контъ, Милль (1806—1873) и Спенсеръ (1820—1902) являются представителями такъ называемой положительной философіи или позитивизма, которая имѣетъ цѣлью свести воедино самые общіе выводы всѣхъ наукъ и представить міровую жизнь въ видѣ цѣльнаго и послѣдовательнаго процесса развитія или эволюціи, строго держась въ то же время научныхъ методовъ опыта и наблюденія и устанавливая общіе законы этой эволюціи. Но еще болѣе замѣчательно развитіе естествознанія во всѣхъ передовыхъ европейскихъ странахъ въ концѣ XIX и въ началѣ XX вѣка. Огромныя открытія въ области наукъ о природѣ, особенно въ физикѣ и химіи, могущественно повліяли на философскую мысль, дали толчекъ къ тому развитію матеріализма, къ тѣмъ перемѣнамъ въ немъ, какія предвидѣлъ Энгельсъ,

какъ необходимыя послѣдствія новыхъ естественно-научныхъ открытій.

Но прежде чѣмъ познакомиться съ этимъ новымъ научно-философскимъ движеніемъ, необходимо бросить взглядъ на развитіе философской мысли въ Россіи.

IV.

Развитіе философіи въ Россіи.

Въ Россіи, какъ и вездѣ, религіозная философія господствовала сначала всецѣло и безраздѣльно. И опять-таки какъ и вездѣ, какъ только натуральное хозяйство начало разрушаться и замѣняться простымъ товарнымъ хозяйствомъ, когда капиталъ сталъ захватывать въ свои руки пока только одну еще торговлю, разсчитанную однако уже на обширный рынокъ,—отъ обычнаго, стараго, установленнаго по преданію религіозно-философскаго ученія стали отдѣляться различныя секты. Первыя секты появились въ Россіи въ концѣ XV вѣка, а затѣмъ сектантство стало особенно усиливаться съ половины XVI вѣка и позднѣе. Здѣсь не мѣсто излагать исторію русскаго сектантства—это дѣло исторіи религіи и церкви въ Россіи,—но слѣдуетъ замѣтить, что общее направленіе русскаго сектантства было таково же, какъ и въ другихъ странахъ,—въ Западной Европѣ: народныя массы, жаждавшія

освобожденія отъ гнета высшихъ сословій, искали освященія своихъ освободительныхъ стремленій прежде всего въ новыхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, возникавшихъ вслѣдствіе критики стараго религіознаго ученія, которое охраняло установленный порядокъ. Освобождающаяся мысль прежде всего по привычкѣ обращается на тѣ вопросы, которыми обычно занималась раньше,—на вопросы вѣры.

Замѣчательно, что и первый, кто серьезно поставилъ на обсужденіе философскіе вопросы въ Россіи,—Чаадаевъ,—придавалъ главное значеніе тоже религіозной философіи. Человѣкъ умный и европейски-образованный, онъ былъ подавленъ некультурностью Россіи, тяжко страдалъ отъ ея отсталости. Онъ объяснялъ эту отсталость тѣмъ, что въ Россіи не было господства католицизма, который, по его мнѣнію, былъ закваской культурныхъ успѣховъ европейскаго запада. Несомнѣнно, Чаадаевъ почти во всемъ ошибался, невѣрно понималъ ходъ и причины историческаго развитія, не понималъ и значенія русскаго религіознаго развитія въ прошломъ, слишкомъ мрачно смотрѣлъ на будущее Россіи, но его мысли важны тѣмъ, что впервые выдвинули передъ незначительнымъ въ то время числомъ мыслящихъ и образованныхъ людей, преимущественно дворянъ, вопросъ о философіи русской исторіи, о возможномъ будущемъ Россіи и тѣмъ возбудили въ нихъ интересъ къ философскимъ вопросамъ вообще.

Тридцатые и сороковые годы и были временемъ, когда въ Россіи возникли первыя философскія увлеченія. Капитализма въ Россіи тогда еще не было, господствовали простое товарное хозяйство и крѣпостное право, Россія по хозяйственному и общественному устройству была еще болѣе отсталой страной, чѣмъ ея ближайшая сосѣдка Германія, куда главнымъ образомъ ѣздила русская дворянская молодежь запасаться знаніями, обучаться европейской наукѣ. Понятно, что этой молодежи какъ нельзя болѣе по вкусу пришлась нѣмецкая философія первой половины XIX вѣка, особенно философія Шеллинга и Гегеля.

Часть этихъ образованныхъ молодыхъ дворянъ держалась ближе къ старому религіозному міросозерцанію, стояла въ этомъ отношеніи на той же почвѣ, на какой стоялъ Чаадаевъ, не раздѣляя его увлеченія католицизмомъ и приписывая русскому православію то значеніе, какое признавалъ Чаадаевъ за католицизмомъ. Это были славянофилы, рисовавшіе себѣ въ свѣтлыхъ краскахъ старинную до-петровскую русскую жизнь и призывавшіе для обновленія существующаго въ Россіи государственнаго и общественнаго порядка вернуться къ этой воображаемой ими старинной жизни, чуждой будто бы крѣпостничества и стоявшей за свободу слова на земскихъ соборахъ,—за то, чтобы «у правительства была сила власти, а у земли—сила мнѣнія», за общину и артель. Во всѣхъ этихъ порядкахъ и учрежденіяхъ славяно-

филы видѣли то, что они принимали за высшее проявленіе свободы личности,—самоотреченіе, добровольный отказъ личности отъ личныхъ интересовъ во имя интересовъ общихъ. Они отрицали возможность познать истину разумомъ: разумъ только помогаетъ уяснить, развить истину, единственнымъ же источникомъ ея является вѣра. Все это ставило славянофиловъ гораздо ближе къ Шеллингу, чѣмъ къ Гегелю. Виднѣйшимъ въ философскомъ отношеніи славянофиломъ былъ Хомяковъ.

Гегельянцами были такъ называемые западники, которые сходились съ Чаадаевымъ въ его мрачномъ взглядѣ на русское историческое прошлое, въ отрицательномъ отношеніи къ этому прошлому и, подобно Чаадаеву, видѣли необходимость заимствованія съ запада Европы, но не раздѣляли религіозной философіи Чаадаева и славянофиловъ, а настаивали на необходимости заимствованія съ запада общественныхъ порядковъ и политическихъ учрежденій, а также философіи и науки. Станкевичъ—вотъ настоящій философъ-западникъ того времени.

Славянофилы и западники, сами того часто не сознавая, были идеологами (носителями идей, умственными представителями) той части русскаго дворянства, которая дѣлалась все болѣе культурной не только въ духовномъ смыслѣ, въ смыслѣ большой образованности и сознательности, но и въ смыслѣ хозяйственномъ: отказывалась отъ крѣпостническихъ хозяйственныхъ пріемовъ и перехо-

дила мало-по-малу къ условіямъ свободнаго, буржуазнаго капиталистическаго хозяйства, основаннаго на эксплуатаціи наемнаго труда. Это было отраженіе тѣхъ глубокихъ хозяйственныхъ и общественныхъ перемѣнъ, которыя совершались въ Россіи первой половины XIX вѣка и подготовляли паденіе крѣпостного права. Вотъ почему и славянофилы и западники были горячими сторонниками освобожденія крестьянъ.

Но соціальный составъ западниковъ былъ сложнѣе и пестрѣе, чѣмъ составъ славянофиловъ. Къ числу западниковъ принадлежали люди отчасти дворянскаго, какъ Герценъ, отчасти разночиннаго, то-есть мелкобуржуазнаго, происхожденія, какъ Бѣлинскій, изъ которыхъ выработались идеологи мелкой буржуазіи, представители культурныхъ ея слоевъ, составляющихъ главную часть такъ называемой интеллигенціи. Они разошлись съ западниками и въ практическихъ требованіяхъ и въ философскомъ міровоззрѣніи. И Герценъ съ Огаревымъ и Бѣлинскій въ практическомъ отношеніи стали въ концѣ концовъ утопическими соціалистами, сенъ-симонистами (у Герцена была еще примѣсь анархизма подъ вліяніемъ Прудона и Бакунина). Въ философіи Герценъ былъ матеріалистомъ, послѣдователемъ Фейербаха. Понятно, въ виду этого, что между Герценомъ и западниками (кромѣ Бѣлинскаго) къ концу сороковыхъ годовъ произошелъ разрывъ; и дѣло было не только въ соціализмѣ, но и въ матеріалистической философіи: недаромъ

правовѣрный западникъ Грановскій прямо сказалъ Герцену и Огареву: «я никогда не приму вашей сухой, холодной мысли единства тѣла и духа, съ ней исчезаетъ и безсмертіе души». Это замѣчаніе живо изображаетъ намъ, что̀ такое было западничество въ философскомъ отношеніи и какъ близко подходило оно къ Канту въ его «Критикѣ практическаго разума».

Вторая половина XIX вѣка въ исторіи Россіи—время развитія капитализма, главнымъ образомъ періода первоначальнаго накопленія, и вмѣстѣ время развитія освободительнаго движенія, сильно разгорѣвшагося въ началѣ XX вѣка. И мы видимъ опять знакомую намъ по исторіи западно-европейской философіи въ подобныя же времена картину развитія философской мысли въ Россіи. Разумѣется, въ этой картинѣ есть и свои особенности, объясняющіяся запоздалостью русскаго движенія; онѣ сводятся въ сущности къ тому, что философское движеніе въ Россіи было, сообразно большему расчлененію общества на группы, пестрѣе, разнообразнѣе, чѣмъ въ подобныя времена на Западѣ, а также къ тому, что философскій идеализмъ, по крайней мѣрѣ идеалистическая этика, до нѣкоторой степени сыгралъ для массы мелкобуржуазной интеллигенціи роль религіозно-демократической философіи. Философскій идеализмъ и кантовскій критицизмъ—этотъ въ сущности смягченный, прикрытый идеализмъ—не пользовались успѣхомъ въ русскомъ образованномъ обществѣ вплоть до конца

XIX вѣка и даже до начала XX-го, несмотря на то, что подавляющее большинство профессоровъ философіи въ Россіи принадлежало къ числу представителей того или другого изъ этихъ философскихъ направленій. Исключенія въ средѣ профессоровъ были очень рѣдки. Самымъ значительнымъ изъ нихъ былъ московскій профессоръ Троицкій, представитель англійскаго позитивизма въ Россіи, рѣзко критиковавшій нѣмецкую философію XIX вѣка. Выдающимся представителемъ матеріализма среди профессоровъ былъ не философъ по спеціальности, а физіологъ Сѣченовъ, одинъ изъ извѣстнѣйшихъ русскихъ ученыхъ XIX вѣка.

Образованное русское общество шестидесятыхъ годовъ увлекалось главнымъ образомъ матеріализмомъ. Матеріализмъ проповѣдывали властители думъ тогдашней молодежи—Чернышевскій, бывшій послѣдователемъ Фейербаха, и Писаревъ. Позднѣе матеріалистами стали идеологи зародившагося и развившагося въ Россіи научнаго соціализма (марксизма), виднѣйшимъ представителемъ котораго являлся Плехановъ. Считая источниками познанія опытъ и наблюденіе, Плехановъ объявляетъ матерію и духъ, время и пространство, какъ они являются намъ въ опытѣ,—не вещами въ себѣ, не ноуменами, а феноменами. Но онъ предполагаетъ существованіе особой вещи въ себѣ. Эта вещь въ себѣ—непознаваема, но доступно нашему познанію постоянное соотношеніе между вещью въ себѣ и

нашими средствами познаванія (органами чувствъ, нервами, мозгомъ; тутъ Плехановъ присоединяется къ взгляду Сѣченова). Такимъ образомъ мы знаемъ формы и отношенія вещей, и потому возможно практически воздѣйствовать на вещи въ себѣ и изучать дѣйствія вещей въ себѣ на насъ. Вещь въ себѣ, по Плеханову, есть матерія, а духъ есть только «внутреннее состояніе движущейся матеріи», такъ какъ «психическія явленія вызываются извѣстными физико-химическими (физіологическими) явленіями въ нервной ткани».

Въ ученіи Плеханова замѣтно отступленіе отъ одного весьма важнаго положенія, унаслѣдованнаго матеріалистической философіей отъ Юма,—отъ положенія, гласящаго, что тотъ матеріальный міръ, который мы познаемъ нашими чувствами, и есть единственно-реальный, что никакой особой субстанціи, вещи въ себѣ, за нимъ скрывающейся, нѣтъ. Плехановъ, слѣдовательно, признаетъ существованіе непознаваемой вещи въ себѣ, какъ признаетъ это, напримѣръ, Спенсеръ.

Исходя изъ матеріалистической философіи и выдвигая на первый планъ діалектическій методъ, Плехановъ вслѣдъ за Марксомъ и Энгельсомъ обосновываетъ этимъ діалектическій матеріализмъ въ исторіи, матеріалистическое объясненіе исторіи.

Масса русской мелкобуржуазной интеллигенціи въ семидесятыхъ годахъ и позднѣе не осталась однако вѣрна матеріализму, но въ то же время не перешла прямо и къ послѣдовательной идеалисти-

ческой философіи. Ея міровоззрѣніе стало двойственнымъ, дуалистическимъ и ближе всего подошло къ кантіанству, хотя она никогда открыто не становилась на сторону Канта и даже, повидимому, не сознавала этой близости. Но что это такъ, не трудно понять, обративъ вниманіе на основы міровоззрѣнія виднѣйшаго идеолога мелкобуржуазной интеллигенціи того времени—Михайловскаго. Въ теоріи познанія и въ своихъ представленіяхъ о міровой жизни Михайловскій былъ позитивистъ, но въ этикѣ, въ нравственной философіи онъ выдвигалъ на первый планъ идею долга передъ народомъ. Этотъ долгъ Михайловскій старался обосновать своимъ ученіемъ о личности и ея борьбѣ съ обществомъ за свое всестороннее развитіе: для всесторонняго развитія человѣческаго организма необходимо раздѣленіе труда между органами, необходимъ трудъ; значитъ интересы личности то же, что интересы труда, а интересы труда—это интересы народа. Всю эту этическую теорію трудно однако было связать съ позитивизмомъ, и этой связи Михайловскій такъ и не установилъ. А безъ этого его этика осталась необоснованной, близкой по своему философскому характеру къ категорическому императиву Канта.

Понятно, что развившееся въ концѣ XIX вѣка новое народничество не удовлетворилось такимъ положеніемъ и стало искать опоры въ философскомъ идеализмѣ, не установившись однако окончательно и на этой почвѣ. Промежуточное положеніе

мелкой буржуазіи между крупной буржуазіей съ одной стороны и пролетаріатомъ съ другой было, конечно, основной причиной вѣчныхъ философскихъ колебаній ея идеологовъ. Поэтому вѣра, энтузіазмъ, религіозная преданность долгу передъ народомъ, какъ въ философіи Руссо и въ пуританствѣ, до конца осталась отличительнымъ признакомъ этой общественной группы.

Во время освободительнаго движенія и крупная и средняя культурная (какъ въ духовномъ, такъ и въ хозяйственномъ отношеніяхъ, т.-е. усвоившая себѣ не только высшую духовную культуру, но и культурные пріемы эксплуатаціи чужого труда) буржуазія нуждается въ нѣкоторомъ подъемѣ чувствъ, въ энтузіазмѣ, въ вѣрѣ, безъ которыхъ она не можетъ защищать свои интересы. Ей негдѣ искать этого кромѣ идеалистической философіи. И вотъ мы видимъ, что появляются идеологи этого общественнаго слоя, возрождающіе новый идеализмъ,—неофихтіанство, неогегельянство, неокантіанство, нерѣдко сдабривающіе старый идеализмъ значительной примѣсью религіознаго мистицизма (вѣры въ таинственное). Все это было тѣмъ болѣе необходимо для культурной крупной и средней буржуазіи, что, внушая ей въ доступной для нея степени энтузіазмъ, идеалистическое обоснованіе «вѣчныхъ истинъ» вмѣстѣ съ тѣмъ давало ей опору въ борьбѣ не только со старымъ порядкомъ, и поддерживавшими его группами, но и отчасти съ мелкой буржуазіей, особенно же съ

пролетаріатомъ. Философскій идеализмъ былъ въ ея рукахъ оружіемъ и противъ реакціи и противъ «крайностей» освободительнаго движенія. Онъ же давалъ культурной буржуазіи идейное основаніе объявлять себя представительницей «всего народа». Виднѣйшимъ и талантливѣйшимъ представителемъ этого неоидеализма въ Россіи былъ Владиміръ Соловьевъ. Его послѣдователями—съ разными отклоненіями — являются авторы статей сборника «Проблемы идеализма».

