Труды Психологической Семинаріи при Университетѣ Св. Владиміра.

Томъ II-й. Вып. 5-й.

ФИЛОСОФСКІЯ ИЗСЛѢДОВАНІЯ,

ОБОЗРѢНІЯ И ПРОЧ.,

издаваемыя подъ редакціей

Проф. Г. Челпанова

СОДЕРЖАНІЕ:

Блонскій П. П. Проблема реальности у Беркли.

КІЕВЪ.

Типографія Императорскаго Университета Св. Владиміра Акціон. О-ва печ. и издат. дѣла Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Меринговская № 6.

1908.

ПРОВ. 1957
Пр.
Библиотека ООН
Женевский Центр ООН
559
38

Печат. по опредѣленію Совѣта Императорскаго Университета Св. Владиміра.
(Оттискъ изъ Университетскихъ Извѣстій за 1907 годъ).

132

Глава I-ая.

Проблема реальности въ новой философіи до Беркли.

§ 1. Проблема реальности у гуманистовъ. Новые вѣка открываются эпохой Возрожденія, и эта великая въ исторіи человѣчества эпоха лучше всего можетъ быть охарактеризована какъ освобожденіе мысли отъ догматической традиціонности среднихъ вѣковъ и возникновеніе критическаго научнаго духа. Наука сбросила съ себя узы схоластики и вмѣсто того, чтобы занимать служебное мѣсто по отношенію къ богословію, становилась самостоятельной и свѣтской; вмѣстѣ съ тѣмъ личность и ея права получали теперь большее значеніе.

Мы можемъ въ эпохѣ Возрожденія различать два періода: сначала, почуявъ свое родство по духу и стремленіямъ съ древнимъ міромъ, люди новаго времени принялись за ревностное изученіе античныхъ писателей, и этотъ періодъ называется періодомъ гуманизма. Затѣмъ, окрѣпнувъ въ этомъ сближеніи съ греческой философіей, человѣчество обратилось къ самостоятельному изученію природы, и второй періодъ эпохи Возрожденія можетъ быть названъ естественно-научнымъ. Гуманистическій ренессансъ противопоставилъ средневѣковымъ переработкамъ и искаженіямъ греческой метафизики подлинныя философскія системы древнихъ мыслителей и въ нихъ, въ этихъ системахъ искалъ средство для теоретическаго изслѣдованія дѣйствительности. Классическая латынь вытѣсняетъ собою церковную, въ университетахъ вводится преподаваніе греческаго языка и литературы, и греческіе и римскіе авторы читаются

и комментируются съ профессорской кафедры. Многіе неутомимые поклонники античной культуры проводятъ свою жизнь въ поискахъ того или другого подлинника, роясь въ пыльныхъ монастырскихъ архивахъ, переѣзжая изъ одной страны въ другую. И изъ подъ суровыхъ благочестивыхъ словъ католическаго акафиста выплывали на какомъ нибудь старинномъ спискѣ полныя жизни и блеска строки греческаго писателя. Ученіе Платона или, вѣрнѣе, неоплатониковъ, философія Аристотеля въ самыхъ разнообразныхъ толкованіяхъ, пифагорейство, демокритовско-эпикурейское міросозерцаніе, скептицизмъ и эклектизмъ, системы стоиковъ—все это ожило снова. Но не слѣдуетъ думать, что все то, что выработала человѣческая мысль въ средніе вѣка, пошло на смарку.

Схоластическая философія не умерла, уже въ 16-мъ и 17-мъ столѣтіяхъ она вновь привлекаетъ къ себѣ до извѣстной степени, и даже въ 19-мъ вѣкѣ ею прилежно занимаются католическіе мыслители. Въ эпоху Возрожденія произошелъ лишь, подъ вліяніемъ реакціи, упадокъ ея, но не полный разрывъ съ нею. Обновленная мысль человѣчества обратилась къ изученію дѣйствительности. Что такое міръ, въ чемъ состоитъ сущность окружающихъ насъ вещей, что существуетъ на самомъ дѣлѣ, каково отношеніе между мышленіемъ и бытіемъ—эта великая проблема философіи, проблема реальности не могла не встать передъ философами новаго времени, настойчиво требуя разрѣшенія.

Философія эпохи Возрожденія испытывала огромное вліяніе греческой философіи, въ которой мы можемъ найти уже нѣкоторые элементы критицизма. Изъ этой философіи, главнымъ образомъ, изъ системъ скептиковъ, эпикурейцовъ и платониковъ представители гуманизма—Монтень, Санхецъ, Низолій, Вивесъ, Кампанелла и др.—вынесли ученіе объ обманчивости показаній нашихъ чувствъ и объ интеллектуальности чувственно-воспринимаемыхъ качествъ, утверждающее, что цвѣта, запахи, звуки, и пр. ощущенія суть не свойства вещей, но лишь знаки ихъ.

Эти выводы не находились въ противорѣчіи съ выводами средневѣковой философіи, главнымъ образомъ, Ѳомы Аквинскаго, Дунса Скота и великаго философа второго періода средневѣковья Вильгельма Оккама. Представленіе (conceptus), учили они, есть лишь состояніе души и является только знакомъ для внѣшней дѣйствительности, которая представляетъ собою нѣчто совершенно иное,

чѣмъ содержаніе сознанія. Міръ сознанія не есть тѣлесный міръ, и вещи кореннымъ образомъ отличаются отъ нашихъ идей. Эта теорія, занимающая одно изъ важныхъ мѣстъ въ исторіи философіи, стала извѣстной впослѣдствіи подъ именемъ теоріи воспроизводящаго знанія (Гамильтонъ) или теоріи двоякаго существованія вещей (Юмъ).

Идеи суть лишь знаки. Что же соотвѣтствуетъ этимъ знакамъ въ дѣйствительности? Галилей (1564-1641), поклонникъ и ученикъ Демокрита, ставившій послѣдняго выше Аристотеля, даетъ слѣдующій отвѣтъ: всѣ чувственныя качества субъективны; въ природѣ же имъ соотвѣтствуютъ количественныя различія величины, фигуры, числа и движенія находящихся внѣ насъ тѣлъ и остающихся даже тогда, когда нѣтъ воспринимающихъ ихъ органовъ чувствъ. Вообще говоря, у философовъ эпохи Возрожденія наблюдается довольно сильное приближеніе къ гносеологическому идеализму, въ особенности у тѣхъ изъ нихъ, которые подъ вліяніемъ терминизма и номинализма склонялись къ эмпиризму и сенсуализму. Возьмемъ, напримѣръ, ученіе Кампанеллы (1568-1639): по его мнѣнію, все наше знаніе, даже воспоминаніе, сужденіе и умозаключеніе есть чувственное знаніе (sensus); чувственное же воспріятіе (sentire)—состояніе воспринимающаго, и воспринимаемъ мы не самыя вещи, но состоянія, вызываемыя ими въ насъ. Человѣкъ, собственно говоря, познаетъ самого себя, все же остальное онъ познаетъ черезъ себя. Такимъ образомъ, внутренній опытъ получалъ преобладающее, даже исключительное значеніе по сравненію съ внѣшнимъ. И въ то время какъ знаніе внѣшняго міра становится все болѣе и болѣе проблематическимъ, знаніе о самомъ себѣ, о своемъ „я“ считается знаніемъ непосредственно-достовѣрнымъ. Какъ представители гуманизма (Кампанелла, Шарронъ и др.), такъ и представители позднѣйшей философіи исходили изъ факта существованія личнаго сознанія какъ изъ несомнѣннаго, и въ этомъ смыслѣ ихъ можно назвать послѣдователями Августина, который все наше знаніе поставилъ подъ знакъ вопроса, усомнился рѣшительно во всемъ, но, исходя изъ факта внутренняго существованія впечатлѣнія, какъ такового, выставляетъ основнымъ принципомъ реальность сознательнаго существа. [1]).

---

[1]) „Si quis dubitat, vivit si dubitat, unde dubitet meminet.... si dubitat, dubitare se intelligit“. De trinitate. L. X.

И новая философія, отличающаяся самоуглубленіемъ духа, подобно древней философіи, и исходящая изъ дуализма источниковъ познанія, съ первыхъ же шаговъ своихъ пришла къ гордой увѣренности субстанціальной самостоятельности сознанія, съ одной стороны, и къ сомнѣнію и колебанію по отношенію къ знанію внѣшняго міра, съ другой.