V.

Чему учитъ ходъ развитія философской мысли.

Познакомившись въ главныхъ чертахъ съ ходомъ развитія философской мысли въ Западной Европѣ и въ Россіи, необходимо сдѣлать общіе выводы, оглянуться еще разъ назадъ, посмотрѣть, чему учитъ этотъ ходъ развитія.

Онъ показываетъ прежде всего, что существовали и существуютъ три основныхъ типа или вида философіи: первый—религіозная философія, второй—идеалистическая философія, третій—матеріалистическая философія. Есть переходныя, промежуточныя формы, но эти три—главныя, основныя. Различія между ними обнаруживаются прежде всего въ теоріи познанія: религіозная философія единственнымъ достовѣрнымъ источникомъ познанія считаетъ вѣру, идеалистическая—чистое мышленіе, матеріалистическая—опытъ и наблюденіе. Затѣмъ различно также и пониманіе сущности міровой

жизни: религіозная и идеалистическая философіи такой сущностью признаютъ духъ, матеріалистическая—матерію.

Второй выводъ касается послѣдовательной смѣны этихъ трехъ основныхъ типовъ философской мысли. Древнѣйшій типъ—религіозная философія. Затѣмъ наибольшимъ успѣхомъ начинаетъ пользоваться идеалистическая философія. Этотъ успѣхъ въ эпоху демократической революціи всюду въ большей степени достается на долю матеріализма, чѣмъ идеализма. Потомъ идеализмъ снова выростаетъ, и область его вліянія расширяется, тогда какъ матеріализмъ становится міросозерцаніемъ одной лишь изъ частей общества. Для того, чтобы понять истинныя причины этихъ смѣнъ основныхъ типовъ философской мысли, мы должны возстановить промежуточныя между ними звенья. Это необходимо, чтобы установить цѣльный и связный процессъ развитія философской мысли.

Религіозная философія держалась въ своей старой, освященной преданіемъ формѣ долго и стала разрушаться прежде всего на почвѣ религіознаго же міросозерцанія вслѣдствіе появленія и развитія сектъ—мистическихъ, признававшихъ источникомъ вѣроученія непосредственное духовное общеніе или сліяніе съ Божествомъ въ религіозномъ экстазѣ (возбужденіи, вдохновеніи), и раціоналистическихъ, критиковавшихъ старыя вѣрованія при помощи разума, мышленія. Это былъ первый шагъ къ идеалистической философіи. Вторымъ шагомъ было по-

явленіе смѣшанныхъ религіозно-идеалистическихъ философскихъ ученій (Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, Беркли). Далѣе идеализмъ долженъ былъ хотя отчасти, сознательно или безсознательно, приспособиться къ успѣхамъ точнаго знанія наукъ о природѣ. Отсюда вышли новыя идеалистическія ученія—критицизмъ и построенный на почвѣ критицизма діалектическій идеализмъ. Появившійся одновременно съ идеализмомъ матеріализмъ сначала также не чуждъ былъ религіозныхъ преданій. Потомъ онъ освободился отъ нихъ, принялъ отчасти смягченную форму позитивизма и, наконецъ, окончательно сталъ на почву научныхъ выводовъ естествознанія лицомъ къ лицу съ идеализмомъ, какъ враждебное ему, непримиримое съ нимъ міросозерцаніе.

Такимъ образомъ развитіе каждаго типа философской мысли заключало въ себѣ его разложеніе и разрушеніе и созиданіе новаго типа мышленія.

Теперь можно сдѣлать выводъ относительно причинъ этой смѣны однихъ типовъ философствованія другими. Онѣ кроются въ смѣнѣ господствующихъ классовъ и въ развитіи психологіи отдѣльныхъ классовъ, въ конечномъ счетѣ сводящейся къ измѣненіямъ въ народномъ хозяйствѣ. Безусловный авторитетъ вѣры, религіи царилъ тогда, когда въ общественной жизни подъ вліяніемъ хозяйственныхъ условій господствовалъ авторитетъ высшихъ сословій — дворянства и духовенства.

Грубый, первоначальный эгоизмъ торжествующихъ побѣдителей и робкихъ, смиренныхъ побѣжденныхъ, помышлявшихъ только о самосохраненіи и объ охранѣ своего матеріальнаго достатка, дополнялся въ это время только религіозно-этическими стремленіями и настроеніями, вполнѣ гармонировавшими съ этимъ эгоизмомъ, такъ какъ они внушали страхъ загробной кары и смиреніе въ земной жизни. Идеализмъ и матеріализмъ возникли тогда, когда на первый планъ вслѣдствіе торжества денежнаго хозяйства стала выдвигаться буржуазія, примѣшивавшая къ старому эгоизму индивидуалистическія стремленія, жажду свободы личности. При этомъ въ эпохи буржуазныхъ революцій религіозно-демократическое сектантство, выражавшее собою смѣсь этическихъ и индивидуалистическихъ стремленій, и матеріализмъ соединенными силами ниспровергали авторитеты, а въ запоздалыхъ движеніяхъ роль сектантства отчасти сыграли любезный сердцу той же мелкой буржуазіи утопическій соціализмъ и близкій интересамъ крупной и средней культурной буржуазіи философскій идеализмъ по преимуществу въ сочетаніи съ мистицизмомъ. Съ полной побѣдой буржуазіи идеализмъ—по преимуществу въ формахъ смягченныхъ, но все-таки охраняющихъ авторитетъ чистаго мышленія хотя бы въ области морали, нравственности,—торжествуетъ въ буржуазныхъ кругахъ общества, какъ торжествуетъ въ нихъ и чистый индивидуализмъ. Но это торжество мнимое, внѣшнее: наука, раз-

витіе которой необходимо для капиталистическаго хозяйства, разрушаетъ идеалистическое міровоззрѣніе все болѣе и болѣе и является опорой матеріализма. На почву этого новаго, вполнѣ научнаго, отрицающаго всякіе безусловные авторитеты матеріализма становится новая творческая соціальная сила,—пролетаріатъ, рабочій классъ въ сознательной его части.

Укрѣпляется научно-обоснованное стремленіе создать гармоническую, чуждую всякаго внутренняго разлада и односторонности личность въ гармоническомъ обществѣ. Ясно: тотъ, кто является сторонникомъ грядущаго освобожденія человѣчества, не можетъ сойти съ почвы, на которую ступилъ матеріализмъ. Этому учитъ ходъ развитія философской мысли. Но значитъ ли это, что матеріализмъ въ томъ видѣ, въ какомъ намъ его представили Фейербахъ, или Марксъ, и Энгельсъ, или Плехановъ, долженъ остаться неприкосновеннымъ и неизмѣннымъ, не подлежащимъ дальнѣйшему развитію въ настоящее время? Это мы скоро увидимъ.

VI.

Критика современнаго матеріализма.

Главный недостатокъ современнаго матеріализма заключается въ томъ, что у него нѣтъ сколько-нибудь обстоятельно развитой и хорошо обоснованной теоріи познанія. Недостаточно признать, что опытъ и наблюденіе являются единственными источниками познанія, надо изслѣдовать подробно, что̀ именно даютъ опытъ и наблюденіе, и ка̀къ это происходитъ. Только тогда мы можемъ стать на твердую почву въ научной философіи, потому что только теорія познанія является маякомъ, руководящимъ и наводящимъ на правильную дорогу. Между тѣмъ, ни Фейербахъ, ни Марксъ, ни Энгельсъ, ни Плехановъ не дали такой теоріи познанія. Очевидно, надо заполнить этотъ пробѣлъ, создать научную теорію познанія. Вотъ первая задача современной научной философіи. Затѣмъ остается не вполнѣ выясненнымъ, признаетъ ли современный матеріализмъ въ томъ видѣ, въ ка-

комъ его представляетъ, напримѣръ, Плехановъ, существованіе какой-то непознаваемой вещи въ себѣ, такъ сказать, стоящей за матеріей въ томъ видѣ, въ какомъ мы эту послѣднюю воспринимаемъ нашими чувствами. Повидимому, Плехановъ признаетъ такую вещь въ себѣ. Это видно и изъ приведеннаго выше хода его мыслей, и изъ того, что онъ вполнѣ присоединяется къ Сѣченову, который именно вещь въ себѣ признаетъ и полагаетъ только, что между нашимъ организмомъ и ею существуютъ постоянныя, опредѣленныя отношенія. Если это такъ,—а это, повидимому, такъ,—то это второй недостатокъ современнаго матеріализма: онъ оставляетъ, значитъ, нетронутымъ одно изъ идеалистическихъ убѣжищъ,—субстанцію, вещь въ себѣ, ноуменъ. Особенно большимъ недостаткомъ надо признать это въ томъ случаѣ, если вещь въ себѣ мыслится какъ нѣчто совершенно непознаваемое.

Третій крупный недостатокъ современнаго матеріализма — устарѣлая терминологія, употребленіе идеалистическихъ названій для обозначенія разныхъ предметовъ научно-философскаго изслѣдованія. Уже «вещь въ себѣ»—кантовскій терминъ, «субстанція»—не только декартовскій, но средневѣковый, схоластическій, религіозно-философскій, теологическій (богословскій).

Терминъ «матерія» также далеко не наученъ и не годится въ качествѣ основного принципа научной философіи. Что̀ такое матерія? Все, что̀

имѣетъ вѣсъ и протяженіе. Мы знаемъ множество конкретныхъ (опредѣленныхъ, отдѣльныхъ) предметовъ, имѣющихъ вѣсъ и протяженіе, но не только вѣсъ и протяженіе, а и рядъ другихъ свойствъ; и въ то же время мы не знаемъ ни одного предмета, который бы обладалъ только этими двумя свойствами,—вѣсомъ и протяженіемъ. Очевидно, матерія—не что-либо конкретное, а просто отвлеченное, общее понятіе (абстракція). Это возвращаетъ насъ къ старому спору философовъ конца среднихъ вѣковъ,—такъ называемыхъ «реалистовъ» и «номиналистовъ»: средневѣковые «реалисты» утверждали, что общія понятія—реальны, а по мнѣнію номиналистовъ общія понятія—простыя слова. Юмъ съ геніальной простотой и ясностью окончательно доказалъ, что правы тѣ, кто въ свое время оказался побѣдителемъ въ этомъ спорѣ,—именно номиналисты. Итакъ, «матерія»—просто общее понятіе, слово, не болѣе. Значитъ, она не годится какъ философское объединяющее начало, какъ основа философскаго монизма. Философскій и вмѣстѣ научный монизмъ, исключающій всякую идеалистическую примѣсь и окраску, возможенъ только на основѣ конкретнаго, реальнаго, а не словеснаго единства. Слово «матерія» удобнѣе поэтому просто выбросить изъ научно-философской терминологіи: оно устарѣло и на дѣлѣ можетъ повести только къ ряду крупныхъ недоразумѣній. Совершенно устарѣлымъ является и терминъ «діалектическій методъ.

Въ философіи Гегеля онъ былъ вполнѣ умѣстенъ: діалектика, какъ методъ развитія идеи— выраженіе вполнѣ ясное и точное. Но то, что умѣстно въ идеалистической философіи, неумѣстно въ философіи научной. Скажутъ, пожалуй: зачѣмъ придираться къ словамъ? терминологія—второстепенное дѣло. Но это невѣрно: въ научномъ изслѣдованіи точность и ясность терминологіи — первый и необходимый залогъ успѣха. Терминъ «діалектическій методъ» давно пора замѣнить научнымъ терминомъ «эволюція». Обыкновенно противъ такой замѣны приводятъ главнымъ образомъ то возраженіе, что въ понятіи «эволюція» нѣтъ двухъ основныхъ признаковъ, свойственныхъ понятію «діалектическій методъ». Эти признаки—во-первыхъ, признаніе превращенія развивающагося явленія въ свою противоположность, во-вторыхъ, допущеніе скачковъ развитія, а не одного только постепеннаго и медленнаго измѣненія. Но это возраженіе неосновательно. Прежде всего и теорія эволюціи признаетъ превращеніе явленія въ его противоположность, хотя не полную и не безусловную противоположность, такъ какъ между тѣмъ, что развилось, и тѣмъ, изъ чего оно развилось, есть всегда нѣкоторое сходство; но вѣдь и діалектическій методъ въ сущности не означаетъ превращенія явленія въ *полную* его противоположность: вѣдь простое товарное хозяйство кое въ чемъ сходно съ натуральнымъ хозяйствомъ, изъ котораго оно развилось; развившійся изъ про-

стого товарнаго хозяйства капитализмъ тоже кое въ чемъ сходенъ съ подготовившимъ его простымъ товарнымъ хозяйствомъ; грядущее общество также будетъ имѣть кое въ чемъ сходство съ настоящимъ. Что же касается скачковъ въ развитіи, то недавно появившаяся и признанная въ естествознаніи такъ называемая мутаціонная теорія де-Фриза какъ разъ признаетъ эти скачки. Такимъ образомъ нѣтъ рѣшительно никакихъ серьезныхъ основаній удерживать устарѣлый, обветшалый, совершенно не подходящій ко всему строю современнаго научнаго міровоззрѣнія терминъ «діалектическій методъ».

Критикуя современный матеріализмъ, указывая на его недостатки, я вовсе не думаю отрицать огромныхъ его достоинствъ, того важнаго философскаго переворота, который имъ произведенъ. Матеріализмъ появился давно и пережилъ цѣлый рядъ измѣненій и превращеній, самъ развивался, подвергся процессу эволюціи. Это развитіе всегда шло сообразно тѣмъ открытіямъ, какія дѣлало естествознаніе, наука о природѣ. Поэтому совершенно правъ былъ Энгельсъ, указывая, что съ новыми открытіями въ естествознаніи должна потерпѣть измѣненія и матеріалистическая философія. Необходимо теперь и обратиться къ разсмотрѣнію того, въ чемъ должны заключаться эти новыя измѣненія.

VII.

Современная научная теорія познанія.

Современная научная философія, историческая преемница философскаго матеріализма, являющаяся дальнѣйшей ступенью въ его развитіи сообразно новѣйшимъ открытіямъ въ естествознаніи, не представляетъ еще собою вполнѣ выработанной системы, на которой сошлись бы, согласились бы всѣ ея сторонники. Каждый изъ послѣднихъ имѣетъ свои особенности. Однако, несмотря на всѣ разногласія и споры, уже теперь можно уловить нѣчто общее, выдѣлить то зерно, которое составляетъ основу современнаго научнаго міровоззрѣнія. Мы и попытаемся сейчасъ сдѣлать это по самому важному вопросу—по теоріи познанія.

Основной вопросъ научной теоріи познанія—это вопросъ о томъ, что̀ даетъ намъ опытъ. Будемъ исходить изъ фактовъ, будемъ производить опытъ, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ.

Положимъ, мы наблюдаемъ какой-нибудь пред-

метъ, какое-нибудь тѣло. Опытомъ мы познаемъ, что это тѣло занимаетъ опредѣленное пространство, существуетъ въ теченіе извѣстнаго времени, имѣетъ тотъ или другой цвѣтъ, форму, величину и такъ далѣе. Отнимите у этого тѣла пространство, время, цвѣтъ, форму, величину, поверхность, вѣсъ и такъ далѣе, и отъ тѣла ничего—никакой субстанціи—не останется, его не будетъ. Вотъ эти-то время, пространства, формы, цвѣта, величина, вѣсъ и тому подобное и являются элементами опыта, то-есть тѣми составными частями, изъ которыхъ состоитъ опытъ. Мы можемъ—далѣе—научно организовать опытъ,—напримѣръ, посредствомъ химическаго анализа (разложенія) разложить тѣла на болѣе простыя, изъ которыхъ составлены всѣ тѣла. Въ результатѣ мы получаемъ простѣйшіе, неразложимые при существующихъ способахъ химическаго анализа тѣла—химическіе элементы, которыхъ всего до 80-ти. И въ этихъ химическихъ элементахъ мы видимъ тѣ же элементы опыта—цвѣта, форму, величину, вѣсъ и такъ далѣе. Продолжая наши опыты, обратимъ вниманіе на то, какъ познаются нами эти элементы опыта.

Положимъ, намъ надо убѣдиться, каковъ тотъ или другой предметъ, — гладокъ или шероховатъ. Для этого мы ощупываемъ предметъ, касаемся его пальцами и опредѣляемъ разницу между поверхностью предмета и поверхностью нашихъ пальцевъ. Мы такимъ образомъ познаемъ разность, различіе между чѣмъ-то въ предметѣ и чѣмъ-то

въ нашихъ пальцахъ. Это «что-то» современное естествознаніе называетъ энергіей, способностью дѣйствовать, совершать работу.

Возьмемъ другой примѣръ: мы ощущаемъ холодъ или жаръ. Отчего это происходитъ? Оттого, что температура окружающаго насъ воздуха отличается отъ температуры нашего тѣла, или, какъ говорятъ, тепловая энергія воздуха не такова, какъ тепловая энергія нашего тѣла, работа, производящая теплоту въ воздухѣ, и работа, производящая теплоту въ нашемъ организмѣ,—различны. Третій примѣръ: мы разсматриваемъ какой-либо предметъ посредствомъ нашего глаза,—положимъ, мы смотримъ на огонь зажженной свѣчи. Если этотъ огонь поставить въ яркій лучъ солнечнаго свѣта, онъ не будетъ виденъ, потому что все дно нашего глаза будетъ освѣщено одинаково яркимъ лучомъ солнца, въ которомъ теряется свѣтовая работа (энергія) огня свѣчки. Но оставьте свѣчу въ томъ же положеніи и на томъ же разстояніи, только дождитесь, пока солнечный лучъ уйдетъ отъ нея,—и вы увидите пламя горящей свѣчи. Почему? Потому что дно вашего глаза не все будетъ освѣщено одинаково, обнаружится разница свѣтовой энергіи.

Итакъ, что́ же намъ даетъ чистый опытъ?

Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: *онъ даетъ намъ познаніе различій въ энергіи, въ работѣ, въ движеніи.* Все наше знаніе природы въ концѣ концовъ сводится къ познанію различій энергіи. Мы

не знаемъ природы или, какъ раньше выражались, матеріи безъ энергіи, точнѣе — только въ энергіи мы познаемъ матерію. И именно познавая матерію черезъ энергію, мы и организуемъ, систематизируемъ, приводимъ въ порядокъ нашъ опытъ посредствомъ научныхъ изслѣдованій, причемъ эта организація опыта—дѣло не только личное, но общественное, соціальное, и не только дѣло нашего поколѣнія, но дѣло цѣлаго ряда поколѣній нашихъ предковъ. Потребности хозяйственной жизни, техники вызвали эту организацію опыта, и эта организація сдѣлалась орудіемъ сохраненія и развитія жизни.

Итакъ, поскольку рѣчь идетъ о внѣшнемъ, физическомъ мірѣ, мы познаемъ въ концѣ концовъ энергію, движеніе, работу.

Мы все время держимся границъ опыта, не переступаемъ ихъ ни на минуту.

Но мы еще далеко не все взяли отъ опыта, что онъ намъ даетъ. Пойдемъ дальше. Все сказанное относится къ такъ называемой мертвой природѣ. Относится ли оно также къ природѣ живой,— къ растеніямъ, животнымъ, человѣку? Вѣдь обыкновенный опытъ внушаетъ намъ также понятіе о жизни, о живыхъ существахъ.

Можно ли и о нихъ прежде всего сказать, что они состоятъ изъ химическихъ элементовъ? А затѣмъ можно ли сказать, что они ничѣмъ, кромѣ большей сложности, не отличаются отъ тѣлъ мертвыхъ? Организованный опытъ показываетъ, что не только можно это сказать, но и должно.

Въ самомъ дѣлѣ: чѣмъ, по указанію нашего опыта, отличаются такъ называемыя живыя тѣла отъ тѣлъ мертвыхъ, не живыхъ? Или иначе: чѣмъ міръ органическій отличается отъ неорганическаго? Во-первыхъ, тѣмъ, что въ живыхъ тѣлахъ происходитъ обмѣнъ веществъ, то-есть они усваиваютъ себѣ, вбираютъ въ себя изъ окружающей среды, изъ внѣшняго по отношенію къ нимъ міра извѣстныя вещества, перерабатываютъ ихъ въ себѣ и усваиваютъ изъ нихъ то, что́ нужно для организма, выбрасывая ненужное; иначе говоря, живыя тѣла разрушаются и видоизмѣняются во взаимодѣйствіи со средой. Во-вторыхъ, живыя тѣла размножаются. Въ-третьихъ, они обладаютъ раздражимостью. Но оказывается, какъ это показалъ изъ числа русскихъ ученыхъ въ разныхъ своихъ работахъ (между прочимъ, въ статьѣ о нерѣшенныхъ проблемахъ біологіи въ «Образованіи» за 1904 годъ) Гольдштейнъ и недавно подтвердили Леманъ и Пшибрамъ, что, по даннымъ опыта, нѣкоторые растворы и особенно кристаллы (фигурки правильной формы изъ металловъ и минераловъ, образующіяся естественнымъ путемъ въ самой природѣ), главнымъ образомъ, кристаллы жидкіе, обладаютъ всѣми этими свойствами. Разница между живымъ и неживымъ тѣломъ сводится только къ тому, что эти свойства *всѣ вмѣстѣ* наблюдаются *лишь* въ живыхъ тѣлахъ, въ неживыхъ же они наблюдаются только каждое въ отдѣльности. Но что это значитъ? Это значитъ именно то,

что живыя тѣла только сложнѣе неживыхъ. Что дѣло тутъ именно лишь въ большей сложности живого вещества сравнительно съ неживымъ, это съ особенной убѣдительностью доказалъ одинъ изъ самыхъ выдающихся представителей біологіи XIX в. въ Германіи—Гофмейстеръ: онъ показалъ, что во всѣхъ указанныхъ сейчасъ отличіяхъ живыхъ тѣлъ отъ мертвыхъ нѣтъ ничего таинственнаго, загадочнаго, что, напримѣръ, обмѣнъ веществъ, питаніе основывается на работѣ такъ называемыхъ ферментовъ; такъ, благодаря открытію фермента желудочнаго сока — пепсина — удалось искусственно, въ химической лабораторіи, воспроизвести процессъ пищеваренія, происходящій въ живомъ организмѣ.

Сторонники мнѣнія объ особой природѣ живого вещества сравнительно съ неживымъ указываютъ еще на то, что все живое всегда происходитъ только изъ живого. Однако такое утвержденіе невѣрно и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть принято. *Теперь на землѣ* это, повидимому, такъ. Но не всегда и не вездѣ бываетъ такъ и въ частности не всегда на землѣ было такъ: нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что земля прежде была въ огненномъ, раскаленномъ состояніи, и на ней тогда не могло быть органической жизни: это свидѣтельствуютъ астрономы и геологи какъ несомнѣнную истину. А если такъ, то ясно, что было въ прошломъ земли время, когда живое произошло изъ неживого: были, очевидно, такія условія

міровой (земной) жизни, при которыхъ это было возможно и даже необходимо, но эти условія теперь не существуютъ.

Что нѣтъ никакой жизненной силы, одухотворяющей субстанціи и тому подобнаго,— это доказывается и новѣйшими успѣхами органической химіи.

Установлено, что животныя и растительныя ткани состоятъ изъ водорода, углерода, кислорода и азота съ ничтожной примѣсью фосфора, сѣры и желѣза. Опредѣлены и способы сочетанія этихъ химическихъ элементовъ въ живыхъ тѣлахъ.

Мало того: въ химическихъ лабораторіяхъ добыты, искусственно образованы нѣкоторыя органическія вещества—мочевина (Велеромъ) и жиры (Бертело), и нѣтъ сомнѣнія, что недалеко время, когда будутъ такъ же искусственно получены бѣлки, самая существенная составная часть органическихъ тканей.

Ясно, что и наблюдая надъ живыми тѣлами и ихъ составными частями, мы приходимъ къ тѣмъ же элементамъ опыта—пространству, времени, величинѣ, формѣ, цвѣту и такъ далѣе, и въ процессѣ познанія различаемъ разныя проявленія энергіи, различную напряженность энергіи.

Это приводитъ насъ къ послѣдней задачѣ теоріи познанія,— къ отвѣту на вопросъ, что такое такъ называемая психическая, духовная жизнь. Изъ всего, что́ сейчасъ сказано, ясно, что это не жизнь какой-то особой духовной субстанціи. Это—

тоже опытъ: воспріятія, представленія, стремленія, чувства—это особый рядъ элементовъ опыта, который ничѣмъ не отличается отъ другого ряда элементовъ опыта,—ряда физическаго. «Ощущеніе краснаго» есть то же, что «красное». «Ощущеніе краснаго» есть только другое названіе для «краснаго». Разница между такъ называемымъ «міромъ физическимъ» (природой) и «міромъ психическимъ» (духомъ) сводится только къ тому, что «міръ психическій» зависитъ отъ состоянія нашей нервной системы, почему и могутъ быть обманы чувствъ, галлюцинаціи, бредъ и такъ далѣе, а «міръ физическій» не зависитъ отъ этого состоянія. Поэтому Авенаріусъ и называетъ міръ духовный зависимымъ рядомъ элементовъ опыта, а міръ физическій независимымъ рядомъ этихъ элементовъ. Но ясно, что эта разница несущественна, потому что, какъ показываетъ тотъ же опытъ, особенности нервной системы отдѣльныхъ людей теряютъ значеніе въ соціально-организованномъ опытѣ: посредствомъ нервной системы и происходитъ организація, систематизація, приведеніе въ порядокъ опыта, и пока эта организація производится нервной системой *одной* личности,— это будетъ *индивидуальная* организація опыта; достовѣрна не она, а *соціальная* организація опыта, образующаяся путемъ провѣрки результатовъ индивидуально-организованнаго опыта организованнымъ опытомъ другихъ людей, общества, всѣхъ людскихъ поколѣній, когда-либо организовавшихъ

опытъ, то-есть трудившихся надъ задачей познанія.

Теперь понятно, что понятія «душа», «вещь въ себѣ», «субстанція»—не болѣе, какъ результатъ соціально-организованнаго опыта нѣсколькихъ десятковъ поколѣній въ теченіе извѣстнаго времени, являющійся слѣдствіемъ опредѣленной ступени въ развитіи наукъ о природѣ, а эта ступень развитія наукъ о природѣ обязана своимъ существованіемъ опредѣленному уровню развитія хозяйства, хозяйственной техники.

Понятно, что эти понятія устраняются съ расширеніемъ и углубленіемъ соціальной организаціи опыта новыми десятками поколѣній по мѣрѣ развитія естествознанія и—въ конечномъ счетѣ—хозяйства.

Соціальная организація опыта въ области такъ называемой «духовной» жизни приводитъ, слѣдовательно, насъ опять-таки къ элементамъ опыта, а эти элементы опыта въ концѣ концовъ не что иное, какъ различныя проявленія энергіи.

Мы пришли такимъ образомъ къ слѣдующимъ основнымъ положеніямъ теоріи познанія:

1) единственнымъ источникомъ и вмѣстѣ предѣломъ познанія являются опытъ и наблюденіе;

2) этотъ опытъ соціально-организуется по мѣрѣ развитія естествознанія и—въ конечномъ счетѣ—хозяйства, и сообразно этому мѣняются результаты соціально-организованнаго опыта;

3) ничего, кромѣ того, что намъ дано въ орга-

низованномъ опытѣ въ дѣйствительности и не существуетъ;

4) основной результатъ соціально-организованнаго опыта заключается въ настоящее время въ томъ, что и тѣла мертвыя и живыя, и химическіе элементы, и такъ называемая духовная жизнь и, наконецъ, элементы познанія (цвѣта, формы, величина, пространство, время, ощущеніе цвѣтовъ, формъ, величины и такъ далѣе) познаются нами только въ видѣ проявленій энергіи; различеніе напряженности энергіи и есть въ сущности процессъ познанія.

Послѣдній сдѣланный сейчасъ выводъ имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что заполняетъ ту пропасть, которую вырыла между познающимъ субъектомъ (сознаніемъ человѣка, внутреннимъ его міромъ) и познаваемымъ объектомъ (средой, окружающей человѣка, внѣшнимъ міромъ) философія Канта. Представители новѣйшей философіи — въ частности двухъ ея важныхъ теченій — эмпиріокритицизма [1]) (Авенаріусъ, Махъ) и имманентной школы [2]) (Шуппе и др.) — держатся мнѣнія, что субъектъ и объектъ нераздѣльны въ опытѣ, представляютъ собою нѣчто единое, между ними нѣтъ противоположности.

---

[1]) Эмпиріокритицизмъ—философія, основанная на критикѣ чистаго опыта; выше въ этой главѣ какъ разъ и изложены основы этой критики съ нѣкоторыми важными дополненіями.

[2]) По ученію имманентной школы, мышленіе имманентно бытію, т.-е. гдѣ есть бытіе, тамъ есть и мышленіе; въ теоріи познанія имманентная школа близко подходитъ къ эмпиріокритицизму.

Одинъ изъ талантливыхъ физиковъ нашего времени Винеръ удачно выражаетъ ту же мысль слѣдующимъ образомъ: «человѣкъ помѣщается среди природы, и закономѣрный потокъ совершающихся вокругъ него превращеній проходитъ черезъ него, какъ черезъ всякую другую точку въ природѣ». Это отсутствіе противоположности между субъектомъ (сознаніемъ) и объектомъ (внѣшнимъ міромъ), это ихъ единство, являющееся прочной опорой научной теоріи познанія, обосновывается прежде всего и больше всего тѣмъ единымъ принципомъ энергіи, къ которому сводятся одинаково и сознаніе и бытіе, и субъектъ и объектъ. Вторымъ важнымъ доказательствомъ того же единства субъекта и объекта является основное положеніе современной психологіи чувствъ, установленное трудами Джемса, Ланге, Мюнстерберга, Рибо и гласящее, что внѣшнія выраженія чувствъ (жесты, крики, перемѣны въ выраженіи лицъ и т. д.)— одинъ изъ элементовъ, составляющихъ самыя чувства, какъ бы продолженіе чувствъ: этимъ наглядно свидѣтельствуется отсутствіе пропасти между субъектомъ и объектомъ, непрерывная связь между ними.

Слѣдуетъ, впрочемъ, оговориться: единство субъекта и объекта — несомнѣнно, но лишь тогда оно проявляется вполнѣ, когда рѣчь идетъ о научно-организованномъ, а не повседневномъ опытѣ; что же касается повседневнаго опыта, то въ немъ, какъ научно доказалъ Гельмгольтцъ, иногда съ совер-

шенною ясностью обнаруживается ошибочность нѣкоторыхъ субъективныхъ впечатлѣній, зависящая отъ опредѣленнаго устройства органовъ нашего воспріятія (зрѣнія, слуха и т. д.). Но здѣсь мы уже вступаемъ въ область критики существующихъ воззрѣній, а это составляетъ уже предметъ слѣдующей главы.

VIII.

Критика существующихъ научно-философскихъ воззрѣній.

Въ предыдущей главѣ были изложены основы современной научной теоріи познанія, на которыхъ объединяется цѣлый рядъ сторонниковъ научной философіи, причемъ въ изложеніе включено было лишь то, что̀ должно быть признано вѣрнымъ и прочнымъ достояніемъ научно-философской мысли. Теперь необходимо остановиться на различіяхъ во взглядахъ отдѣльныхъ представителей научной философіи и критически отнестись къ нимъ, чтобы потомъ выбрать между ними ту систему воззрѣній, которая наиболѣе соотвѣтствуетъ даннымъ современной науки.

Мы только-что видѣли, что современный научно-философскій монизмъ сводится къ понятію *энергіи*. Въ высшей степени важно поэтому, какъ̀ отдѣльные представители научной философіи опредѣляютъ энергію.

Здѣсь прежде всего обращаютъ на себя вниманіе взгляды эмпиріокритиковъ Авенаріуса и Маха и различныхъ ихъ послѣдователей, въ томъ числѣ и русскихъ (напр., Богданова, Базарова, Луначарскаго, Юшкевича и т. д.). По ихъ мнѣнію, понятіе энергіи—только «методологическое допущеніе», «эвристическая конструкція» («совокупность извѣстныхъ условныхъ положеній»), «символъ, систематизирующій наше познаніе», а вовсе не реальность. Реально же только конкретное содержаніе чистаго, повседневнаго опыта. Такимъ образомъ эмпиріокритицизмъ — полное оправданіе наивнаго реализма.