§ 2. Фр. Бэконъ и его ученіе о реальности. Т. Гоббсъ. Какъ было уже сказано, гуманистическій ренессансъ смѣнился естественно-научнымъ періодомъ. Наука освободилась отъ авторитета и стала самостоятельной. Найдя въ усвоеніи результатовъ греческой философіи могучее средство для себя, она обратилась къ пересмотру и новой постановкѣ самыхъ жгучихъ, самыхъ основныхъ вопросовъ человѣчества. И двѣ возможности предстали передъ новой философіей, послѣ того какъ она отреклась отъ душной, мертвящей схоластики: либо съ очищеннымъ путемъ сомнѣнія отъ всякихъ предразсудковъ умомъ начать познаніе окружающей насъ природы —и это былъ путь эмпиризма, либо умъ нашъ долженъ обратиться къ себѣ самому, и изъ нѣдръ чистаго разума должны мы черпать наше знаніе—такъ утверждали раціоналисты.

Францискъ Бэконъ лордъ Веруламскій (1561-1626) является яркимъ выразителемъ и пророкомъ эмпиризма, и хотя пережитки средневѣковья еще сильно вліяютъ на него, но новыя настроенія его воодушевляютъ, и голосъ новой истины звучитъ въ сочиненіяхъ Бэкона.

Цѣль человѣка—господство надъ природой, средство для этого —знаніе.[1]). Но старое знаніе оказалось негоднымъ, и въ истинности его мы должны усумниться. Мы должны очистить науку отъ тѣхъ произвольныхъ предвзятыхъ образовъ, съ которыми подступали къ природѣ при изученіи, отъ затемняющихъ познаніе идоловъ (εἴδωλα), въ числѣ которыхъ фигурируютъ ученія о всеобщихъ абстрактныхъ понятіяхъ и конечныхъ цѣляхъ. Бэконъ рѣшительный приверженецъ номинализма. Отрѣшившись отъ стараго, ложнаго знанія при помощи сомнѣнія, будемъ искать новаго орудія для пріобрѣтенія новаго знанія. Съ очищеннымъ умомъ и съ новымъ орудіемъ—индукціей

[1]) „Scientia et potentia humana in idem coincidunt". Nov. org. L. I, aph. 3. „Hominis autem imperium sola scientia constare: tantum enim potest quantum scit". Cog. et visa p. 592.

—обратимся къ познанію природы, обратимся къ воспріятіямъ, провѣряемымъ экспериментомъ и критически свѣряемымъ, и будемъ стремиться къ *чистому опыту*, свободному отъ всякихъ антиципацій. „Только та истинная философія, которая вѣрнѣе всего передаетъ голосъ самого міра и написана какъ бы подъ диктовку міра, не прибавляетъ чего-нибудь собственнаго, но только повторяетъ и отражаетъ." Лишь при соблюденіи этихъ условій возможно будетъ познаніе природы и истолковываніе ея, возможно будетъ господство надъ нею.

Вопросомъ о достовѣрности нашего познанія вообще и объ изслѣдованіи нашей познавательной способности Бэконъ не задается, онъ усумнился лишь въ цѣнности средневѣкового знанія и показалъ, что опытъ единственно вѣрный путь къ истинѣ, но о гносеологическомъ обоснованіи опыта онъ и не думалъ, эта мысль не приходила ему въ голову, и хотя онъ говорилъ объ идолахъ т. е. о ложныхъ способахъ представленія, объ антиципаціяхъ или предвзятыхъ мнѣніяхъ, объ обманчивости нашихъ чувствъ, но выйти изъ затрудненія онъ расчитываетъ при помощи экспериментовъ и провѣрки чувствъ чувствами же. Хотя бы до нѣкоторой степени ясной постановки проблемы объ отношеніи мышленія къ бытію у него мы нигдѣ не найдемъ, но болѣе или менѣе отдаленный намекъ можно усмотрѣть въ его ученіи объ idola tribus. Подъ этими idola tribus онъ подразумѣваетъ такіе ошибочные способы познаванія, которые свойственны не отдѣльному индивидууму, но лежатъ въ природѣ всего человѣчества и присущи всякому познающему субъекту. Сюда относятся, напримѣръ, антропоморфизмы въ родѣ ученія о causae finales или же склонность разсудка къ абстракціямъ. Каждый серьезный изслѣдователь долженъ старательно избѣгать абстракцій. Заклятымъ врагомъ абстракцій является и Томасъ Гоббсъ (1588—1679), другъ Бэкона и послѣдователь Галилея. Обыкновенно его считаютъ матеріалистомъ, ибо онъ училъ, что все, что существуетъ въ дѣйствительности само по себѣ, есть тѣло, тѣлесны даже духи, и все сводится на движеніе матеріальныхъ частицъ, но съ гораздо бо́льшимъ правомъ мы можемъ назвать его феноменалистомъ. Его гносеологическіе взгляды могутъ быть формулированы такъ: наши представленія возникаютъ изъ чувственныхъ воспріятій; идеи, феномены (phaenomena) находятся только въ ощущающихъ существахъ, и представленія совершенно отличны отъ внѣшнихъ вещей. Понятія тѣла и субстанціи Гоббсъ отожде-

ствляетъ, понимая подъ тѣломъ все то, что, независимо отъ нашего мышленія, наполняетъ часть пространства. Но мы должны различать тѣла и ихъ акциденціи, которыя, по опредѣленію Гоббса, не являются чѣмъ то объективнымъ, но лишь способомъ нашего познаванія тѣла. Къ этимъ акциденціямъ онъ причисляетъ даже непроницаемость и протяженіе, а въ своемъ сочиненіи „de corpore" также и движеніе, такъ что только непослѣдовательность спасаетъ его отъ того, чтобы признать за истинную реальность лишь простое отвлеченное понятіе тѣла или субстанціи.

Матерія есть тѣло, понимаемое вообще т. е. понятіе ея—абстрактное всеобщее понятіе, которое вовсе не слѣдуетъ смѣшивать съ понятіемъ тѣла какъ чего то постояннаго и неизвѣстнаго. Пространство, какъ phantasma rei existentis, и время, какъ phantasma motus, суть формы представленія, и такъ какъ мы сами можемъ построить ихъ, то математика есть единственно раціональная наука.

Мышленіе есть соединеніе законовъ, отчасти непроизвольныхъ, содержащихся въ воспріятіяхъ, отчасти произвольныхъ, содержащихся въ словахъ, посредствомъ которыхъ создаются общія понятія и сужденія. Никоимъ образомъ нельзя смѣшивать идей со словами, которыя лишь условные знаки для многихъ сходныхъ вещей. Всеобщность принадлежитъ лишь словамъ и носитъ характеръ искусственности, въ дѣйствительности же существуютъ лишь единичныя конкретныя вещи.

Въ общемъ, Гоббсъ ясно проблемы реальности не ставилъ; реальность была для него нѣчто само собою разумѣющееся; проблему отношенія мышленія къ бытію онъ затрагивалъ лишь постольку, поскольку нужно было показать ему различіе между вещами и нашими идеями [1]).

§ 3. **Ученіе Декарта о реальности**. Честь отчетливой и сознательной постановки проблемы реальности принадлежитъ Ренэ Декарту (1596—1650), отцу новаго раціонализма. Подобно Бэкону, онъ признаетъ необходимымъ подвергнуть сомнѣнію все наше знаніе, ибо оно полно ошибокъ, и сомнѣніе это, какъ и у Бэкона, есть не безнадежный скептицизмъ, но, наоборотъ, средство достичь

[1]) Ср. Grimm, zur Geschichte des Erkenntnissproblems, ss. 100—128, 157—169.

достовѣрнаго, непоколебимаго отправнаго пункта, но вмѣсто принципа чистаго опыта Декартъ провозглашаетъ принципъ чистаго разума, и путь его не номинализмъ и индукція, но абстракція и дедукція.

Декартъ ищетъ безспорныхъ аксіомъ, чтобы изъ нихъ вывести всю свою систему. Но что же можетъ быть принято за такія аксіомы, что можетъ считаться всѣми общепризнаннымъ, относительно чего мы не должны, не можемъ сомнѣваться? Я могу усомниться во всемъ, и въ томъ, что внушено мнѣ средой и традиціей, и въ томъ, что даютъ мнѣ мои ощущенія; я могу усомниться въ пространствѣ и времени, въ существованіи вещей внѣ меня и даже въ существованіи своего собственнаго тѣла. Обо всемъ этомъ я узнаю черезъ чувства, а чувства обманываютъ. Нельзя провести строгую грань между сномъ и бдѣніемъ: возможно, что все, что я вижу и испытываю, есть только сонъ; возможно, что какой-нибудь лживый, но могущественный духъ тѣшится и обманываетъ людей[1]).

Итакъ, все подверглось сомнѣнію. Гдѣ же непосредственно-очевидныя, всѣми признаваемыя аксіомы?

Декартъ находитъ такую аксіому въ существованіи личнаго сознанія. Я во всемъ могу усомниться, но лишь одно очевидно, именно, что я сомнѣваюсь; я могу признать несуществующимъ весь внѣшній міръ, но самъ я, я сомнѣвающійся, несомнѣнно существую. Какъ скоро я сомнѣваюсь, вообще, испытываю извѣстное состояніе сознанія, я существую: cogito ergo sum, je pense donc je suis[2]).

Эта аксіома, эта непосредственно достовѣрная истина является основаніемъ для дальнѣйшихъ выводовъ.

Итакъ, реальность моего сознанія не подлежитъ никакому сомнѣнію, а такъ какъ „то я, которое сознаетъ, есть имматеріальная субстанція“, то, слѣдовательно, непосредственно очевидна реальность имматеріальной субстанціи.

Перейдемъ теперь къ дальнѣйшему разсмотрѣнію ученія Декарта о реальности. Исходя изъ основной истины, что „verum esse omne quod clare et distincte percipio“—„истинно все то, что я

---

[1]) Oeuvres de Descartes éd. par Simon. Meditat. I, p. 65–70.

[2]) „Cogitatio“ у Декарта скорѣе всего соотвѣтствуютъ нашему термину „сознаніе“ (Princ. I, IX. Ration. geom. definitio 1; Resp. tertiae adobject. 2; de passionibus animae I, XIX) „Res cogitans“ по его словамъ, есть „res intelligens, dubitans, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans, sentiens“.

воспринимаю ясно и раздѣльно", Декартъ на основаніи этого положенія устанавливаетъ, что „ex nihilo nil fit"—изъ ничего ничто не происходитъ", откуда слѣдуетъ, что въ причинѣ должно быть не менѣе совершенства, чѣмъ въ слѣдствіи.

Въ человѣческой душѣ находится представленіе о безконечно совершенномъ существѣ. Ограниченный человѣкъ, въ силу вышеприведеннаго положенія, не можетъ быть причиною этого представленія, такъ какъ въ послѣднемъ заключается больше реальности, чѣмъ въ человѣкѣ; оно должно имѣть причиною свою само безконечное существо [1]).

Но если это существо, если Богъ есть, то разъ онъ совершенъ, разъ онъ правдивъ, онъ не станетъ насъ обманывать, и вотъ при помощи veracitas Dei (правдивости Бога) устанавливается критерій достовѣрности; Богъ—его реальная основа [2]).

Намъ присуща твердая увѣренность въ существованіи тѣла внѣ насъ, и эта увѣренность не случайна, но вытекаетъ изъ самой нашей природы [3]). Природа же наша создана Богомъ, Богъ далъ намъ и эту увѣренность въ реальности внѣшняго міра. Не можетъ быть, чтобы правдивый Богъ насъ обманывалъ, вселивъ эту ложную увѣренность, создавъ насъ для постояннаго заблужденія [4]) Отсюда слѣдуетъ, что наши идеи о вещахъ имѣютъ своей причиной дѣйствительныя вещи, *что внѣшній міръ реаленъ.*

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію ученія Декарта о субстанціи. Подъ субстанціей онъ подразумѣваетъ то, что не нуждается для своего существованія въ другой вещи [5]), и только одну такую субстанцію можно признать — Бога; всѣ же прочія существуютъ благодаря божественному содѣйствію, почему слово „субстанція" нельзя прилагать въ одинаковомъ значеніи и къ Богу и къ его созданіямъ. Однако, мы называемъ такъ и тѣлесную субстанцію и умъ или мыслящую сотворенную субстанцію, такъ какъ онѣ для своего существованія нуждаются *только* въ Богѣ. Каждая субстанція имѣетъ основное свойство (аттрибуты субстанціи), къ

---

[1]) Descartes: Medit. III.
[2]) Descartes: Medit. IV.
[3]) Descartes: Medit. III.
[4]) Descartes: Medit. VI.
[5]) „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum", Princ. Philos. pars I, 51.

которому относятся всѣ прочія свойства (модификаціи основного аттрибута).

Субстанцію мы непосредственно не воспринимаемъ, но, воспринимая аттрибутъ, заключаемъ къ ней, какъ къ чему то лежащему въ основѣ, къ чему долженъ быть отнесенъ аттрибутъ. Вообще, образованіе абстрактнаго понятія субстанціи безъ ея качествъ затруднительно [1]).

Истиной мы должны считать не то, что говорятъ о тѣлахъ обманчивыя чувственныя ощущенія, но то, что говоритъ разумъ. Ощущенія даютъ намъ знанія отличной отъ духа протяженной матеріи съ ея разнообразными формами и находящимися въ движеніи частицами. Эти ощущенія вселяютъ предразсудокъ, будто они воспринимаютъ истинную реальность, тогда какъ въ дѣйствительности они вовсе не выражаютъ природы матеріи, ибо ихъ измѣненія не измѣняютъ ея. Мы можемъ абстрагировать ихъ, и тѣло при этомъ не уничтожится, лишь съ отнятіемъ пространственной величины исчезаетъ тѣло. Итакъ, посредствомъ разума мы приходимъ къ заключенію, что сущность тѣла есть протяженность (corpus—extensio sive spatium). Всѣ свойства тѣла—модификаціи протяженности, всѣ свойства духа—модификаціи мышленія. Послѣдняя причина движенія—Богъ, матерія же лишена силы и совершенно неспособна производить движенія. Вторичными же причинами движенія являются законы движенія, напр. законъ инерціи.

Протяженныя и мыслящія субстанціи разнородны и, какъ таковыя, не могутъ дѣйствовать другъ на друга [2]). Но тогда встаетъ вопросъ, какимъ образомъ духъ достигаетъ познанія внѣшняго міра, разъ это двѣ совершенно отличныя и независимыя другъ отъ друга субстанціи. Никакой связи между ними не можетъ возникнуть, связь можетъ быть установлена лишь Богомъ. Богъ такъ установилъ, что опредѣленныя движенія тѣла вызываютъ въ душѣ извѣстныя чувственныя идеи [3]). Эти идеи, разумѣется, не имѣютъ ничего общаго съ движеніями тѣла и происходятъ изъ вложен-

---

[1]) „Nonnula enim difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt.“ ibidem p. I, 63.

[2]) „Actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem, et cogitatio toto genere differt ab extensione“. Object et Resp. III, 3.

[3]) Descartes: De meth. V; Medit. VI; Princ. IV.

ныхъ Богомъ въ нашу душу опредѣленныхъ потенцій или способностей. Такимъ образомъ, и чувственныя идеи относятся, въ извѣстномъ смыслѣ, къ врожденнымъ идеямъ [1]). Мозговыя движенія побуждаютъ разумъ вызывать чувственныя идеи, которыя сначала просты и неопредѣлимы. Съ развитіемъ души онѣ усложняются [2]) и, далѣе, превращаются въ идеи внѣшнихъ тѣлъ. Затѣмъ, когда мы замѣтили, что эти тѣла производятъ на насъ извѣстныя дѣйствія, наша воля заставляетъ насъ считать видимыя нами тѣла *вещами существующими независимо отъ насъ и воздѣйствующими на насъ* [3]).

Такимъ образомъ, Декартъ началъ свои философскія изслѣдованія радикальнымъ сомнѣніемъ, но тутъ же вынужденъ былъ признать непосредственную достовѣрность существованія личнаго сознанія. Далѣе, доказавъ существованіе Бога, онъ, исходя изъ двухъ предпосылокъ: положенія о правдивости Бога и заключенія отъ ощущеній къ внѣшнимъ предметамъ какъ къ ихъ причинамъ, пришелъ къ признанію реальности внѣшняго міра. Внѣшнему міру, по ученію Декарта, непосредственная достовѣрность приписана быть не можетъ: *вѣра* въ существованіе его была разрушена. Но Декартъ, всетаки, закончилъ свои разсужденія о реальности внѣшняго міра утвердительнымъ отвѣтомъ и пришелъ онъ къ этому отвѣту единственно возможнымъ, по его мнѣнію, путемъ—логическимъ, съ помощью цѣлой цѣпи доказательствъ.