Вся эта теорія несостоятельна уже потому только, что энергія признается въ ней за простое методологическое допущеніе или, что̀ то же, за «эвристическую конструкцію», «символъ, систематизирующій познаніе», иными словами — за произвольное предположеніе. Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь очевидно, что если энергія — простое предположеніе, лишенное всякой реальности, то весь эмпиріокритическій монизмъ является мнимымъ, чисто-предположительнымъ. И мы дѣйствительно находимъ нерѣдко у самихъ эмпиріокритиковъ (напр., у Луначарскаго въ его статьѣ, помѣщенной въ сборникѣ «Очерки по философіи марксизма», Спб. 1908) замѣну монизма «всеобщей взаимозависимостью и соизмѣримостью явленій», ихъ всеобщей связностью. Совершенно однако ясно, что всеобщая связность—не научный монизмъ, что она совмѣстима и съ дуализмомъ

(напр., кантовскимъ), тѣмъ болѣе — съ идеалистическимъ монизмомъ.

Но есть еще другое, не менѣе серьезное основаніе для того, чтобы отвергнуть опредѣленіе энергіи, даваемое эмпиріокритицизмомъ: это — несостоятельность наивнаго реализма, тѣсно связаннаго съ эмпиріокритическимъ опредѣленіемъ энергіи. Гельмгольтцъ произвелъ обстоятельныя, образцовыя изслѣдованія слуха и зрѣнія и въ нихъ блестящимъ образомъ доказалъ, что повседневный опытъ нерѣдко не даетъ точнаго понятія о дѣйствительности, которая всегда является результатомъ только опыта научно-(=соціально-)организованнаго. Гельмгольтцъ доказалъ, что внѣшній объектъ, лежащій въ основѣ слуха и зрѣнія, это—дрожанія или колебанія, періодическая смѣна давленій, распространяющихся до нашихъ чувственныхъ нервовъ. Эти колебанія становятся звукомъ, когда затронутъ слуховой нервъ, свѣтомъ, если затронутъ зрительный: разнородны тутъ не внѣшніе процессы, а возбуждаемые ими нервы. Этотъ выводъ — результатъ научно-организованнаго опыта, открывающаго реальную истину вопреки ложному свидѣтельству опыта повседневнаго, всецѣло зависящаго отъ опредѣленнаго устройства нашихъ органовъ внѣшняго воспріятія.

Итакъ, то опредѣленіе энергіи, какое даетъ эмпиріокритицизмъ,—несостоятельно. Быть можетъ, болѣе правъ Оствальдъ, опредѣляющій энергію

какъ работу или все, что способно превращаться въ работу?

Надо отдать справедливость Оствальду, что онъ не считаетъ энергію произвольнымъ методологическимъ допущеніемъ, а признаетъ ее за реальность. Но нетрудно понять, что его опредѣленіе страдаетъ другимъ недостаткомъ: «работа» и «способность совершать работу» или «превращаться въ работу» — чистыя общія понятія, абстракціи, идеалистическія субстанціи. Анализируя понятіе «матерія», мы уже видѣли, насколько несостоятельно, насколько ненаучно строить философію на такихъ абстракціяхъ.

Гдѣ же выходъ? Выходъ тамъ, гдѣ единственно обязаны его искать представители научной философіи, — въ современномъ естествознаніи. Но прежде чѣмъ указать этотъ выходъ, мы должны закончить чисто-критическую работу и съ этою цѣлью разсмотрѣть одно изъ оригинальныхъ проявленій современной философской мысли,—такъ называемый «эмпиріомонизмъ» Богданова.

Въ теоріи познанія Богдановъ—послѣдователь Маха и Авенаріуса. Оригинальное въ его философіи—только такъ называемая «теорія подстановки». Богдановъ не удовлетворяется дѣленіемъ элементовъ опыта на рядъ физическій и рядъ психическій: оба эти ряда имѣютъ отношеніе къ субъекту,— первый къ субъекту коллективному (къ соціально-организованному опыту), второй къ субъекту индивидуальному (къ индивидуально-организован-

ному опыту); но различные предметы и явленія существуютъ и вполнѣ независимо отъ субъекта и существовали до того, какъ явился самый субъектъ (человѣческое сознаніе) на землѣ; отсюда и вытекаетъ, по Богданову, необходимость «представить данное явленіе въ отношеніи къ вселенной какъ цѣлому», представить его «въ самомъ себѣ»: для того, чтобы вполнѣ понять явленіе, надо поставить себя не только въ положеніе сначала индивидуально-воспринимающаго и затѣмъ коллективно-воспринимающаго субъекта, но и въ положеніе воспринимаемаго объекта, подставить свой личный опытъ подъ переживанія этого объекта. Только тогда получится познаніе во всей его полнотѣ.

Замѣтимъ прежде всего, что эта «теорія подстановки» у Богданова становится необходимой для него именно потому, что онъ придаетъ нѣсколько иной видъ дѣленію элементовъ опыта на два ряда—независимый (физическій) и зависимый (психическій) у Авенаріуса: Богдановъ называетъ физическій рядъ соціально-организованнымъ опытомъ, а психическій—опытомъ индивидуально-организованнымъ; вслѣдствіе этого получается, что и тутъ, и тамъ важную, даже первенствующую роль играетъ субъектъ; отсюда все построеніе пріобрѣтаетъ субъективный характеръ; чтобы, въ противовѣсъ этому, утвердить существованіе объективной истины и объективнаго міра, Богдановъ и изобрѣлъ свою «теорію подстановки». Ясно, что послѣдовательные

эмпиріокритики, не отклоняющіеся нисколько отъ Авенаріуса въ сторону субъективизма въ пониманіи обоихъ рядовъ элементовъ опыта, совершенно правы, признавая теорію подстановки излишней, совершенно ненужной.

Къ этому слѣдуетъ кромѣ того прибавить, что ошибочна самая мысль утвердить существованіе объективнаго міра, совершенно исключивъ изъ познанія субъективный элементъ: *непосредственно* дано сознанію только оно само, его содержаніе; но, какъ только-что было указано и доказано въ предыдущей главѣ, между содержаніемъ субъективнаго сознанія и объективнымъ міромъ нѣтъ, вообще говоря, пропасти, и при научно-организованномъ опытѣ исчезаютъ всѣ тѣ различія, какія обнаруживаются между ними иногда въ опытѣ повседневномъ. Такимъ образомъ нѣтъ никакихъ основаній сохранить богдановскую теорію подстановки.

Критикой представителей современнаго научнаго міросозерцанія занимался также въ послѣднее время Владиміръ Ильинъ въ своей книгѣ «Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ». Поэтому въ этой критической главѣ полезно сказать нѣсколько словъ о книгѣ Ильина. Критическія замѣчанія и собственные взгляды автора въ большинствѣ случаевъ надо признать совершенно неосновательными. Приведемъ нѣсколько примѣровъ въ доказательство этого. Такъ, Вл. Ильинъ впадаетъ въ очевидное недоразумѣніе, насильственно, на основаніи одного только

внѣшняго, поверхностнаго сходства, сближая идеалиста Фихте-старшаго съ Авенаріусомъ и Махомъ, между тѣмъ какъ Фихте сближалъ объектъ съ субъектомъ съ наклономъ въ сторону идеализма, а Авенаріусъ, Махъ и вслѣдъ за ними Богдановъ дѣлаютъ это съ цѣлью оправданія наивнаго реализма. Затѣмъ Ильинъ допускаетъ совершенно безнадежную путаницу, смѣшивая объективный міръ, доступный познанію въ опытѣ, съ вещью въ себѣ или субстанціей, опытомъ непознаваемой (см. стр. 10 и слѣд.). И, наконецъ, въ книгѣ Вл. Ильина смѣшиваются двѣ точки зрѣнія—наивный реализмъ и научный матеріализмъ: онъ никакъ не хочетъ уступить ненавистнымъ для него эмпиріокритикамъ и эмпиріомонистамъ кажущійся ему, повидимому, заманчивымъ наивный реализмъ и безсильно пытается соединить несоединимое—наивный реализмъ съ научнымъ матеріализмомъ. Нечего и говорить, что терминологія его безнадежно устарѣла: термины «матерія», «діалектическій методъ» и прочее имѣютъ для него значеніе священнаго завѣта, который надо сохранить во что бы то ни стало.

IX.

Основы научной философіи при свѣтѣ современнаго естествознанія.

Въ двухъ предшествующихъ главахъ изложена и доказана современная научная теорія познанія—основная часть научной философіи. Къ тому, что̀ тамъ сказано, остается добавить немногое. Мы видѣли, что объективная дѣйствительность доступна познанію, и что это познаніе является результатомъ *научно-организованнаго* (не повседневнаго) опыта и наблюденія. Мы убѣдились также, что всѣ тѣ *качественныя* различія между предметами и явленіями, какія обнаруживаются въ повседневномъ опытѣ,—цвѣта̀, формы, звуки, запахи и т. д.—зависятъ отъ особаго устройства нашихъ органовъ воспріятія, и научно-организованный опытъ сводитъ ихъ въ концѣ концовъ къ количеству,—къ вибраціямъ, колебаніямъ, давленіямъ, движеніямъ. Гельмгольтцъ превосходно доказалъ, что все математически-измѣримое — пространство, время, число, величина,

вѣсъ, протяженіе — все это точно познается нами въ объективномъ мірѣ, и къ этому сводятся качества вещей. Вотъ заключительный выводъ научной теоріи познанія, полагающій рѣзкую разграничительную черту между серьезно-обоснованной научной теоріей познанія и тѣми взглядами, которые исповѣдуютъ мыслители въ родѣ Авенаріуса, Маха, Богданова и т. д. Правда, эти мыслители имѣютъ среди современныхъ естествоиспытателей немало послѣдователей, но подавляющее большинство современныхъ физиковъ и химиковъ — и притомъ наиболѣе авторитетныхъ — не слѣдуетъ за ними.

Мы должны теперь заключить изложеніе основъ научной философіи при свѣтѣ современнаго естествознанія, нарисовать въ главныхъ чертахъ естественно-научную картину міра. Здѣсь мы прежде всего встрѣчаемся со знакомымъ уже намъ отчасти понятіемъ энергіи. Выше было показано, какъ несостоятельно опредѣленіе энергіи у Маха, Авенаріуса и ихъ послѣдователей, а также и у Оствальда. Каково же должно быть правильное ея опредѣленіе?

Отвѣта на этотъ вопросъ надо искать у того, кто ввелъ въ общій научный оборотъ понятіе «энергія»: это сдѣлалъ Гельмгольтцъ въ 1847 году. Понятіемъ энергіи замѣнены были Гельмгольтцемъ старыя понятія матеріи и силы: энергія—не только работа и не только масса, а соединеніе работы и массы, устанавливающее между ними органи-

ческую, неразрываемую связь, свидѣтельствующее, что нѣтъ массы безъ работы и нѣтъ работы безъ массы.

Опредѣлить такъ энергію — значитъ сдѣлать важный шагъ впередъ, но это далеко еще не значитъ рѣшить вопросъ объ естественно-научной картинѣ міра во всемъ его объемѣ: надо не только *опредѣлить* энергію, но и *объяснить ея происхожденіе*, выяснить, почему именно она имѣетъ въ жизни природы такое всеобъемлющее значеніе. Это приводитъ насъ къ изложенію въ главныхъ чертахъ тѣхъ перемѣнъ, какія пережиты за послѣднія 50—60 лѣтъ физикой и химіей.

Физика и химія XIX вѣка объясняли жизнь природы движеніемъ, выражали законы природы въ законахъ механики, усвоили себѣ механическое міровоззрѣніе. Въ основѣ этого воззрѣнія лежали два ученія: теорія мірового эфира, какъ среды, въ которой происходитъ движеніе физическихъ тѣлъ, и такъ называемая атомистическая гипотеза, объяснявшая составъ и происхожденіе этихъ тѣлъ.

Земля получаетъ огромное количество свѣта и тепла отъ другихъ небесныхъ тѣлъ—больше всего отъ солнца. Если бы между землей и другими планетами была абсолютная пустота,—свѣтъ и тепло передавались бы мгновенно. Между тѣмъ на дѣлѣ они передаются не мгновенно, а только очень быстро,—со скоростью 300 милліоновъ метровъ въ секунду. Очевидно, что свѣтъ и тепло проходятъ тутъ черезъ какую-то среду. Средой этой не можетъ быть воздухъ,

потому что черезъ воздухъ невозможно было бы распространеніе свѣта и тепла съ такой огромной быстротой: звукъ, напримѣръ, распространяется въ воздухѣ со скоростью только въ 300 метровъ въ секунду. Нѣтъ вообще ни одного извѣстнаго намъ на землѣ газа, въ которомъ возможно было бы распространеніе столь быстрое, какъ 300 милл. метровъ въ секунду. Вотъ первое доказательство существованія мірового эфира. Второе доказательство заключается въ явленіи такъ называемой *поляризаціи* свѣтовыхъ волнъ въ междупланетномъ пространствѣ: въ извѣстныхъ намъ на землѣ газахъ и жидкостяхъ волны продольныя, то-есть колебанія частицъ совершаются въ нихъ вдоль линіи распространенія волны; между тѣмъ свѣтовыя волны— поперечныя [1]).

Такова теорія мірового эфира, существованіе котораго такимъ образомъ не подлежитъ сомнѣнію. Что касается атомистической гипотезы, то сущность ея заключается въ томъ, что всѣ тѣла состоятъ изъ простѣйшихъ тѣлъ или такъ называемыхъ химическихъ элементовъ, которыхъ насчитывается до 80-ти, а эти элементы слагаются изъ атомовъ — мельчайшихъ частицъ, химически-неразложимыхъ; движеніемъ и различными сочетаніями этихъ атомовъ и объясняется все великое разнообразіе физическихъ тѣлъ и явленій. Атомисти-

[1]) Теорія эфира и многое изъ исторіи физики изложены по превосходнымъ «Общедоступнымъ лекціямъ и рѣчамъ А. Г. Столѣтова» (М. 1902).

ческая гипотеза признается изслѣдователями, вродѣ Маха, Пуанкарэ и проч., простымъ предположеніемъ, «эвристической конструкціей», но большинство физиковъ и химиковъ — и между ними такіе авторитетные, какъ Гельмгольтцъ, Больцманъ, Столѣтовъ—считаютъ атомы несомнѣнной реальностью, полагаютъ, что они дѣйствительно существуютъ.

Теорія мірового эфира и атомистическая гипотеза были важными пріобрѣтеніями научной мысли. Но онѣ далеко не удовлетворяли еще тому стремленію къ монизму, какое нашло себѣ выраженіе въ понятіи энергіи и лежало въ основѣ всего механическаго міросозерцанія. Дальнѣйшее развитіе науки и пошло въ направленіи къ монизму.

Первый крупный шагъ въ этомъ направленіи сдѣланъ былъ тогда, когда Менделѣевъ открылъ такъ называемую періодическую систему химическихъ элементовъ. Вѣсъ атома каждаго изъ химическихъ элементовъ (атомный вѣсъ) опредѣленъ по отношенію къ вѣсу атома одного изъ нихъ, самаго легкаго—водорода, т.-е. опредѣлено, насколько атомъ каждаго элемента тяжелѣе атома водорода. Сверхъ того, атомъ каждаго элемента можетъ присоединять къ себѣ атомы другихъ элементовъ въ разномъ количествѣ: иногда одинъ, иногда два и болѣе. Эта способность атома элемента присоединять къ себѣ то или иное количество атомовъ другихъ элементовъ называется валентностью (или атомностью) элемента. Замѣчено, что нѣтъ ни одного элемента, атомъ котораго могъ бы присоединить къ себѣ

болѣе восьми атомовъ какого-либо другого элемента. На этомъ основаніи всѣ элементы дѣлятся по валентности на восемь группъ—обыкновенно по отношенію къ водороду, то-есть смотря по тому, сколько атомовъ водорода способенъ притягивать къ себѣ атомъ того или другого элемента. Если онъ можетъ притягивать одинъ атомъ водорода, то элементъ принадлежитъ къ первой группѣ и называется одновалентнымъ, если два—ко второй и называется двухвалентнымъ, далѣе слѣдуютъ трехвалентные, четырехвалентные, пяти-шести-семи- и восьмивалентные элементы.