§ 4. Проблема реальности у раціоналистовъ послѣ Декарта. Два пункта въ философской системѣ Декарта требовали исправленія и уясненія: это были ученія о взаимоотношеніи конечныхъ субстанцій и объ отношеніи ихъ къ Божественной. Декартъ при разрѣшеніи этихъ проблемъ запутался въ противорѣчіяхъ. Утверждая полную разнородность мыслящей и протяженной субстанціи, онъ мѣстами говоритъ о взаимодѣйствіи ихъ какъ объ эмпирическомъ фактѣ; въ другихъ мѣстахъ, какъ мы уже видѣли, онъ прибѣгаетъ при объясненіи къ всемогуществу Бога, наконецъ, въ своемъ уче-

---

[1]) Descartes: Notae, p. 185.

[2]) Декартъ подробно въ описаніе процессовъ усложненія и объективаціи идей внѣшняго воспріятія не входитъ. Ср. Серебрениковъ, „Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности“, 1892, стр. 107—111.

[3]) Descartes: Princ. I, LXXI; I, XXXII; Resp. tertiae ad object 6.

ніи хотя бы о значеніи мозговой железы, гдѣ душа обитаетъ, подвергается воздѣйствію тѣла и откуда сама воздѣйствуетъ на него и вызываетъ особыя слабыя движенія железы, Декартъ противорѣчитъ собственной натурфилософіи. Далѣе, и самое понятіе субстанціи въ узкомъ и широкомъ смыслѣ нуждалось въ переработкѣ. Переработка эта, очевидно, должна была заключаться въ усиленіи значенія Божественной субстанціи. Окказіонализмъ и является такой попыткой усовершенствованія системы Декарта. Главнѣйшій представитель его Арнольдъ Гейликсъ (1625—1669) учитъ, что первымъ нашимъ познаніемъ является существованіе мыслящаго Я. Далѣе онъ выставляетъ свое основное положеніе: quod nescis, quomodo fiat, id non facis—возможно воздѣйствовать только на то, о чемъ извѣстно, какъ оно происходитъ. Поэтому тѣло, какъ безсознательное и неразумное существо, не можетъ обладать активностью; тѣмъ самымъ оно не можетъ быть причиною моихъ ощущеній. Не могу быть причиною этихъ ощущеній и самъ я, ибо я не имѣю никакого понятія, какъ возникаютъ въ моей душѣ ощущенія отъ движеній въ органахъ чувствъ, или какъ изъ моей воли слѣдуютъ движенія. И чувственныя ощущенія и движенія суть дѣйствія Божественнаго Духа. Богъ есть единственно дѣятельное существо, и конечные духи суть какъ бы отрѣзки его. Тѣло же безусловно пассивно и неспособно вызывать ни ощущеній, ни движеній.

Послѣ сдѣланныхъ разъясненій становится яснымъ разрѣшеніе вопроса о взаимоотношеніи духа и тѣла: раздраженіе въ тѣлѣ есть лишь случай, поводъ (causa occasionalis, occasio) для вызыванія ощущенія въ насъ Богомъ, и актъ воли есть, въ свою очередь, лишь поводъ для возбужденія движенія въ тѣлѣ Имъ же. Богъ по поводу движенія въ конечной тѣлесной субстанціи вызываетъ въ душѣ идею, пассивное же немыслящее тѣло не можетъ быть причиной ощущеній, оно—лишь causa occasionalis.

Еще болѣе подробно развилъ эти положенія Николай Мальбраншъ (1632—1715), который, послѣ Декарта, считается многими величайшимъ философомъ Франціи. Онъ исходитъ, какъ и всѣ философы того времени, изъ дуализма внѣшнихъ тѣлъ и идей о нихъ. Мы обладаемъ извѣстными идеями, посредствомъ которыхъ познаемъ тѣла. Но каково происхожденіе идей, откуда мы получаемъ ихъ—отъ тѣлъ ли, или душа сама ихъ создаетъ, или онѣ являются свойствами души, модификаціями мышленія, или Богъ заложилъ

ихъ въ нашу душу сразу или производитъ въ насъ каждую идею каждый разъ снова? Мальбраншъ входитъ въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ этихъ вопросовъ и на всѣ отвѣчаетъ отрицательно. Слѣдовательно, мы не имѣемъ идей отъ тѣлъ, отъ насъ самихъ, ни отъ Бога; а если такъ, то отсюда вытекаетъ единственно возможное заключеніе: наша душа вовсе не является носительницей идей, идеи возможны въ Богѣ и пребываютъ въ немъ. Онъ есть единственная причина идей, которыя Мальбраншъ называетъ ограниченіями безконечнаго. „Все, что ни видятъ и ни познаютъ сотворенные духи, они познаютъ въ Богѣ, въ которомъ содержатся, и субстанція котораго даетъ имъ міръ или вселенную.“ „Богъ есть интеллигибильный міръ или мѣсто духовъ, какъ матеріальный міръ есть мѣсто тѣла“ [1]). По двумъ основнымъ идеямъ — мышленію и протяженію — Богъ создалъ духовъ и тѣла, но послѣднихъ онъ не заключаетъ въ себѣ. Они образуютъ особый матеріальный міръ, гдѣ все происходитъ отъ Бога; тѣла, такъ какъ они неактивны, дѣйствовать другъ на друга, быть causae efficientes не могутъ. Замѣтимъ еще, что такъ какъ всѣ тѣла суть ничто иное, какъ модификаціи протяженности, то должна быть основная идея протяженности, посредствомъ которой познаются всѣ тѣла. Эта идея образуетъ во всѣхъ познающихъ одинъ и тотъ же объектъ ихъ созерцанія, относительно котораго они всѣ согласны; созерцаніе этой идеи выражаетъ сущность всѣхъ духовъ—la raison universelle.

Что же новаго внесъ Мальбраншъ въ философію въ смыслѣ освѣщенія проблемы реальности? Реальность духа, Высшаго Духа или Бога и конечныхъ духовъ имъ признавалась несомнѣнной, въ особенности реальность Бога; реальность же внѣшняго міра была совсѣмъ пошатнута. Наивное сознаніе считало существованіе вещей внѣ насъ несомнѣннымъ, и притомъ оно думало, что вещи существуютъ такъ, какъ мы ихъ воспринимаемъ, но философское размышленіе отдѣлило наши идеи отъ вещей и обнаружило разницу между ними, и этотъ выводъ послужилъ толчкомъ къ постановкѣ проблемы реальности внѣшняго міра. Декартъ установилъ, что этой реальности не можетъ быть приписана непосредственная достовѣрность, и что, наоборотъ, она нуждается въ доказательствѣ И опираясь на „правдивость Бога“, онъ хотѣлъ логически доказать

---

[2]) Malebranche, de la recherche de la vérité, Livre Ш, P. П; ch. 6.

реальность внѣшнихъ вещей, пользуясь заключеніемъ отъ дѣйствія къ причинѣ: у насъ есть ощущенія, и такъ какъ мы не можемъ въ разное время ощущать что-либо то такъ, то иначе, то мы сами не можемъ быть причиною нашихъ ощущеній, ихъ причина внѣшнія тѣла. Но его рѣшеніе, возбуждая своей неясностью и сбивчивостью сомнѣнія даже у современниковъ, не могло считаться удовлетворительнымъ, ибо оно оказывалось либо трудно примиримымъ, либо совершенно противорѣчащимъ ученію Декарта о разнородности конечныхъ субстанцій и отношеніи ихъ къ Божественной. Нужно было выяснить это отношеніе, и окказіонализмъ поставилъ себѣ задачей дать удовлетворительный отвѣтъ, причемъ пришлось пожертвовать взаимодѣйствіемъ между конечными субстанціями и подчеркнуть значеніе Божественной субстанціи. Конечный выводъ былъ данъ философіей Мальбранша: духи и идеи существуютъ въ Абсолютномъ духѣ, матеріальный же міръ внѣ послѣдняго. Реальность его логически не можетъ быть доказана, ибо, при отсутствіи взаимодѣйствія между духомъ и тѣломъ, мы не можемъ пользоваться заключеніемъ отъ дѣйствія къ причинѣ, какъ это дѣлалъ Декартъ; она должна быть основана на вѣрѣ и притомъ на религіозной вѣрѣ, необходимой для признанія правильности догмата пресуществленія. [1]).

Англійскій послѣдователь Мальбранша Джонъ Норрисъ (1657—1711) въ своемъ „Опытѣ теоріи идеальнаго или интеллигибильнаго міра“ продолжаетъ выводы французскаго метафизика: ощущенія находятся въ духѣ и не могутъ имѣть своимъ объектомъ матерію. Существованіе протяженнаго матеріальнаго міра есть не вполнѣ достовѣрное положеніе разсудка.