Такимъ образомъ получается дѣленіе всѣхъ элементовъ на восемь группъ по валентности; это—одно дѣленіе элементовъ.

Но Менделѣевъ установилъ другое, гораздо болѣе важное. Онъ расположилъ всѣ элементы въ порядкѣ возрастанія ихъ атомнаго вѣса: сначала самый легкій—водородъ, вѣсъ атома котораго принятъ за единицу, потомъ литій, атомный вѣсъ котораго 7, бериллій съ атомнымъ вѣсомъ 9, боръ съ атомнымъ вѣсомъ 11 и такъ далѣе вплоть до самаго тяжелаго элемента — уранія, имѣющаго атомный вѣсъ 239.

Расположивъ такимъ образомъ всѣ элементы въ порядкѣ ихъ возрастающаго атомнаго вѣса, Менделѣевъ замѣтилъ очень важную черту элементовъ: оказывается, что сообразно измѣненію атомнаго вѣса измѣняются и всѣ свойства элементовъ, но измѣненія эти идутъ не такъ, какъ идетъ

атомный вѣсъ элементовъ, то-есть не все время возвышаются, а сначала возвышаются, потомъ падаютъ, потомъ опять возвышаются и такъ далѣе, то-есть измѣненія не равномѣрныя, а періодическія.

Въ этихъ измѣненіяхъ своихъ свойствъ различные элементы оказались сходными между собою сообразно своей валентности, то-есть одновалентные сходны съ одновалентными, двухвалентные съ двухвалентными и такъ далѣе. Вотъ эти сходные по свойствамъ (и вмѣстѣ по валентности) элементы Менделѣевъ написалъ не въ одну строчку съ другими, а одинъ подъ другимъ. Такъ у него получилось 8 вертикальныхъ (идущихъ сверху внизъ) столбцовъ и 12 горизонтальныхъ (идущихъ слѣва направо) строкъ или рядовъ, которые онъ раздѣлилъ на періоды сообразно измѣненіямъ свойствъ значащихся въ нихъ элементовъ.

Это и есть періодическая система элементовъ. Приведу здѣсь для наглядности первые два періода системы, то-есть ея второй, третій, четвертый и пятый ряды (первый рядъ не привожу, такъ какъ тамъ значится одинъ водородъ; цифры означаютъ атомный вѣсъ). (См. табл. на слѣд. стр.).

Въ этой таблицѣ одновалентные литій, натрій, калій и мѣдь по свойствамъ сходны между собою, какъ и съ другими одновалентными; двухвалентные бериллій, магній, кальцій, цинкъ сходны между собою и съ другими двухвалентными и такъ далѣе.

Истинное значеніе этой періодической системы выяснилось лишь недавно. Много сдѣлалъ для его

	I группа (одноваленти.)	II группа (двухваленти.)	III группа (трехваленти.)	IV группа (четырехвал.)	V группа (пятиваленти)	VI группа (шестиваленти.)	VII группа (семиваленти.)	VIII группа (восьмивал.)
Первый періодъ. 2-й рядъ	Литій 7.	Бериллій 9	Боръ 11	Углеродъ 12	Азотъ 14	Кислородъ 16	Фторъ 19	Неонъ 20
Первый періодъ. 3-й рядъ	Натрій 23	Магній 24	Алюминій 27	Силицій 28	Фосфоръ 30	Сѣра 32	Хлоръ 35	Аргонъ 40
Второй періодъ. 4-й рядъ	Калій 39	Кальцій 40	Скандій 44	Титанъ 48	Ванадій 51	Хромъ 52	Марганецъ 55	Желѣзо 56
Второй періодъ. 5-й рядъ	Мѣдь 63	Цинкъ 65	Галлій 70	Германій 72	Мышьякъ 74	Селенъ 78	Бромъ 79	Криптонъ 80

выясненія русскій изслѣдователь Морозовъ. Морозовъ обратилъ вниманіе на то, что, изучая составъ органическихъ — животныхъ и растительныхъ—тканей, можно составить тоже періодическую систему ихъ составныхъ частей, основываясь на принципахъ менделѣевской періодической системы элементовъ.

Извѣстно, что животныя и растительныя ткани состоятъ изъ углерода, водорода, кислорода и азота съ примѣсью фосфора, сѣры и желѣза. Но атомы этихъ элементовъ соединены въ животныхъ и растительныхъ тканяхъ не по одиночкѣ, не такъ, какъ соединены они въ тканяхъ неорганическихъ (въ такъ называвшейся прежде «мертвой природѣ»), а особымъ сложнымъ образомъ: атомы водорода и углерода входятъ въ органическія ткани, всегда сочетавшись вмѣстѣ, причемъ сочетанія эти очень разнообразны. Эти разнообразныя сочетанія атомовъ углерода съ атомами водорода, входящія въ органическія ткани, называются углеводородными радикалами и играютъ такую же роль въ составѣ органическихъ тканей, какую атомы элементовъ играютъ въ составѣ неорганическихъ тѣлъ: углеводородные радикалы — это «какъ бы сложные атомы», изъ которыхъ построенъ органическій міръ на землѣ. Располагая углеводородные радикалы по ихъ паевому вѣсу и по валентности (причемъ за основу взятъ водородъ), Морозовъ и получилъ періодическую ихъ систему, соотвѣтствующую менделѣевской періодической системѣ элемен-

товъ. Онъ открылъ при этомъ, что причина валентности углеводородныхъ радикаловъ и ея возрастанія и уменьшенія заключается именно въ томъ, сколько въ томъ или другомъ радикалѣ атомовъ водорода притянуто къ атомамъ углерода: чѣмъ меньше этихъ атомовъ водорода притянуто, тѣмъ больше валентность радикала, такъ какъ при этомъ углеродъ стремится притянуть тѣмъ большее количество атомовъ водорода, вернуть ихъ снова къ себѣ

Сравнивая свою періодическую систему углеводородныхъ радикаловъ съ менделѣевской періодической системой элементовъ и помня, что различія въ валентности въ первой системѣ произошли отъ различныхъ сочетаній атомовъ двухъ элементовъ—углерода и водорода,—Морозовъ заключилъ отсюда, что и различія въ валентности системы элементовъ Менделѣева произошли отъ различныхъ сочетаній атомовъ какихъ-то двухъ родовъ первоначальнаго вещества. Онъ принялъ также въ соображеніе то обстоятельство, что одинъ изъ химическихъ элементовъ—гелій—совсѣмъ не нашелъ себѣ мѣста въ системѣ Менделѣева, и заключилъ отсюда, что гелій—одинъ изъ родовъ первоначальнаго вещества, создавшаго разновалентные элементы менделѣевской системы. Сравненіе обѣихъ періодическихъ системъ подкрѣпило эту мысль Морозова: оказалось, что гелій играетъ такую же роль въ образованіи различій валентности элементовъ, какую водородъ въ образованіи различій валентности

углеводородныхъ радикаловъ. Далѣе: путемъ остроумныхъ соображеній, являющихся результатомъ этого вывода (я не привожу ихъ здѣсь, чтобы не затруднять общаго пониманія дѣла), Морозовъ опредѣлилъ и атомный вѣсъ другого, неизвѣстнаго еще намъ рода первоначальнаго вещества, соединившагося съ геліемъ для образованія 80-ти химическихъ элементовъ, намъ извѣстныхъ. Этотъ родъ вещества Морозовъ назвалъ архоніемъ.

Итакъ, всѣ извѣстные намъ химическіе элементы составились изъ различныхъ сочетаній архонія съ геліемъ. Впрочемъ подробнымъ разборомъ частностей менделѣевской системы и свойствами радія Морозовъ доказываетъ, что для окончательнаго образованія химическихъ элементовъ въ настоящемъ видѣ понадобилось еще присоединеніе атома водорода, который онъ такимъ образомъ признаетъ третьимъ родомъ первоначальнаго вещества.

Такъ періодическая система элементовъ послужила основаніемъ къ успѣхамъ монистическаго взгляда на природу.

Въ дальнѣйшемъ тѣ же успѣхи выразились въ астрономическихъ наблюденіяхъ за туманностями. Астрономическія наблюденія показываютъ, что правильна гипотеза знаменитаго французскаго ученаго начала XIX вѣка Лапласа о происхожденіи небесныхъ свѣтилъ (планетъ) изъ туманностей. Если въ астрономической обсерваторіи смотрѣть на небо въ хорошій аппаратъ для наблюденія небесныхъ

свѣтилъ—телескопъ, то можно увидѣть въ одну ночь и въ разныхъ мѣстахъ неба разныя ступени въ образованіи планетъ: въ телескопъ видны въ однихъ мѣстахъ туманности, потомъ видно въ другихъ случаяхъ превращеніе туманностей въ раскаленные огненные шары, далѣе образованіе охлаждающихся звѣздъ, наконецъ, видны звѣзды, совсѣмъ погасающія и исчезающія. Современные астрономы однако не только наблюдаютъ звѣзды и туманности въ телескопъ, но и изслѣдуютъ ихъ физическій составъ, то-есть вопросъ о томъ, изъ какихъ веществъ онѣ состоятъ, при помощи спектроскопа. Извѣстно, что если солнечный лучъ пропустить черезъ стеклянную призму, то получится такъ называемый спектръ—полоска всѣхъ цвѣтовъ радуги. Между этими цвѣтами въ спектрѣ есть темныя линіи, которыя, какъ показываетъ опытъ, свидѣтельствуютъ о существованіи вокругъ солнца въ газообразномъ состояніи тѣхъ или другихъ металловъ, вообще химическихъ элементовъ. Нѣмецкіе ученые Бунзенъ и Кирхгофъ, основываясь на всемъ этомъ, устроили спектроскопъ—аппаратъ для полученія спектровъ всѣхъ небесныхъ свѣтилъ и туманностей. Такимъ образомъ по линіямъ ихъ спектровъ можно опредѣлять, изъ какихъ веществъ они состоятъ. И вотъ спектроскопъ показываетъ, что въ спектрахъ только-что образующихся туманностей, то-есть при началѣ жизни новыхъ міровъ имѣются только три линіи—гелія, водорода и какого-то третьяго вещества, до сихъ поръ неизвѣст-

наго и названнаго небулёзіемъ. Этотъ небулёзій, по мнѣнію Морозова, и есть то вещество, которое онъ назвалъ архоніемъ, изъ котораго вмѣстѣ съ геліемъ и водородомъ получились всѣ химическіе элементы.

Такова теорія Морозова, которую онъ подробно обосновалъ въ своей книгѣ «Періодическія системы строенія вещества» и въ изложеніи, предназначенномъ для популяризаціи въ своихъ лекціяхъ, изданныхъ подъ заглавіемъ «Д. И. Менделѣевъ и значеніе его періодической системы для химіи будущаго».

Но особенно много содѣйствовало торжеству физико-химическаго (а, слѣдовательно, и научно-философскаго) монизма открытіе такъ называемой радіоактивности — особаго свойства химическаго элемента радій. Радій и радіоактивность были, какъ извѣстно, открыты недавно французскимъ ученымъ Кюри и его женой Складовской-Кюри. Они показали, что при полученіи радія происходитъ такъ называемая эманація радія, то-есть самопроизвольное истеченіе его, причемъ оказывается, что это истеченіе переходитъ въ гелій—одинъ изъ родовъ первоначальнаго вещества. Вотъ эта-то эманація и называется радіоактивностью. Радіоактивность такимъ образомъ наглядно показываетъ превращеніе одного элемента въ другой, болѣе первоначальный.

Итакъ, въ основѣ химическихъ элементовъ лежитъ нѣкоторое первоначальное вещество, элемен-

тами котораго являются гелій, водородъ и какое-то еще неизвѣстное вполнѣ вещество, называемое небулёзіемъ или архоніемъ. Нельзя ли нѣсколько точнѣе, конкретнѣе опредѣлить, что̀ это за первоначальное вещество?

На этотъ вопросъ также даютъ отвѣтъ нѣкоторые выдающіеся современные физики, между которыми особенно замѣчательны въ данномъ отношеніи Рамсэй и Рёзерфордъ. Оба они признаютъ, что въ основѣ всѣхъ физическихъ тѣлъ и явленій лежатъ электрическія явленія. Атомами электричества являются электроны, причемъ вѣсъ электрона опредѣляется Рамсэемъ въ $^1/_{700}$ вѣса атома водорода. Рёзерфордъ прямо говоритъ: «матерія вообще электрическаго происхожденія и получается отъ движенія электроновъ, изъ которыхъ построены матеріальныя молекулы» (частицы).

Этотъ выводъ объ электричествѣ, какъ единомъ основномъ элементѣ всѣхъ физическихъ тѣлъ, опирается опять-таки на радіоактивность и вообще на выдѣленіе нѣкоторыми элементами лучей разнаго рода, лучистой энергіи: эти лучи (иксъ-лучи Рентгена, лучи Беккереля, лучи радія) оказались носителями электрическаго заряда.

Вотъ къ чему сводится въ концѣ концовъ при свѣтѣ современнаго естествознанія атомистическая гипотеза. Атомы элементовъ оказались разложимыми, превратимыми въ электроны. Монизмъ здѣсь такимъ образомъ несомнѣненъ.

Но вѣдь у насъ есть еще теорія мірового

эфира. Какъ она вяжется съ этимъ монизмомъ? Отвѣтъ на это даютъ труды первоклассныхъ англійскихъ физиковъ Фарадэя и Клэркъ-Максуэлла. Ихъ изслѣдованіями эфиръ сближенъ съ электричествомъ; точнѣе говоря, оказывается, что эфиръ и электричество—одно и то же. Максуэллъ установилъ, что и скорость распространенія электрической волны въ эфирѣ воздуха равняется скорости распространенія лучей въ эфирѣ,—именно 300 милліонамъ метровъ (или 300 тысячамъ километровъ) въ секунду. Позднѣе ученикъ Гельмгольтца Гертцъ опытомъ подтвердилъ выводы Максуэлла, что скорость электрической волны и скорость свѣтовой волны въ одномъ и томъ же тѣлѣ, по одному и тому же направленію и при той же длинѣ волны—равны между собою. Такимъ образомъ оказывается, что электрическій лучъ отличается отъ луча теплового только громадной длиной волны. Всякій лучъ тепла и свѣта—электро-магнитный процессъ, волна электрическихъ колебаній крайне быстрыхъ.

На основаніи всего этого извѣстный англійскій ученый Круксъ всѣ физическія явленія сводитъ къ мельчайшимъ электрическимъ (=эфирнымъ и воздушнымъ) колебаніямъ и составляетъ цѣлую таблицу такихъ колебаній. Первую степень въ этой таблицѣ составляютъ два колебанія въ секунду, и затѣмъ для каждой степени колебанія послѣдовательно удваиваются: вторая степень—4 колебанія въ секунду, третья—8, четвертая—16 и такъ далѣе до 63-й степени, гдѣ 9 трилліоновъ

223052 билліона 36 милліардовъ 854 милліона 775 тысячъ 808 колебаній въ секунду. Область звука охватываетъ съ пятой (32 колебанія въ секунду, самая низкая музыкальная нота) до 15-ой (32768 колебаній въ секунду—самая высокая нота) степени. Съ 16-й до 35-й степени—электрическіе лучи. Съ 35-й до 45-й—неизвѣстная область. Потомъ идетъ область свѣта, причемъ область, воспринимаемая собственно зрѣніемъ, очень узка—между 450 билліонами (красный цвѣтъ) и 750 билліонами (фіолетовый цвѣтъ) колебаній въ секунду, и свѣтъ только вмѣстѣ съ тепловыми и ультрафіолетовыми лучами охватываетъ отъ 45-й степени до степени между 50-й и 51-й. Потомъ—иксъ-лучи Рентгена и такъ далѣе.

Итакъ, современный естественно-научный монизмъ приводитъ насъ къ выводу всего существующаго не изъ какой-либо абстракціи, не изъ отвлеченнаго, общаго понятія, а изъ конкретной единой вещи,—именно изъ электричества. Это и служитъ естественно-научнымъ объясненіемъ энергіи. Результаты, которые вытекаютъ изъ этихъ изслѣдованій, огромны по своему философскому значенію, не говоря уже о значеніи ихъ для отдѣльныхъ наукъ и для практической жизни. Съ философской точки зрѣнія они обосновываютъ энергетическій монизмъ, даютъ возможность всю жизнь природы, человѣка и человѣческаго общества объяснить съ точки зрѣнія энергетики.

Но, скажутъ любители сверхчувственнаго, поту-

сторонняго (трансцендентнаго), внѣопытнаго, быть можетъ, все-таки существуетъ недоступная опытному познанію субстанція, вещь въ себѣ? На этотъ вопросъ научная философія можетъ отвѣтить такъ, какъ знаменитый французскій ученый Лаландъ отвѣтилъ на соотвѣтствующій вопросъ Наполеону I: въ своихъ изслѣдованіяхъ наука и научная философія не испытываютъ ни малѣйшей потребности ни въ какой сверхъопытной вещи въ себѣ. Слѣдуетъ прибавить, что такой потребности не испытываетъ и здраво, научно-понятая жизнь.

Для того, чтобы закончить изложеніе основныхъ началъ научной философіи, остается только разсмотрѣть жизнь человѣка и человѣческаго общества съ точки зрѣнія энергетики. Къ этому мы теперь и обращаемся.

X.

Энергетика и экономическое пониманіе исторіи.

Въ первой главѣ было уже указано, что философія должна объединить, освѣтить единымъ свѣтомъ всѣ отдѣльныя наши знанія, связать ихъ въ одно цѣлое, соціально-организовать наше познаніе, какъ мы можемъ сказать теперь. Вотъ почему теперь, установивъ общія точки зрѣнія современной энергетической научной философіи или энергетики, необходимо посмотрѣть, какъ эти точки зрѣнія помогаютъ намъ организовать наше познаніе, какъ онѣ философски освѣщаютъ его отдѣльныя вѣтви. Первый вопросъ, конечно, здѣсь тотъ, какъ освѣщается энергетикой такъ называемый экономическій или діалектическій или историческій матеріализмъ. Правду сказать, этотъ терминъ пора бы тоже уже сдать въ архивъ, потому что къ нему налипло много остатковъ прошлаго, теперь, какъ мы видѣли, изжитыхъ, не имѣющихъ прежняго смысла.

Лучше всего было бы говорить о экономическомъ объясненіи исторіи или, что то же, объ эволюціонномъ экономизмѣ въ соціологіи (общей наукѣ объ обществѣ, для которой исторія служитъ частной наукой, доставляющей матеріалъ и первоначальные общіе законы): термины «діалектическій» и «матеріализмъ», какъ было уже разъяснено, устарѣли, обветшали, въ настоящее время уже не могутъ быть признаны научными, а, слѣдовательно, и философскими въ смыслѣ ихъ сообразности съ современной научной философіей.

Мы видѣли, что современная научная философія, во-первыхъ, признаетъ основой и источникомъ познанія только опытъ и наблюденіе; во-вторыхъ, результатомъ соціально-организованнаго опыта считаетъ энергію, познаніе различной напряженности энергіи. Съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія и надо разсматривать экономическое пониманіе исторіи или эволюціонный экономизмъ въ соціологіи. Другими словами, надо отвѣтить на два основныхъ вопроса: во-первыхъ, поскольку опытомъ, то-есть практической общественной и политической дѣятельностью и наблюденіемъ, то-есть ходомъ историческаго развитія разныхъ народовъ, оправдывается экономическое пониманіе исторіи? во-вторыхъ, поскольку основные законы энергетики теоретически освѣщаютъ экономическое пониманіе исторіи?

Отвѣту на первый вопросъ здѣсь не мѣсто: это—дѣло соціологическихъ, историческихъ и политическихъ (публицистическихъ) работъ. Замѣчу

только коротко, что величайшіе политики-практики, къ какому бы классу они ни принадлежали, какихъ бы воззрѣній ни держались, на дѣлѣ всецѣло стояли и стоятъ на точкѣ зрѣнія экономическаго пониманія общественной жизни и теоріи классовой борьбы,— припомнимъ хотя бы Бисмарка: на это опиралась всегда его дипломатія; фабричное законодательство, имъ развитое вытекало отсюда же. Съ другой стороны, всѣ сколько-нибудь талантливые историки, хотя подавляющее большинство ихъ теоретически отвергаетъ историческій экономизмъ,— на дѣлѣ часто противъ своей воли слѣдуютъ ему въ своихъ ученыхъ работахъ, и поскольку именно они ему слѣдуютъ, постольку и цѣнными являются эти работы, постольку новыми, серьезными, богатыми по своимъ результатамъ оказываются ихъ изслѣдованія.

Здѣсь я отвѣчу нѣсколько подробнѣе только на второй вопросъ, поскольку основной законъ энергетики освѣщаетъ экономическое пониманіе исторіи?

Но прежде всего нѣсколько словъ объ этомъ основномъ законѣ энергетики. Это—законъ сохраненія энергіи. Вотъ что гласитъ онъ: количество энергіи, существующее въ природѣ, всегда постоянно, неизмѣнно, не увеличивается и не уменьшается; одинъ видъ энергіи всегда можетъ превратиться и превращается въ другой ея видъ.

Этотъ основной законъ энергетики превосходно освѣщаетъ экономическое пониманіе исторіи.

Прежде всего изъ него прямо и непосредственно

выводится историческій или соціологическій монизмъ, то-есть объясненіе всей общественной жизни однимъ принципомъ, однимъ общимъ началомъ. Въ самомъ дѣлѣ: если все въ жизни природы, общества, человѣка есть не что иное, какъ превращеніе единой энергіи въ разные виды, то какого еще бо̀льшаго единства объясненія, какого монизма можно желать? Жизнь природы и жизнь общества составляютъ при этомъ единое, неразрывное цѣлое, и жизнь общества, какъ и жизнь природы, нельзя раздробить на отдѣльныя, безсвязныя части.

Но изъ того, что сейчасъ только-что сказано,— именно, что жизнь природы и жизнь общества — единое цѣлое, слѣдуетъ объясненіе всѣхъ общественныхъ явленій въ конечномъ счетѣ изъ явленій хозяйственныхъ. Почему? Потому что, съ точки зрѣнія энергетики, общественная жизнь есть видъ превращенія энергіи, существующей въ природѣ, а какимъ же путемъ превращаются другіе виды энергіи, существующіе въ природѣ, въ тотъ видъ энергіи, который называется общественной жизнью? путемъ хозяйственной дѣятельности общества, обращенной непосредственно къ природѣ, ибо всякая другая, не хозяйственная дѣятельность общества не имѣетъ непосредственнаго, прямого отношенія къ природѣ. Очевидно, она связана съ природой только черезъ посредство хозяйственной дѣятельности. Все это лучше всего обнаруживаетъ нелѣпость того мѣщански-вульгарнаго упрека, который бросаютъ часто теоріи экономическаго пониманія исторіи нѣ-

которые или недалекіе, или недобросовѣстные ея противники,—упрека въ томъ, что она все будто бы обосновываетъ на стремленіи человѣка къ наживѣ. Хозяйственная организація есть тотъ видъ энергіи, который является первымъ и основнымъ въ процессѣ превращенія энергіи, существующей въ природѣ, въ энергію общественной жизни,—вотъ истинное философское освѣщеніе экономическаго объясненія исторіи, не имѣющее ничего общаго съ «наживой» и «карманомъ».

Но сказавъ это, мы въ сущности сказали и то, что соціальный строй (дѣленіе на классы и сословія) есть дальнѣйшее превращеніе общественной энергіи въ новый видъ, при чемъ ясно, что классовое дѣленіе, какъ покоящееся на хозяйственныхъ признакахъ—ближайшій къ экономическому виду видъ превращенія общественной энергіи. Этимъ философски освѣщенъ принципъ классовой борьбы и классовыхъ интересовъ. Мы въ сущности сказали также, что и всѣ остальныя явленія общественной жизни—государство, религія, философія, мораль, искусство, литература, направленія общественной и политической мысли — все это только различныя превращенія общественной энергіи. Такъ философски объясняется теорія эволюціи въ ея примѣненіи къ общественной жизни.

Закономъ сохраненія энергіи объясняется весь ходъ развитія обществъ, освѣщается и необходимость того будущаго общества, которое должно возникнуть изъ нѣдръ общества современнаго. И

каждый періодъ, каждое измѣненіе общественнаго развитія получаетъ при энергетической точкѣ зрѣнія глубокій смыслъ, выясняется какъ нѣчто необходимое, закономѣрное.

Но этого мало. Законъ сохраненія энергіи заключаетъ въ себѣ, какъ составную часть, еще понятіе равновѣсія энергій, такъ какъ полная формула закона сохраненія энергіи гласитъ, что одинъ видъ энергіи переходитъ въ *эквивалентное* (равнозначащее) количество другого вида энергіи.

Другими словами, тотъ видъ энергіи, въ какой превращается данный ея видъ, можетъ произвести одинаковую работу съ послѣднимъ. Эта способность производить одинаковую работу и называется эквивалентностью. Что это значитъ? Это значитъ, что сколько усвоено энергіи, столько ея и должно тратиться, между усвоеніемъ и тратой энергіи должно быть соотвѣтствіе, равенство, гармонія (согласованность). Сколько энергіи природы превращается въ общественную энергію, столько и тратится общественной энергіи для обратнаго превращенія въ энергію природы. Не трудно замѣтить, что по мѣрѣ развитія общественной жизни все большее количество энергіи природы превращается въ общественную энергію: сначала люди хозяйственно эксплуатировали только то, что̀ дается съ наименьшимъ трудомъ — убивали звѣрей, ловили рыбу, разводили скотъ; потомъ они стали кромѣ того эксплуатировать землю (земледѣліе), затѣмъ еще ея нѣдра (каменный уголь, нефть, металлы,

камни), наконецъ, атмосферную энергію (воздушная тяга въ паровыхъ машинахъ, электричество); сначала человѣкъ имѣлъ только полученныя имъ отъ природы руки для своей хозяйственной дѣятельности; потомъ онъ сдѣлалъ себѣ еще искусственныя руки—орудія труда, затѣмъ преобразовалъ ихъ въ могучія машины. Сообразно этому все бо̀льшее количество общественной энергіи возвращалось природѣ, превращалось въ энергію природы въ видѣ размноженія населенія, удлиненія жизни, бо̀льшаго количества пищи, напитковъ, отбросовъ, остатковъ, изверженій, мертвыхъ тѣлъ, негодныхъ матеріаловъ, брошенныхъ орудій и такъ далѣе.

Приведу для иллюстраціи два примѣра, рисующіе превращеніе общественной энергіи въ хозяйственномъ, соціальномъ и политическомъ отношеніяхъ за два большихъ періода жизни европейскихъ обществъ — первоначальный и новѣйшій.

Первоначальное превращеніе энергіи природы въ энергію общественную, въ частности въ основной ея видъ—хозяйственную энергію—выражалось въ томъ, что люди занимались охотой и рыболовствомъ хищническими способами, при помощи грубѣйшихъ орудій и расточенія даровыхъ силъ природы: это было превращеніе энергіи изъ одного вида въ другой при условіяхъ того времени наиболѣе цѣлесообразное, больше всего экономизирующее (сберегающее) силы: не хищническая, развитая техника хозяйства, если бы она была въ

то время возможна, была бы нелѣпостью, нецѣлесообразной растратой энергіи, далеко превосходящей ея усвоеніе.

Эта хозяйственная энергія превращалась затѣмъ въ соціальную—въ характерныя для того времени первобытное равенство и однородность общества,—далѣе въ политическую—первобытную демократію съ ея сходками свободныхъ и равныхъ главъ семействъ, выборными вождями и чрезвычайно слабой и безпорядочной, неустановившейся организаціей власти; опять мы наблюдаемъ цѣлесообразную экономію силъ: расчлененіе общества на классы и сословія, подробное и правильное устройство управленія и прочная организація власти, если бы они были возможны, были бы затратой энергіи, превосходящей ея усвоеніе. Во избѣжаніе недоразумѣній оговариваюсь: употребляя выраженіе «цѣлесообразный», я разумѣю, конечно, не цѣль, предустановленную какой-либо высшей силой или высшимъ существомъ, а цѣль, опредѣляемую соціальной организаціей опыта въ тотъ или другой періодъ общественнаго развитія.

И такъ въ каждый періодъ. Въ наше время хозяйство организуется на основѣ развитой капиталистической техники, частной собственности на землю и капиталъ и наемнаго труда, и сообразно этому хозяйственная энергія капитализма превращается въ соціальную энергію классоваго строя и въ политическую энергію классоваго, болѣе или менѣе демократическаго государства. При данныхъ

условіяхъ и здѣсь соблюдается наибольшее экономизированіе силъ; вотъ почему отсталыя въ техническомъ отношеніи хозяйства, неорганизованные въ классъ одиночки и устарѣлыя политическія формы, сущность которыхъ сводится къ самовластію, погибаютъ.

И, наконецъ, эта же необходимость напрягать общественную энергію и экономизировать силы, усваивать и вмѣстѣ затрачивать больше энергіи, не допуская большей, чѣмъ усвоеніе, ея затраты, приводитъ на извѣстной ступени развитія капитализма къ необходимости установленія общественной собственности на землю и капиталъ и планомѣрной организаціи всего хозяйства съ уничтоженіемъ классоваго дѣленія и принудительной государственной власти. Соціально-организованный опытъ передовыхъ капиталистическихъ странъ показываетъ необходимость этого новаго превращенія общественной энергіи. Припомнимъ хотя бы кризисы, безработицу и существующее наряду и одновременно съ ними такъ называемое «перепроизводство», то-есть скопленіе въ складахъ и магазинахъ массы товаровъ, не находящихъ себѣ покупателей не потому, что нѣтъ нуждающихся въ этихъ товарахъ, но потому, что эти нуждающіеся въ силу соціальныхъ условій не имѣютъ возможности посредствомъ этихъ товаровъ удовлетворить свои потребности во всемъ необходимомъ. Болѣе яркаго доказательства нарушенія закона равновѣсія энергіи, задержекъ и

препятствій въ ея превращеніи нельзя себѣ и представить.

Въ цѣломъ процессъ превращенія общественной энергіи, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и процессъ превращенія энергіи природы въ общественную энергію, строенъ, закономѣренъ, необходимъ, подтверждаетъ то общее положеніе, что всякая жизнь есть превращеніе энергіи съ возможно-наибольшимъ сбереженіемъ силъ, то-есть съ соотвѣтствіемъ между усвоеніемъ энергіи и ея затратой, превращеніе одного вида энергіи въ эквивалентное количество другого ея вида. Но столь же закономѣрны и необходимы и частичныя нарушенія этого соотвѣтствія затраты и усвоенія энергіи, слѣдовательно скачки, перерывы, дисгармонія (нестройность). Отсюда происходятъ смуты, волненія, революціи, какъ въ природѣ происходятъ мутаціонныя явленія. Это понятно еще и потому, что соціально-организованный опытъ вырабатывается изъ индивидуально-организованнаго опыта, а послѣдній всегда сопряженъ съ ошибками.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что жизнь есть постоянное превращеніе энергіи, постоянное ея усвоеніе и постоянная ея затрата; гдѣ нѣтъ этого превращенія, гдѣ нѣтъ движенія, измѣненія существующаго, тамъ нѣтъ жизни, тамъ наступаетъ смерть. Такъ было, напримѣръ, съ древнимъ міромъ—греческимъ и римскимъ или, точнѣе, грекоримскимъ, который достигъ капитализма, но не достигъ такого цѣлесообразнаго при капитализмѣ

превращенія энергіи природы въ энергію общественную (машиннаго производства), при которомъ возможно было бы дальнѣйшее прогрессирующее, идущее впередъ превращеніе энергіи; жизнь остановилась, усвоеніе энергіи стало отставать отъ ея затраты (непроизводительность рабскаго труда). Но общественная жизнь, жизнь человѣчества въ цѣломъ или, что́ то же, жизнь тѣхъ обществъ, которыя не погибаютъ отъ нецѣлесообразнаго превращенія энергіи, выживаютъ до зрѣлаго возраста и полнаго развитія своихъ силъ,— эта жизнь построена на принципѣ соотвѣтствія между затратой и усвоеніемъ энергіи, между энергіей, заимствуемой у природы, и энергіей, возвращаемой природѣ.