Оставалось сдѣлать послѣдній шагъ, и вотъ ученикъ Норриса Артуръ Кольеръ (1680—1732) въ 1713-мъ году опубликовываетъ свою книгу „Clavis universalis или новое изысканіе истины; доказательство несуществованія или невозможности внѣшняго міра“.

Вопросъ, какой ставитъ онъ здѣсь, слѣдующій—существуетъ ли внѣшній міръ. Подъ словомъ „міръ“ онъ подразумѣваетъ тѣло, протяженность, пространство, матерію, качество и пр. „Внѣшній“ у него означаетъ „абсолютный, существующій самъ по себѣ, независящій“. Отвѣтъ Кольера таковъ: матерія не можетъ быть независимой, существующей сама по себѣ, абсолютной; она существуетъ

---

[1]) Malebranche, ibidem, ch. VII.

въ духѣ, мышленіи и зависитъ отъ нихъ. Но это вовсе не означаетъ отрицанія существованія тѣлъ вообще, это лишь отрицаніе существованія ихъ независимо отъ познающаго субъекта.

Все сочиненіе распадается на двѣ части: въ первой Кольеръ доказываетъ индуктивнымъ путемъ, что зримый нами міръ не есть внѣшній міръ и пользуется, въ видѣ примѣровъ, тѣми случаями, когда нѣкоторые зримые объекты, по общему признанію, не суть внѣшніе, хотя и представляются глазу таковыми.

Вторая же часть содержитъ 9 доказательствъ въ пользу отрицанія внѣшняго міра и заканчивается приложеніемъ новой теоріи къ отверженію католической догмы таинства Евхаристіи. [1]).

Формула cogito ergo sum привела еще къ одному философскому направленію—эгоизму или, какъ его называютъ теперь, солипсизму. Непосредственно очевидно лишь существованіе личнаго сознанія; только о самомъ себѣ я имѣю надежное и достовѣрное познаніе. Весь матеріальный міръ есть представленіе въ *моемъ* духѣ, и относительно тѣлъ и другихъ духовъ мы обладаемъ лишь проблематическимъ знаніемъ. Ихъ реальность не можетъ быть доказана. Указаніе на это ученіе встрѣчается довольно часто въ 18-мъ вѣкѣ: такъ, напримѣръ, въ Memoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts. Trevoux et Paris, 1713, p. 922, разсказывается о живущемъ въ Парижѣ „Мальбраншистѣ“, который считаетъ самымъ достовѣрнымъ, что онъ есть единственное сотворенное существо.

Такимъ образомъ, прослѣдивъ развитіе проблемы реальности у раціоналистовъ, мы натолкнулись на то, что Кантъ назвалъ скандаломъ въ философіи—реальность внѣшняго міра не могла быть доказанной, и даже больше того, ее отвергли.

Но философія Декарта нашла себѣ и другой выходъ помимо отрицанія реальности внѣшняго міра, этимъ выходомъ былъ монизмъ Спинозы.

Декартъ разбилъ весь конечный міръ на двѣ совершенно различныя области: область тѣлъ и область духовъ, причемъ позади этого дуализма стояло понятіе Бога. Исходя изъ своего ученія о субстанціи, которая все болѣе и болѣе становилась отличной отъ вещи, Картезій пришелъ въ натурфилософіи къ утвержденію, что всѣ тѣла

---

[1]) Fraser, Berkeleys works, I p. 438—443 (Appendix B).

суть части пространства. Мальбраншъ сдѣлалъ то же самое относительно духовъ: человѣческое разумѣніе есть причастіе къ безконечному разуму, идеи конечныхъ вещей суть ограниченія идеи Бога. Спиноза (1632—1677) дѣлаетъ конечный выводъ: аттрибуты, общія неизмѣнныя сущности конечныхъ субстанцій онъ превращаетъ въ аттрибуты безконечной субстанціи или Бога [1]).

Субстанція, по его опредѣленію, есть то, что существуетъ въ себѣ и черезъ себя постигается, а аттрибуты—то, что разумъ представляетъ въ субстанціи составляющимъ ея сущность. Субстанція есть совокупность аттрибутовъ, и единственная субстанція—Богъ состоитъ изъ безчисленнаго множества аттрибутовъ. „Все, что есть, есть въ Богѣ, и ничто не можетъ ни быть, ни представляться внѣ Бога“ [2]). О Божествѣ могутъ быть даваемы лишь формальныя опредѣленія: Познаніе конечныхъ вещей ведетъ къ высшимъ абстрактнымъ понятіямъ—протяженности и мышленію, абстрагируясь отъ которыхъ, мы приходимъ къ самому абстрактному, лишенному всякаго содержанія понятію Божественной субстанціи. Протяженность и мышленіе—два доступныхъ нашему познанію аттрибута, и причинной связи между ними—здѣсь Спиноза стоитъ на почвѣ картезіанскаго дуализма конечныхъ субстанцій—нѣтъ, можетъ быть установлено лишь соотвѣтствіе; міръ духовный и міръ протяженный суть различныя формы одного и того же абстрактнаго содержанія: разсматриваемое sub attributo extensionis оно есть универсумъ процессовъ движенія или тѣлесный протяженный міръ, разсматриваемое sub attributo cogitationis оно есть универсумъ процессовъ сознанія или духовный міръ. Такъ Спиноза разрѣшилъ всѣ затрудненія картезіанской философіи.

---

[1]) Виндельбандъ, исторія философіи, § 31, 4—6.

[2]) Spinoza, Ethica, prop. XV.

[3]) Понятно, сенсуалистъ, номиналистъ и деистъ Беркли могъ только отрицательно отнестись къ ученію Спинозы, отрицательно онъ относится и къ другой замѣчательной системѣ того времени, системѣ Лейбница.

Отношенія къ ней Беркли я пока не коснусь, пока не стану говорить и о родствѣ между ними, подавшему поводъ Эрдманну утверждать, что „Беркли—послѣдовательный Лейбницъ“ (Куно Фишеръ, къ которому въ данномъ случаѣ присоединяюсь и я, этой формулѣ противопоставилъ свою: „Беркли—послѣдовательный Локкъ). Однако я считаю необходимымъ, хотя бы въ примѣчаніи, отмѣтить основные взгляды Лейбница на реальность, чтобы въ дальнѣйшемъ изложеніи не повторяться. Метафизической реальностью обла-

§ 5. Джонъ Локкъ и его ученіе о реальности. Смѣнившая философію Возрожденія философія Просвѣщенія отличается преобладающимъ интересомъ къ человѣку. Анализъ его душевной жизни сдѣлался центральнымъ вопросомъ теоретической философіи, цѣлью же всякаго научнаго изслѣдованія считалось счастье человѣка, наилучшее оріентированіе въ жизни. Однимъ изъ первыхъ и наиболѣе видныхъ представителей эпохи Просвѣщенія является англійскій мыслитель Джонъ Локкъ (1632—1704). Онъ считается отцомъ критической философіи. Вмѣсто того чтобы сразу заняться обсужденіемъ важныхъ метафизическихъ и религіозныхъ вопросовъ, онъ рѣшилъ сначала изслѣдовать способности и силы человѣческаго познанія. Такимъ образомъ возникла новая философская дисциплина — теорія познанія. Но у Локка, какъ и у послѣдователей его, она основывается на эмпирической психологіи. Онъ разсматривалъ человѣческія представленія сообразно съ тѣмъ, какъ, изъ чего они возникаютъ, по отношенію къ источникамъ ихъ, и гносеологическая проблема у него еще не дифференцировалась отъ психологической. При этомъ, какъ вѣрный сынъ эмпиризма онъ всѣ свои изслѣдованія старался ограничить опытомъ: „въ опытѣ заключается все наше знаніе, отъ него въ концѣ концовъ оно происходитъ“.[1])

Но эмпиризмъ былъ лишь общей окраской философіи Локка, содержаніе которой онъ въ значительной мѣрѣ заимствовалъ у картезіанцевъ. И многіе историки философіи даже зачисляютъ его

даютъ лишь дѣятельныя имматеріальныя сущности (монады), ненаходящіяся во взаимодѣйствіи съ другими монадами и отличающіяся другъ отъ друга степенью ясности своихъ представленій, которыя душа развиваетъ изъ себя самой.

Объективно матерія и пространство не существуютъ, матерія есть явленіе въ насъ, пространство есть ens mentale. Но хотя матеріальный міръ есть феноменъ, этотъ феноменъ имѣетъ прочную, постоянную, реальную, имматеріальную основу, которую образуютъ для него монады. Каждая монада имматеріальна, но совокупность ихъ образуетъ матерію, умопостигаемымъ ядромъ (дифференціалами тѣла) которой онѣ являются. Вліяя на опредѣленную область пространства, монада является причиной возникновенія матеріи, существующей уже объективно, независимо отъ представленій.