XI.

Энергетика и этика.

Не менѣе, чѣмъ отношеніе энергетики къ соціологіи, важенъ вопросъ и объ отношеніи энергетики къ этикѣ, къ ученію о нравственности. Современная научная философія обязана освѣтить вопросъ о нравственности такимъ же яснымъ свѣтомъ, какимъ она освѣщаетъ вопросъ объ экономическомъ пониманіи исторіи.

Но прежде чѣмъ перейти къ обсужденію этической задачи и ея рѣшенію съ энергетической точки зрѣнія, необходимо ненадолго остановиться на томъ важномъ общемъ выводѣ, который только-что былъ сдѣланъ,—на выводѣ, что общественная жизнь состоитъ въ постоянномъ превращеніи энергіи, причемъ количество энергіи природы, превращаемое въ энергію общественную, все увеличивается, и вмѣстѣ съ тѣмъ соотвѣтствующее, то-есть тоже все увеличивающееся, количество общественной энергіи превращается обратно въ энергію

природы, другими словами—усвоеніе и затрата энергіи общественною жизнью соотвѣтствуютъ другъ другу. Такова въ сущности, если развить ее въ отношеніи къ соціологіи, точка зрѣнія Авенаріуса, очень важная и для этики и въ приложеніи къ этикѣ поддерживаемая вслѣдъ за Авенаріусомъ—Луначарскимъ. Но не такова точка зрѣнія Богданова, опять-таки прилагаемая имъ непосредственно къ этикѣ.

Богдановъ думаетъ, что всякій избытокъ усвоенія энергіи сравнительно съ ея затратой своимъ непосредственнымъ послѣдствіемъ имѣетъ повышеніе жизнедѣятельности. Не трудно понять, что онъ тутъ впадаетъ въ ту ошибку, въ которой напрасно уличаетъ Луначарскаго: онъ забываетъ объ эволюціонной точкѣ зрѣнія, беретъ данный фактъ усвоенія и затраты энергіи какъ нѣчто изолированное, то-есть нѣчто особое, отдѣльное, несвязанное съ цѣлымъ, забываетъ, что если и бываетъ подобная дисгармонія, то это необычное, ненормальное явленіе, что усвоеніе и затрата энергіи—постоянный процессъ, ходъ развитія, движеніе, и не что-либо устойчивое, особо-существующее въ данную только минуту, и что этотъ процессъ въ общемъ и цѣломъ возможенъ только при постоянномъ равновѣсіи затраты и усвоенія энергіи. Вотъ почему и въ этикѣ необходимо исходить изъ установленнаго въ отношеніи къ соціологіи принципа. Мы видѣли, что общественная жизнь развивается по мѣрѣ усвоенія обществомъ все бо́льшаго

количества энергіи природы и затраты тѣмъ же обществомъ все бо́льшаго количества общественной энергіи для новаго ея превращенія въ энергію природы. Развитіе общественной жизни заключается, слѣдовательно, въ увеличеніи интенсивности (напряженности) усвоенія и затраты энергіи при постоянномъ стремленіи къ сохраненію равновѣсія между усвоеніемъ и затратой. Это же можно сказать и о всякой жизни, — въ томъ числѣ и о жизни отдѣльнаго человѣка.

Человѣкъ—тоже одинъ изъ видовъ превращенія энергіи. Онъ также усваиваетъ энергію и тратитъ ее и стремится къ сохраненію равновѣсія между усвоеніемъ и затратой. Первоначально жизнь человѣка была крайне узка, крайне бѣдна содержаніемъ, онъ усваивалъ и тратилъ ничтожное количество энергіи.—Наѣсться, напиться, выспаться, удовлетворить самому элементарному половому инстинкту— вотъ и все, чего желалъ первобытный человѣкъ. Общественныя связи были неорганизованы, случайны, временны, слабы. Мораль, этика, нравственность была также неорганизована. Она цѣликомъ приспособлялась къ общественнымъ отношеніямъ и потребностямъ человѣка. Если бы первобытнаго человѣка спросили: «хорошо ли красть?» — онъ отвѣтилъ бы: «хорошо, если я украду, дурно, если у меня украдутъ». И это—отвѣтъ разумный и мудрый въ условіяхъ неорганизованнаго общества. Это мораль наивнаго, первобытнаго эгоизма, которая, впрочемъ, лишена актив-

ности, то-есть не часто примѣняется въ жизни, на практикѣ, потому что въ то время мало бываетъ сношеній и связей между людьми.

Болѣе активнымъ является эгоизмъ на той ступени развитія натуральнаго хозяйства, когда земледѣліе начинаетъ играть главную, основную роль, чувство самосохраненія, страхъ за себя, трусость и жажда пріобрѣтенія матеріальныхъ благъ—вотъ все содержаніе этого эгоизма. И отсюда вытекаетъ мораль смиренія и покорности у слабыхъ и побѣжденныхъ въ общественной борьбѣ, мораль лицемѣрія и формализма, прикрывающая предсмертными даяніями на церковь грубый произволъ и насиліе—у побѣдителей. И опять-таки мы видимъ тутъ, что хозяйство вліяетъ на мораль, организуетъ, перестраиваетъ ее, ибо такая мораль—необходимое орудіе для хозяйственнаго прогресса того времени, а хозяйство вѣдь и есть способъ усвоенія энергіи, превращенія энергіи природы въ энергію общественной жизни. И уже въ это время сообразно нѣкоторому усложненію хозяйства, усложняется и мораль: среди побѣжденныхъ возникаетъ и развивается религіозно-этическое настроеніе, ярко выражающееся въ отреченіи отъ міра, въ лучшихъ и чистѣйшихъ проявленіяхъ монашества.

Въ періодъ простого товарнаго хозяйства и особенно въ началѣ развитія капитализма,—въ періодъ первоначальнаго накопленія,—личная иниціатива (предпріимчивость), личная энергія пріобрѣтаютъ очень важное значеніе. Развивается жажда разно-

образія впечатлѣній, наслажденіе борьбой, стремленіе къ могуществу и власти—словомъ, растутъ чувства личности, индивидуалистическія чувства, которыя и примѣшиваются какъ къ старому эгоизму, такъ и къ старому религіозно-этическому настроенію. Рождается мораль смѣшанная, двойственная, соотвѣтствующая переходному характеру хозяйственной жизни: побѣдители, господа положенія имѣютъ болѣе широкіе интересы и вкусы, чѣмъ прежде, но хищническіе пріемы хозяйства поддерживаютъ и старый эгоизмъ; побѣжденные слѣдуютъ морали смиренія и покорности, но у нихъ уже закипаетъ чувство протеста, жажда свободы, что́ и проявляется въ религіозной реформаціи, въ сектантствѣ, въ религіозно-демократической философіи, наконецъ въ утопическомъ соціализмѣ. Типическіе характеры этого времени индивидуалистическіе эгоисты и этическіе индивидуалисты; въ душѣ тѣхъ и другихъ идетъ борьба между различными моральными элементами, господствуетъ внутренній разладъ.

Съ торжествомъ культурнаго капитализма на первый планъ выдвигается чисто индивидуалистическая мораль культурной буржуазіи. Разумѣется, сохраняются и индивидуалистическіе эгоисты и страдающіе отъ внутренняго разлада этическіе индивидуалисты. Но въ то же время нарождается новая мораль. Необходимо остановиться на ней съ особеннымъ вниманіемъ.

Энергетическая философія даетъ вполнѣ доста-

точное освѣщеніе новой этикѣ при помощи того же закона превращенія энергіи. Развитіе личной жизни, какъ и жизни общественной, заключается въ томъ, что увеличивается усвоеніе и затрата энергіи. Усвоеніе и затрата энергіи современнаго человѣка происходятъ самыми разнообразными путями и способами. Для повышенія жизнедѣятельности необходимо, чтобы эти пути и способы становились все болѣе многочисленными и многообразными; другими словами, необходимо, чтобы развивалась всесторонняя человѣческая личность. Именно изъ этой полноты и многогранности жизни вытекаетъ новый, органически цѣльный, лишенный внутренняго разлада этическій индивидуализмъ, который въ сущности только еще слагается, какъ слагается будущее общество въ нѣдрахъ современнаго общества. Всѣ силы и способности личности должны быть развиты до возможно большей степени, причемъ онѣ должны и прилагаться въ возможно бо̀льшей степени къ жизни. Наслажденія физическія, умственныя, нравственныя, эстетическія должны быть доступны человѣку. Полнота и всесторонность жизни—вотъ основное нравственное требованіе. Нравственный поступокъ не долженъ быть жертвой, а свободнымъ проявленіемъ воли личности; не даромъ сказано: «милости прошу, а не жертвы»—милости, то-есть именно свободнаго волеизъявленія.

И притомъ именно необходимо, чтобы затрата энергіи соотвѣтствовала ея усвоенію. Если этого

не будетъ,—результатомъ явится страданіе, несчастіе. Если окажется, что усвоеніе превосходитъ затрату, напримѣръ, человѣкъ отличается избыткомъ силъ, которыя онъ не можетъ приложить на дѣлѣ въ силу общественныхъ или какихъ-либо иныхъ условій, то у него является тягостное чувство, заставляющее его дать нецѣлесообразное приложеніе своимъ избыточнымъ силамъ: онъ пускается, напримѣръ, въ пьянство, въ развратъ, совершаетъ преступленія, страдаетъ отъ тоски. Если, наоборотъ, растрата больше усвоенія,—ему грозятъ болѣзни и смерть. Равновѣсіе усвоенія и затраты необходимыя условія счастья.

На основѣ богатаго усвоенія и столь же щедрой растраты энергіи покоятся всѣ моральныя, нравственныя требованія, между прочимъ и требованіе самопожертвованія,—пожертвованіе своей свободой и даже жизнью. Самопожертвованіе всегда, конечно, есть зло, всегда избыточная затрата энергіи сравнительно съ ея усвоеніемъ, но оно можетъ и должно быть при извѣстныхъ условіяхъ меньшимъ изъ двухъ золъ, болѣе цѣлесообразной растратой энергіи, нежели, напримѣръ, позорный поступокъ, предательство, измѣна, проявленіе душевной дряблости и слабости. Въ этомъ отношеніи совершенно правъ бельгійскій писатель Метерлинкъ, когда онъ устами героини одной изъ своихъ драмъ говоритъ: «не лучше ли плакать отъ благороднаго поступка, чѣмъ быть обязаннымъ своею радостью чему-то такому, отъ чего не вы-

ростаетъ душа?» Конечно, на этотъ вопросъ надо отвѣтить утвердительно, потому что мимолетная, мелкая и жалкая радость отъ поступка, отъ котораго не выростаетъ, а понижается энергія нашей души, ничто сравнительно съ тѣми страданіями, которыя создаются этимъ пониженіемъ энергіи. И лучше простая смерть, чѣмъ смерть съ пытками и утонченными мученіями, въ которую превращается жизнь человѣка, совершившаго поступокъ, за который онъ презираетъ самъ себя. Не на идеѣ долга основываетъ такимъ образомъ энергетическая философія необходимость самопожертвованія, а на полнотѣ жизни, на неудержимомъ стремленіи къ интенсивному усвоенію и столь же интенсивной растратѣ жизненной энергіи. Для того, чтобы достигнуть возможно большей полноты жизни при современныхъ, далекихъ еще отъ совершенства общественныхъ условіяхъ, всесторонне развитая личность должна рѣшиться въ извѣстныхъ случаяхъ на самопожертвованіе.

Послѣ всего сказаннаго, я думаю, незачѣмъ подробно разъяснять здѣсь, какъ тѣсно связана новая этика съ хозяйственными условіями, характеризующими расцвѣтъ капитализма и переходъ къ будущему обществу: полнота, разносторонность, разнообразіе жизни стали мыслимы и до извѣстной степени возможны только съ полнымъ развитіемъ капиталистическаго строя съ его грандіозной техникой, превосходными путями сообщенія, переносящими человѣка на тысячи и десятки тысячъ

верстъ, съ его гражданскимъ равенствомъ, политической свободой, наукой, искусствомъ. Эти хозяйственныя и соціальныя условія, въ которыхъ уже чувствуется дыханіе будущаго, создаютъ тотъ соціально-организованный опытъ, результатомъ котораго является между прочимъ и новая мораль.

Часто склонны смѣшивать новую мораль съ «моралью господъ», которую проповѣдуетъ Ницше. У Ницше, дѣйствительно, есть элементъ общій съ энергетической моралью: это — его «любовь къ дальнему», его индивидуализмъ, его стремленіе къ идеалу всесторонне развитой человѣческой личности. Но его «дальній», его «сверхчеловѣкъ», его «прекрасное животное» — вовсе не то, что прекрасный человѣкъ энергетической морали, такъ какъ сверхчеловѣкъ Ницше — именно прекрасное *животное*, а не человѣкъ съ пріобрѣтеніями, созданными соціально-организованнымъ опытомъ. Сверхчеловѣкъ Ницше—не всесторонне развитъ, онъ не можетъ совмѣстить любовь къ дальнему съ любовью къ ближнему и, какъ жадный хищникъ-буржуа періода первоначальнаго накопленія, провозглашаетъ: «падающаго толкни». Прекрасный, всесторонне развитой, обладающій полнотой жизни человѣкъ энергетической философіи совмѣщаетъ, болѣе того—органически соединяетъ любовь къ дальнему съ любовью къ ближнему, выводитъ вторую изъ первой, такъ какъ вѣритъ въ жизнь, знаетъ, что она изъ ближняго, падающаго выра-

батываетъ дальняго, твердо и прямо стоящаго человѣка. Вотъ почему мораль Ницше — вовсе не новая мораль и тѣмъ болѣе не мораль будущаго.

XII.

Энергетика и эстетика.

Энергетическая философія яркимъ свѣтомъ освѣщаетъ и современное, точнѣе—устанавливающееся, развивающееся въ настоящее время для будущаго понятіе красоты. Энергетика, другими словами—философски разъясняетъ эстетику, ученіе о красотѣ.

Эстетическое чувство или чувство красоты, какъ справедливо говоритъ Гюйо въ своей книгѣ «Искусство съ соціологической точки зрѣнія», «сводится къ общему возбужденію жизни во всѣхъ ея сознательныхъ видахъ (ума, чувства, воли)». Чѣмъ уже была жизнь, тѣмъ меньшимъ было это возбужденіе жизни, тѣмъ болѣе одностороннимъ оно было. Возьмемъ для примѣра литературу, именно художественную, изящную литературу. Въ то время, когда основной тонъ общественной жизни задавало дворянство, она отличалась чрезвычайно узкимъ эстетическимъ содержаніемъ. Литература того вре-

мени у всѣхъ народовъ — это такъ называемая ложноклассическая литература съ ея стремленіемъ къ «величественному», «важному», «возвышенному», къ «достоинству» и «чести» съ ея узкими связывающими свободу писателя литературными формами: требованіями опредѣленнаго размѣра для стиховъ, формы оды, то-есть торжественной пѣсни, и трагедіи, то-есть театральной пьесы потрясающаго содержанія, построенной притомъ по правиламъ «трехъ единствъ»—единства времени, единства мѣста и единства дѣйствія, то-есть необходимо было, чтобы всѣ дѣйствія трагедіи происходили въ одномъ мѣстѣ, въ теченіе одного дня и приноровлены были бы къ одному главному дѣйствію, вѣрнѣе—это одно дѣйствіе только бы и совершалось. Буржуазная литература уже гораздо разнообразнѣе: она начала съ нарушенія строгихъ формъ ложноклассицизма и перешла въ сентиментализмъ, въ чувствительное, слезливое изображеніе буржуазныхъ добродѣтелей; потомъ она стала романтической, одушевленной стремленіемъ за предѣлы видимаго, реальнаго міра въ міръ «вѣчныхъ истинъ» и вмѣстѣ проникнутой духомъ борьбы и свободы; наконецъ къ романтизму, который не исчезъ, а только преобразовался въ разныя новыя теченія, присоединился натурализмъ, стремленіе изобразить реальную жизнь такъ, какъ она есть. Бомарше, Викторъ Гюго, Эмиль Золя—вотъ типическіе буржуазные писатели указанныхъ трехъ направленій. Стоитъ посмотрѣть теперь на совре-

менную литературу, которая заключаетъ въ себѣ вѣдь только зародыши художественной литературы будущаго, и сразу бросится въ глаза необыкновенная ея разносторонность, многогранность, широта, разнообразіе, богатство содержанія и формъ. Не вдаваясь въ подробности, достаточно вспомнить, если рѣчь идетъ о французской (я причисляю къ ней и бельгійскую) литературѣ, Мопассана, этого натуралиста-импрессіониста, глубокаго изобразителя жизни посредствомъ не подробнаго ея описанія и схватыванія двухъ-трехъ наиболѣе характерныхъ чертъ, жизнерадостнаго и вмѣстѣ глубоко-серьезнаго, проповѣдующаго на каждомъ шагу добродѣтель и чистоту посредствомъ разсказовъ о развратѣ, грязи и низостяхъ, Метерлинка—истиннаго романтика, для котораго неисчерпаемымъ источникомъ вдохновенія служатъ двѣ темы,—любовь и смерть,—Анатоля Франса, импрессіониста-философа, Октава Мирбо, натуралиста и вмѣстѣ индивидуалиста съ общественной, соціальной жилкой, и такъ далѣе, и такъ далѣе.

Или возьмемъ русскую литературу: вотъ натуралистъ-проповѣдникъ, одинаково тайновидецъ и плоти и духа, изобразитель и природы, и общественной жизни и человѣка,—Левъ Толстой; вотъ нашъ натуралистъ-импрессіонистъ и вмѣстѣ типическій представитель тоски и разлада, свойственныхъ душѣ мелкаго культурнаго буржуа,—Чеховъ: это вѣдь о немъ въ сущности одинъ изъ его героевъ сказалъ, что онъ описываетъ лунную ночь

такъ: «свѣтъ луны отражался въ горлышкѣ графина, стоящаго на окнѣ», и картина готова, читатель видитъ ее всю по одной подробности; вотъ Горькій, тоже не чуждый импрессіонизма, но въ особыхъ, яркихъ тонахъ, глубоко занятый, какъ въ новой его повѣсти «Исповѣдь», психологіей новыхъ людей изъ народа, не колеблющійся и не сомнѣвающійся, а рвущійся къ свободѣ смѣло и прямо, бичующій ѣдкимъ сарказмомъ и остроумно обличающій всякаго рода проявленія мѣщанства; наконецъ, Андреевъ, съ его стилизаціей (изображеніемъ въ немногихъ общихъ чертахъ) «Жизни» буржуазнаго «Человѣка», съ его замѣчательнымъ «Проклятіемъ звѣря», въ которомъ поражаетъ своей глубиной и правдивостью изображеніе смутной непреодолимой тяги къ равнодушной, холодной и жестокой толпѣ,— тяги, заставляющей оставлять въ одиночествѣ близкаго человѣка и въ то же время не мѣшающей каждую минуту вспоминать, думать о немъ и рваться къ нему. А поэты? Мы до сихъ поръ можемъ съ полнотой восторга читать ихъ всѣхъ, начиная съ Пушкина и Лермонтова, и «Рыцарь на часъ» Некрасова попрежнему много говоритъ нашему сердцу, какъ и вся вообще его поэзія покаянія, мести и печали. И въ то же время мы читаемъ съ наслажденіемъ Брюсова, и не одного только его удивительнаго «Каменщика», а и другія стихотворенія, и чувствуемъ истиннаго поэта въ Бальмонтѣ, когда читаемъ лучшія его стихотворенія, какъ, напримѣръ, «На грани» или «Не пога-

сай» въ одномъ изъ послѣднихъ сборниковъ его, изданномъ подъ причудливымъ, по обыкновенію, заглавіемъ «Птицы въ воздухѣ».

Другой примѣръ живопись. До XIV вѣка въ Западной Европѣ въ сущности не было живописи,— было только иконописаніе, рисовались не картины, а иконы.

Картина — плодъ живого и свободнаго художественнаго творчества, икона не допускаетъ почти совсѣмъ этой свободы творчества, пишется по установленнымъ образцамъ, преданіямъ, правиламъ.

Для Христа, Богоматери, каждаго святого, каждаго событія священной исторіи установлены были особые типы (образцы), которые неизмѣнно и повторялись во всѣхъ иконахъ. Большіе глаза, темныя лица были обязательны. Фонъ иконы, то-есть пространство, окружающее фигуры святыхъ, былъ непремѣнно золотымъ. Изображенія были мертвенны и казались плоскими. Рисунокъ — неправиленъ.

Но вотъ зарождается товарное хозяйство, выдвигается богатая буржуазія, и иконописаніе въ передовыхъ странахъ того времени начинаетъ превращаться въ религіозную живопись: въ Италіи такая религіозная живопись, проникнутая оригинальнымъ творчествомъ и вмѣстѣ вдохновленная непосредственнымъ, свѣжимъ, глубокимъ религіознымъ чувствомъ, появляется въ первой половинѣ XIV вѣка у Джотто и достигаетъ величайшаго раз-

витія въ концѣ XV и началѣ XVI вѣка у Ботичелли; въ Нидерландахъ она появляется во второй половинѣ XIV вѣка у ванъ-Эйка. Далѣе въ XVI и XVII вѣкахъ мы наблюдаемъ еще большее художественное богатство и разнообразіе въ изящной идеализаціи Рафаэля и Корреджіо, въ яркой выразительности Тиціана и Рубенса, въ глубокомъ и естественномъ изображеніи душевныхъ движеній у Леонардо-да-Винчи и Рембрандта, въ натурализмѣ Караваджо въ Италіи и такъ называемыхъ «малыхъ фламандцевъ» въ Нидерландахъ.

XVIII вѣкъ приноситъ расцвѣтъ французской живописи, которая имѣла блестящихъ представителей, впрочемъ, еще въ XVII вѣкѣ въ лицѣ Пуссена, Клода Лоррена и Лебрена. Отъ ихъ «классической» школы, проникнутой любезнымъ сердцу правящаго дворянства «достоинствомъ», «величіемъ», произошелъ живописецъ-якобинецъ Давидъ. Въ то же время появляются изящно-чувственная живопись Ватто и сентиментально-буржуазное искусство Грёза и Шардена.

Уже тутъ много разнообразія и художественнаго богатства. Но все это блѣднѣетъ передъ тѣмъ, что̀ дало развитіе капитализма въ XIX вѣкѣ. Этого не скажешь коротко, не отказавшись отъ полноты. Но и неполныхъ замѣчаній достаточно, чтобы показать, какъ широко развернулись эстетическіе вкусы общества. Если взять только Францію, то здѣсь мы видимъ романтическое искусство Делакруа, живопись Милле, имѣющую въ виду не только

естественность, но яркую выразительность картины, стоящій въ связи съ нею и основанный на тѣхъ же началахъ, импрессіонизмъ Манэ и его послѣдователей, натурализмъ Курбэ, символизмъ Пювисъ-де-Шаванна, живопись Мейссонье, близкую по духу «малымъ фламандцамъ», продолженіе старой изящно чувственной живописи въ новыхъ формахъ у Бонна, Каролюса Дюрана и другихъ.

И это только во Франціи, а вѣдь въ то же время въ Италіи былъ Сегантини, въ Англіи такъ называемые англійскіе прерафаэлиты, въ Германіи Менцель и Бёклинъ, Штукъ и Клингеръ, въ Россіи вслѣдъ за классицизмомъ Брюллова, сентиментализмомъ Венеціанова, натурализмомъ Федотова и Перова живопись Крамского, Рѣпина, Ге, Айвазовскаго, Шишкина, Куинджи, Полѣнова, Сурикова, Васнецова, Нестерова, Малявина, Врубеля, Левитана и многихъ другихъ во всемъ многообразіи ихъ стремленій, вкусовъ, интересовъ и направленій.

Искусство будущаго откроетъ намъ невѣдомые еще оттѣнки и переливы, чудныя художественныя красоты и богатства. Менѣе всего оно будетъ одностороннимъ и рутиннымъ и въ несравненно большей, чѣмъ теперь, степени будетъ содѣйствовать «общему возбужденію жизни во всѣхъ ея сознательныхъ видахъ». Уже теперь можно подмѣтить нѣкоторые особые способы, какимъ оно будетъ достигать этого результата.

Сюда относится между прочимъ синтезъ, сліяніе нѣсколькихъ искусствъ, нѣсколькихъ видовъ

художественнаго творчества воедино, не механическая часто смѣсь музыки, словъ и танцевъ въ современной оперѣ, а именно синтезъ, органическое соединеніе. Зародыши этого видны, напримѣръ, въ мелодекламаціи, въ нѣкоторыхъ романсахъ и пѣсняхъ, въ танцахъ Дунканъ и въ исполненіи пѣвцовъ-артистовъ въ родѣ Шаляпина или Маріи Гай.

XIII.

Энергетика и безсмертіе.

Энергетика пророчитъ намъ не меньшія чудеса науки, чѣмъ чудеса искусства: она обѣщаетъ личное безсмертіе.

Старая, традиціонная, унаслѣдованная по преданію отъ отцовъ религія едва ли не тѣмъ больше всего и привлекала къ себѣ, что сулила загробное безсмертіе души и именно *личное* безсмертіе.

Стоитъ вспомнить слова Грановскаго Герцену: «я никогда не приму вашей сухой, холодной мысли единства тѣла и духа, съ ней исчезаетъ безсмертіе души», стоитъ вспомнить толстовскую «Смерть Ивана Ильича», «Клару Миличъ» Тургенева, мученія главнаго героя романа Золя «Радости жизни»— и легко будетъ понять, что страхъ смерти—одно изъ основныхъ побужденій, заставляющихъ тѣшиться изжитыми, казалось бы, иллюзіями, самообманомъ.

Это не удивительно: вѣдь *личное* безсмертіе могла обѣщать только религія и религіозная фило-

софія. Для идеалистической и матеріалистической философіи оно было невозможно, немыслимо и подмѣнялось разными плохими суррогатами. Личное безсмертіе несовмѣстимо не только съ пантеизмомъ Спинозы, монадологіей Лейбница, міровымъ разумомъ Гегеля и абсолютной пустотой кантовской вещи въ себѣ, но даже съ мистицизмомъ Шеллинга. И потому сліяніе съ вѣчной субстанціей, какъ бы она ни называлась, была ли она духомъ или матеріей, мало утѣшало въ утратѣ личнаго безсмертія. Не утѣшительно и безсмертіе въ дѣтяхъ, которыя, какъ насъ увѣряютъ, являются продолженіемъ нашего существованія и даже существа. Продолженіе-то, конечно, продолженіе, но вѣдь наше личное сознаніе не переживаетъ насъ, вѣдь, сознавать себя въ дѣтяхъ послѣ своей смерти нельзя, а этимъ все сказано: безсмертія нѣтъ.

Поэтовъ, художниковъ, артистовъ, великановъ мысли, героевъ практической жизни именуютъ лестнымъ названіемъ безсмертныхъ, но вѣдь это опять не личное безсмертіе, а безсмертіе результатовъ ихъ творческой работы или безсмертіе въ памяти потомковъ. Все—жалкіе и смѣшные суррогаты настоящаго безсмертія, которое можетъ и должно быть только личнымъ или совсѣмъ не быть.

Представимъ же теперь себѣ, что открыто и приручено человѣкомъ первичное вещество, электрическая энергія. Это вѣдь несомнѣнно будетъ сдѣлано. Это—вопросъ времени, не болѣе. Что же

тогда? Далеки ли будутъ тогда люди отъ опредѣленія каждаго организма математической формулой, выражающей сочетаніе въ немъ электроновъ? Будутъ опредѣлены и точно выражены математически типы физіологическихъ организацій, къ которымъ будутъ сведены всѣ индивидуальные организмы. Что значить будутъ тогда болѣзни? Какъ легко будетъ лѣчить ихъ медицинѣ будущаго, для которой не будетъ ничего загадочнаго ни въ ихъ причинахъ, ни въ ихъ ходѣ и характерѣ, ни въ средствахъ исцѣленія! Конечно, эта медицина будущаго будетъ достаточно могущественна, чтобы предупреждать болѣзни. Мало того: она будетъ въ состояніи продлить жизнь чуть не до безконечности, мыслимо даже осуществленіе мечты о вѣчной юности.

Но этого мало: мы, мертвые, имѣемъ надежду проснуться. Когда будутъ точно опредѣлены типы физіологическихъ организацій, къ которымъ будутъ сведены всѣ индивидуальные организмы, тогда достаточно будетъ портрета, фотографической карточки, простого описанія личности, даже только двухъ-трехъ ея физіологическихъ признаковъ, чертъ, особенностей для того, чтобы по этимъ обломкамъ и отрывкамъ составить формулу строенія того или другого человѣка. Тутъ придетъ на помощь и психологія, научно поставленная и разработанная на основѣ опыта и въ связи съ физіологіей. Психологія уже и теперь всю духовную жизнь энергетически сводитъ къ законамъ ассоціаціи: еще со

временъ Локка и Юма ассоціаціей идей объясняется жизнь умственная, дѣятельность ума; новѣйшіе психологи примѣнили то же начало къ области чувствъ, эмоцій; новѣйшая психологія сводитъ къ ассоціаціи и явленія воли (объ этомъ въ русской литературѣ есть интересная, хотя недостаточно популярно написанная статья г. Колоколова «Что такое воля? въ «Русскомъ Богатствѣ» за 1905 годъ). Это — уже большіе успѣхи. Создается почва для ученія о психологическихъ типахъ или характерахъ въ ихъ соотвѣтствіи и соотношеніяхъ съ физіологическими типами. Открывается широкое поле для плодотворнѣйшей и интереснѣйшей научной работы. Пройдетъ много вѣковъ, конечно, прежде чѣмъ она будетъ закончена, но зато какъ удивительны будутъ ея результаты! По отрывку поэмы, романа, стихотворенія, ученой работы, политической рѣчи, частнаго письма, по обломку статуи, по картинѣ, романсу, оперѣ и такъ далѣе, и такъ далѣе можно будетъ возстановить цѣлый духовный обликъ человѣка, ихъ создавшаго, а слѣдовательно и его физіологическій обликъ, такъ какъ законы соотношенія того и другого будутъ установлены. И тогда въ химической лабораторіи воскреснетъ тотъ, кто жилъ много вѣковъ тому назадъ. Конечно, онъ воскреситъ и тѣхъ, кого онъ зналъ и любилъ. Задача безсмертія будетъ разрѣшена окончательно. Надо только быть достойнымъ будущаго воскресенія.

XIV.

Заключеніе.

Остается подвести итоги, напомнить еще разъ общіе выводы, къ какимъ привело предшествующее изложеніе.

Первое положеніе современной научной теоріи познанія заключается въ томъ, что единственнымъ источникомъ познанія является научно-(соціально-) организованный опытъ.

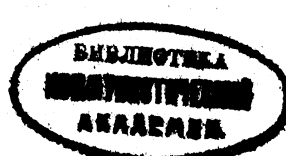
Онъ служитъ основаніемъ для второго положенія, гласящаго слѣдующее: непосредственно дано нашему сознанію только оно само, его содержаніе, но между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ нѣтъ пропасти, напротивъ—существуетъ единство, такъ какъ, во-первыхъ, и субъектъ и объектъ служатъ проявленіемъ единой энергіи, и, во-вторыхъ, внѣшнія выраженія нашихъ чувствъ составляютъ естественное продолженіе этихъ самыхъ чувствъ.

Энергія, къ которой сводится вся міровая жизнь

во всѣхъ ея проявленіяхъ, есть нѣчто конкретное: при свѣтѣ современнаго естествознанія она есть не что иное, какъ электричество. Таково третье положеніе.

Четвертый выводъ гласитъ, что энергетика философски объясняетъ не только жизнь природы, но и жизнь общества: ею философски освѣщается экономическое пониманіе исторіи, необходимость и неизбѣжность будущей планомѣрной организаціи внѣклассоваго общества на основѣ общественной собственности на средства производства, этика и эстетика, наконецъ, полнота и широта будущаго развитія науки, обѣщающаго всемогущество и безсмертіе.

Таковы основныя положенія философіи, изгоняющей все мистическое и метафизическое изъ современнаго мышленія, удовлетворяющей всѣ высшіе запросы человѣка и прочно основывающейся на научномъ знаніи.


БИБЛІОТЕКА
АКАДЕМІЯ