Ср. Vaihinger, Commentar zu Kants Kr. d. r. Vern.; B. II, s. 417.

[1]) Locke, Essay conc. hum. und. B. II, ch. I, Sect. 2.

Библиотека ОЗ

въ ряды послѣднихъ, но я бы предпочелъ лишь ограничиться указаніемъ на присутствіе элементовъ философіи Декарта у Локка и на колебанія англійскаго мыслителя по вопросу о роли чувственности (sensation) и разума въ нашемъ познаніи.

Однимъ изъ вопросовъ, подвергшихся разсмотрѣнію Локка, является вопросъ о реальности, хотя долженъ замѣтить, что Локкъ по отношенію къ этому вопросу еще не отдѣлался отъ воззрѣнія наивнаго реализма, причемъ теорія воспроизводящаго знанія и картезіанскій дуализмъ играютъ въ его разсужденіяхъ большую роль.

Локкъ отвергаетъ всякую возможность въ душѣ прирожденныхъ ей идей. Наша душа первоначально подобна бѣлой неисписанной бумагѣ и всѣ свои представленія получаетъ изъ опыта. Опытъ, имѣющій своимъ объектомъ внѣшніе предметы, называется внѣшнимъ (sensation), опытъ же, направленный на внутреннія дѣйствія нашего духа, называется внутреннимъ (reflexion).

Итакъ, всѣ имѣющіяся у насъ идеи, (а подъ идеей Локкъ подразумѣваетъ все, что душа находитъ въ себѣ, и что есть непосредственный объектъ воспріятія, мышленія и разума т. е. представленіе въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова)[1] распадаются на два обширныхъ класса: идеи ощущенія и идеи рефлексіи: „Вотъ два источника знанія, отъ которыхъ происходятъ всѣ наши идеи, которыя мы имѣемъ или можемъ имѣть“.[2] Душа не можетъ образовать ни одной идеи, которая бы не состояла всецѣло изъ нихъ.

Ученіе о реальности Локкъ излагаетъ, главнымъ образомъ, въ 4-ой книгѣ своего „Опыта о человѣческомъ разумѣніи“. „Что касается нашего собственнаго существованія, то мы воспринимаемъ его столь ясно и столь достовѣрно, что оно не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ и не можетъ доказываться: для насъ нѣтъ ничего очевиднѣе нашего собственнаго существованія..... Итакъ, опытъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что у насъ есть интуитивное познаніе собственнаго существованія, внутреннее непогрѣшимое воспріятіе собственнаго бытія. При каждомъ актѣ ощущенія, разсужденія и

---

[1]) Locke Essay. B. II, ch. 8, § 8. „whatever the mind perceives in itself or as the immediate object of perception, thought or understainding, that J call idea“.

[2]) Locke, ibidem.

мышленія мы сознаемъ свое бытіе и въ этомъ отношеніи не лишены наивысшей степени достовѣрности“ [1]).

Мы видимъ, что здѣсь Локкъ, подобно Августину, Оккаму, Декарту и др. наивысшую достовѣрность признаетъ за личнымъ сознаніемъ. Относительно существованія Бога Локкъ доказываетъ его посредствомъ умозаключенія отъ существующаго къ первопричинѣ, отъ мыслящихъ существъ и своего существованія къ первому и вѣчному мыслящему существу [2]).

Какъ же доказывается реальность внѣшняго міра? Ни интуиціей, ни демонстраціей достичь познанія этой реальности мы не можемъ. Интуитивно мы познаемъ лишь наши идеи; путемъ умозаключенія мы такъ же мало можемъ отъ нашихъ идей перейти къ вещамъ, какъ мало возможно отъ сновидѣній заключить къ ихъ истинному бытію. Но тѣмъ не менѣе, вещи внѣ насъ несомнѣнно существуютъ, и вотъ почему мы признаемъ это.

Познаніе о внѣшнихъ вещахъ мы получаемъ только черезъ ощущеніе, и хотя оно наименѣе достовѣрно, однако, говоритъ Локкъ, „никто, я думаю, не можетъ быть серіозно такимъ скептикомъ, чтобы не имѣть увѣренности въ существованіи вещей, которыя онъ видитъ и осязаетъ. По крайней мѣрѣ, кто можетъ такъ далеко итти въ своемъ сомнѣніи (каковы бы ни были его собственныя мысли), тотъ никогда не вступитъ со мной ни въ какія препирательства: онъ никогда не можетъ быть увѣренъ въ томъ, что я говорю что-нибудь противное его мнѣнію. Что касается меня, то я думаю, что Богъ далъ достаточную мнѣ увѣренность въ существованіи внѣшнихъ вещей: посредствомъ различнаго ихъ приложенія я могу вызывать у себя удовольствіе и страданіе, что единственно важно для меня въ моемъ настоящемъ положеніи. Достовѣрно одно: увѣренность въ томъ, что наши способности не обманываютъ насъ, есть величайшая возможная для насъ увѣренность въ бытіи матеріальныхъ существъ“ [3]). Подкрѣпляется эта увѣренность слѣдующими четырьмя основаніями: Во-первыхъ, наши воспріятія, очевидно, производятся внѣшними причинами, дѣйствующими на чувства, ибо люди, лишенные какого-нибудь органа чувствъ, не имѣютъ и соотвѣт-

---

[1]) Locke, Essay, B IV, ch. IX.
[2]) Locke, Essay, B. IV, ch. X.
[3]) Locke, Essay, B. IV, ch. XI, Sect. 1—3.

ствующихъ идей, а сами органы идей не производятъ. Во-вторыхъ, идея ощущенія и идея воспоминанія отличаются между собою тѣмъ, что первую я произвольно устранить изъ своей души не могу. Въ-третьихъ, удовольствіе или страданіе, сопровождающія дѣйствительное ощущеніе, не сопровождаютъ возвращеніе этихъ идей безъ внѣшнихъ объектовъ. Наконецъ, въ четвертыхъ, наши чувства взаимно подтверждаютъ свои показанія о существованіи внѣшнихъ чувственныхъ предметовъ. [1]) Такой увѣренности вполнѣ достаточно для нашего положенія, однако, и это очень и очень важное мѣсто у Локка, увѣренность наша не идетъ дальше актуальнаго ощущенія. Въ данную минуту существованіе милліоновъ людей для меня вѣроятно, но той увѣренности, которую мы называемъ „знаніемъ", я объ этомъ не имѣю; *я знаю лишь то, что я теперь ощущаю.* [2])

„Относительно существованія конечныхъ духовъ.... мы должны довольствоваться очевидностью вѣры; всеобщія достовѣрныя предложенія объ этомъ предметѣ выходятъ за предѣлы нашихъ способностей". [3])

Остановимся нѣсколько подробнѣе на ученіи Локка о реальности внѣшняго міра. Сила, производящая въ нашей душѣ какую-нибудь идею, называется *„качествомъ"* вещи, въ которой эта сила находится. Тѣ изъ качествъ (объемъ, фигура, число, расположеніе и движеніе или покой плотныхъ частицъ тѣлъ), которыя совершенно не отдѣлимы отъ тѣла, называются первичными. Они существуютъ въ тѣлахъ независимо, воспринимаемъ-ли мы ихъ или нѣтъ; и ихъ можно назвать реальными. Черезъ нихъ мы постигаемъ идею вещи, какъ она есть въ самой себѣ. Другія качества, вторичныя (чувственныя), въ самихъ вещахъ не находятся. Всякое тѣло способно производить въ насъ реальныя идеи своими недоступными воспріятію первичными качествами, какъ напр. цвѣта, звуки, вкусы и т. д. Во внѣшней вещи они существуютъ какъ невоспринимаемыя движенія частицъ: цвѣтъ, напримѣръ, воспринимается какъ ощущеніе, а въ дѣйствительности онъ движеніе. Наконецъ, есть еще третій видъ качествъ -„силы", какъ зовутъ ихъ обыкновенно,

---

[1]) Locke, ibidem, Sect. 4—7.
[2]) Locke, ibidem, Sect. 8—11.
[3]) Locke, ibidem, Sect. 12.

посредствомъ которыхъ одно тѣло такъ дѣйствуетъ на другое, что то иначе, чѣмъ прежде, дѣйствуетъ на наши чувства. Этимъ качествамъ реальность совершенно не можетъ быть приписана. [1])

Но хотя душа и пассивна при воспріятіи всѣхъ простыхъ идей, она, все таки, развиваетъ нѣкоторыя собственныя дѣятельности, при помощи которыхъ изъ простыхъ идей строится рядъ новыхъ идей.

Къ этимъ идеямъ относится и идея субстанціи. Образованіе этой идеи основывается на нашей способности къ абстрагированію; поэтому разсмотримъ сперва ученіе Локка о всеобщихъ абстрактныхъ идеяхъ.

Мы воспринимаемъ исключительно единичныя вещи. Эти вещи имѣютъ реальное, но *неизвѣстное* строеніе недоступныхъ чувственному воспріятію частей, изъ которыхъ вытекаютъ чувственныя качества, позволяющія намъ различать вещи другъ отъ друга подъ обычными названіями. Эта такъ называемая реальная сущность вещей отличается отъ номинальной сущности, опредѣляемой посредствомъ абстрактныхъ идей, съ помощью которыхъ мы группируемъ вещи по родамъ и видамъ. Въ простыхъ идеяхъ и нѣкоторыхъ сложныхъ реальная и номинальная (логическая) сущности тождественны, въ субстанціяхъ же-различны. Вѣдь никто же не скажетъ, что общая идея „человѣкъ“ есть реальная сущность и источникъ всѣхъ дѣятельностей, которыя можно найти въ каждомъ индивидѣ даннаго разряда. [2])

Какъ же получаются всеобщія абстрактныя идеи, способностью образовывать которыя человѣкъ отличается отъ животныхъ и дѣтей?

Нашъ духъ способенъ разсматривать каждое качество въ отдѣльности или обособлять отъ другихъ качествъ, съ которыми оно соединено. Если, напримѣръ, воспринимается при помощи зрительнаго чувства протяженный, окрашенный и движущійся объектъ, то духъ образуетъ, расчленяя эти смѣшанныя идеи на ихъ простыя составныя части и разсматривая каждую изъ нихъ по себѣ независимо отъ другихъ, абстрактныя идеи протяженія, краски, движенія. Разсмотрѣвъ, далѣе, что въ отдѣльныхъ чувственно воспринимаемыхъ протяженностяхъ есть нѣчто, общее имъ всѣмъ, и нѣчто

---

[1]) Locke, Essay, B. II, ch. VIII, Sect. 8—26.

[2]) Locke, Essay, B. III, ch. III, Sect. 6, 15, 18, 20. B. II, ch. XI, Sect. 9.

другое, свойственное отдѣльнымъ протяженностямъ, чѣмъ они отличаются другъ отъ друга, духъ разсматриваетъ общее отдѣльно и образуетъ такимъ образомъ одну абстрактную идею протяженности. которая не есть ни линія, ни плоскость, ни тѣло, не имѣетъ опредѣленной формы или величины, но является обособленной отъ всего этого идеей. Также образуются въ данномъ примѣрѣ и абстрактныя идеи краски и движенія.

Итакъ, въ дѣйствительности существуютъ единичныя вещи но нашъ духъ обладаетъ способностью образовывать общія абстрактныя идеи. [2])

Продуктомъ абстракціи отъ воспріятій является и общая идея субстанціи. Пріобрѣтая простыя идеи, душа замѣчаетъ, что нѣкоторыя изъ нихъ встрѣчаются постоянно вмѣстѣ. Предполагая, что онѣ принадлежатъ одной вещи, и что слова обозначаютъ общія понятія, мы называемъ объединенныя такимъ образомъ идеи однимъ именемъ, а затѣмъ, забывшись, говоримъ и думаемъ какъ объ одной простой идеѣ о томъ, что, на самомъ дѣлѣ, есть сочетаніе многихъ.

Та наша идея, которой мы даемъ общее имя субстанціи, есть ничто иное, какъ предполагаемая, но неизвѣстная подпорка тѣхъ качествъ, которыя способны производить въ насъ простыя идеи и которыя обыкновенно зовутся акциденціями. Въ идею субстанціи яснымъ образомъ входитъ лишь существованіе нѣкоторыхъ простыхъ идей, ясной же и раздѣльной идеи субстанціи вообще нѣтъ. Это можно сказать какъ о тѣлесной, такъ и о духовной субстанціи. Въ концѣ концовъ, мы, подводя итоги, можемъ сказать, что „всѣ наши идеи различнаго рода субстанцій суть ни что иное, какъ собранія простыхъ идей вмѣстѣ съ предположеніемъ чего то, чему онѣ принадлежатъ и въ чемъ существуютъ, хотя мы не имѣемъ никакой ясной и раздѣльной идеи этого предполагаемаго „нѣчто“. [1]) Другими словами, мы просто отдѣлываемся ничего незначущими словами, съ вполнѣ серіознымъ видомъ говоря о томъ, о чемъ мы не имѣемъ никакой ясной идеи.

Мы окончили разборъ ученія Локка о реальности, ученія во многихъ своихъ частяхъ неяснаго и противорѣчиваго, и выводы,

---

[1]) Locke, Essay, B. III, ch. III, Sect. 11.

[2]) Locke, Essay, B. III, ch. XXIII, Sect. 1—4.

къ которымъ мы пришли, не утѣшительны: реальность внѣшняго міра никакого прочнаго доказательства не пріобрѣла, дѣло мы имѣемъ лишь съ нашими идеями, и говорить о вещи самой въ себѣ „похоже на шутку“. Субстанція абсолютно не познаваема, и никакой ясной и раздѣльной идеи о ней мы имѣть не можемъ.

§ 6. Выводы. Въ предыдущемъ изложеніи я постарался представить исторію проблемы реальности въ новой философіи до Беркли, причемъ, если мое изложеніе и было, быть можетъ, на первый взглядъ, излишне подробнымъ для цѣлей этого сочиненія, то, не нужно забывать, что теорія Беркли цѣнна, главнымъ образомъ, своею критическою частью, а критику свою онъ могъ, конечно, направить лишь противъ существовавшихъ тогда ученій. Вотъ почему, помимо прочихъ соображеній, я остановился немного дольше на историческомъ очеркѣ, чтобы въ дальнѣйшемъ не повторяться.

Какъ намѣчалась проблема реальности въ философіи Возрожденія, какъ шло ея развитіе у раціоналистовъ и у Локка, я уже показалъ, теперь мнѣ представляется необходимымъ еще разъ оглянуться и посмотрѣть, что было сдѣлано въ дѣлѣ разработки данной проблемы. Но передъ этимъ я еще разъ обращаю вниманіе на борьбу въ то время раціонализма и эмпиризма, часто даже въ головѣ одного и того же мыслителя, на дуализмъ субстанцій и источниковъ знанія, на живучесть въ философіи даннаго времени остатковъ некритической метафизики въ видѣ хотя бы тогдашней постановки вопроса объ отношеніи мышленія къ бытію, и, наконецъ, на ученіе о пассивности матеріи.

Съ проблемой реальности „я“ и Бога дѣло обстояло хорошо, благодаря, главнымъ образомъ религіозному настроенію вѣка, и по отношенію къ существованію Бога рѣчь шла, скорѣе, только о томъ, какъ бы получше обосновать его, хотя ужъ начинали раздаваться голоса „атеистовъ“ и „гоббистовъ“, что, въ переводѣ на современный языкъ, означаетъ, „вольнодумцевъ“ [1]). Но съ проблемой реальности внѣшняго

---

[1]) „The most dangerous opponent of the clergy in the seventeenth century was certainly Hobbes, the subtlest dialectician of his time... during his life, and for several years after his death every man who ventured to think for himself was stigmatized as a Hobbist, or, as it was sometimes called, a Hobbian“ Bukle. Hist. of. civ. II, p. 95. Ср. Ланге, Исторія матеріализма, пер. Страхова, стр. 198. прим. 39.

міра было очень и очень плохо. Раціоналисты подошли вплотную къ отрицанію внѣшняго міра, Локкъ отдѣлывался чуть ли не argumentationibus ad hominem, а своимъ ученіемъ о субстанціи не столько помогъ дѣлу, сколько подготовилъ почву для полнаго отрицанія ея. Но матеріализмъ, хотя бы благодаря тому, что гносеологическій анализъ еще не успѣлъ вполнѣ сокрушить наивно-реалистическіе взгляды, продолжалъ входить въ философскія системы.

Р. Бойль (1626-1690) разсматривалъ міръ какъ систему тѣлесныхъ вещей, и каждой *частицѣ* матеріи онъ приписывалъ форму, величину и движеніе. Возникновеніе и прехожденіе вещей есть только соединеніе и разъединеніе частицъ. Многочисленныя явленія дѣятельности души обладаютъ тѣлесной природой.

Но еще болѣе знаменитымъ и имѣющимъ гораздо большее значеніе является Исаакъ Ньютонъ (1642-1727). Онъ механическое пониманіе природы старался послѣдовательно проводить во всѣхъ своихъ взглядахъ. Нѣтъ качественныхъ различій въ природѣ, все сводится на количественныя различія, природа лишена внутренней жизни, всякое явленіе должно пониматься, какъ движеніе, законы природы должны быть формулированы математически—таковы, въ общихъ чертахъ принципы механическаго объясненія. Ньютонъ шелъ еще дальше и выводилъ движеніе изъ давленія и толчка.

Его психологія познаванія матеріалистична—образы предметовъ чувствами приносятся въ мозгъ,—а натурфилософскіе взгляды его лучше всего выражаются имъ самимъ: „отставьте въ сторону субстанціальныя формы и скрытыя качества и сводите явленія природы къ математическимъ законамъ“, т. е. все объяснять при помощи математики, въ исторіи которой онъ прославился изобрѣтеніемъ флуксіоннаго счисленія. [1])

Локкъ также можетъ быть причисленъ, хотя и съ большими оговорками, къ матеріалистамъ, въ особенности, въ своемъ ученіи о душѣ и познаніи, гдѣ онъ склоненъ и самую душу понимать матеріалистически. Но самый яркій представитель матеріализма—Джонъ Толандъ (1670—1722). Въ своей книгѣ „движеніе, какъ основное свойство матеріи“ Толандъ въ прежнее ученіе о матеріи какъ объ инертной мертвой субстанціи вноситъ, главнымъ образомъ, своей теоріей относительныхъ и абсолютныхъ понятій,

[1]) Ср. Ланге, Исторія Матеріализма, пер. Страхова стр. 203—211.

поправки. Именно, онъ учитъ объ относительности активности и пассивности, покоя и движенія и о вѣчной внутренней дѣятельности матеріи. Мысль онъ разсматриваетъ, какъ нѣчто, присущее нервной системѣ и сопровождающее матеріальныя движенія.

Я разсмотрѣлъ въ этой главѣ важнѣйшія ученія о реальности, господствовавшія въ новой философіи до Беркли. Я отмѣтилъ лишь важнѣйшія пункты, для того чтобы съ большею сознательностью отнестись къ самому ученію Беркли о реальности. Въ подробный анализъ этихъ теорій я не входилъ, не затрагивалъ здѣсь и отношеній Беркли къ нимъ, ибо, не проанализировавъ раньше его собственной теоріи, этого сдѣлать невозможно. Въ своемъ мѣстѣ, именно въ 3-ей главѣ, будетъ подробно отмѣчено это, цѣль же этой главы—съ одной стороны, показать, въ какомъ положеніи находилась проблема реальности въ новой философіи до Беркли и, съ другой стороны, облегчить изучающему систему Беркли пониманіе того, противъ чего возражалъ Беркли, какъ ставилась ему преблема реальности и какъ онъ, подчиненный историческимъ условіямъ, въ зависимости отъ нихъ *могъ* ее разрѣшить.

Глава 2-ая.

Введеніе въ систему имматеріализма.

§ 1. Философскія сочиненія Беркли Хотя Беркли писалъ по самымъ разнообразнымъ вопросамъ, но для насъ, интересующихся въ данный моментъ лишь философской стороной его дѣятельности, важны только тѣ его сочиненія, въ которыхъ разрабатывается тотъ или иной относящійся къ метафизикѣ или гносеологіи вопросъ. Такими философскими трудами Беркли являются: Опытъ новой теоріи зрѣнія (1709), Трактатъ о принципахъ человѣческаго знанія (1710), Три діалога между Гиласомъ и Филонусомъ (1713), Теорія зрѣнія или зрительной рѣчи, защищенная и объясненная (1733), Альцифронъ или ничтожные философы (1732), Сирисъ—цѣпь философскихъ размышленій и изслѣдованій (1744). Кромѣ того изучающему философію Беркли необходимо познакомиться съ его записной книжкой (Commonplace Book), которую велъ онъ юношей, и съ его перепиской, главнымъ образомъ съ Джонсономъ, однимъ изъ глубокомысленнѣйшихъ людей Америки въ то время.

„Я хотѣлъ бы, чтобы все, что я опубликовывалъ, читалось въ томъ порядкѣ, въ которомъ его опубликовывалъ", говоритъ Беркли въ одномъ изъ своихъ писемъ [1]). И дѣйствительно, всѣ его произведенія, взятыя въ хронологической послѣдовательности, постепенно развиваютъ и углубляютъ одну и ту же основную мысль—отрицаніе основаннаго на теоріи абстрактныхъ идей ученія объ абсолютной матеріальной субстанціи и признаніе истинной реальности лишь за духовными существами.

---

[1]) См. письмо къ Джонсону отъ 24 марта 1730 г., Fraser, Life and letters of Ge. Berkeley, p. 178.

Въ 1709 году появляется первое изданіе *Опыта новой теоріи зрѣнія*, въ которомъ Беркли даетъ изложеніе своего ученія о реальности зримаго протяженнаго міра; здѣсь разсматривается проблема воспріятія посредствомъ зрѣнія разстоянія, величины и положенія предметовъ и разница, существующая между зрительнымъ опытомъ и осязательнымъ, въ заключеніе предлагается взглядъ на зримый міръ, какъ на божественную рѣчь, интерпретаціей которой является наука. Второе изданіе съ несущественными измѣненіями и „приложеніемъ“ появилось въ концѣ этого же года. Третье и послѣднее при жизни Беркли изданіе „Опыта новой теоріи зрѣнія“ вышло въ мартѣ 1732-го года вмѣстѣ съ „Альцифрономъ“. Черезъ годъ послѣ „Опыта новой теоріи зрѣнія“ въ 1710 году выходитъ „*Трактатъ* о принципахъ человѣческаго знанія“. Въ „Введеніи“ къ трактату дается критика теоріи абстрактныхъ идей, а въ самомъ трактатѣ въ систематической научной формѣ излагается имматеріалистическая философія. Фрезеръ, издатель и комментаторъ Беркли, такъ расчленяетъ содержаніе трактата: въ §§ 1-33 устанавливаются принципы новаго ученія, сводящіеся къ отрицанію матеріи, какъ невоспринимающей и невоспринимаемой субстанціи и причины, утвержденію духа въ качествѣ подлинной субстанціи и опредѣленію матеріи какъ комплекса чувственныхъ воспріятій; въ §§ 34-84 дается опроверженіе возможныхъ возраженій противъ философіи имматеріализма и, наконецъ, въ §§ 85-156 излагаются слѣдствія, вытекающія изъ этой философіи въ ихъ приложеніи къ нашему знанію внѣшняго міра и міра психическаго. *Второе* изданіе трактата съ нѣкоторыми измѣненіями въ раціоналистическомъ духѣ вышло въ 1734 году въ одномъ томѣ съ „Тремя діалогами между Гиласомъ и Филонусомъ“. *Діалоги*, которые Фрезеръ называетъ драгоцѣнностью британской метафизической литературы, вышли впервые въ 1713 году и излагаютъ въ популярной изящной діалогической формѣ то же, что и трактатъ. Второе изданіе послѣдовало въ 1725 году, а третье съ довольно важными дополненіями въ 1734 году. Въ 1721 году на латинскомъ языкѣ выходитъ трактатъ Беркли „о движеніи“, а въ 1732 г. „Альцифронъ или ничтожные философы“. Въ 7 діалогахъ, въ формѣ, живостью и изяществомъ превосходящей даже „діалоги между Гиласомъ и Филонусомъ“ здѣсь пред-

[1]) См. напр. измѣненія въ §§ 89, 142 и др.

ставлялась „апологія христіанской религіи“, и разсматривались вопросы морали, при чемъ попутно затрагивались и гносеологическія проблемы (въ особенности въ 4-мъ и 7-мъ діалогѣ—развитіе идей „опыта новой теоріи зрѣнія“ и „введенія“ къ „трактату“). Въ слѣдующемъ году вслѣдствіе полемики [1]), вышла въ свѣтъ „Теорія зрѣнія или зрительной рѣчи, показывающая непосредственное присутствіе и провидѣніе Божества, защищенная и объясненная“. Она содержитъ отвѣты на тѣ нападки, которымъ подверглась новая теорія зрѣнія, и разсматриваетъ тѣ же проблемы, что и „Опытъ“, съ той только разницей, что въ послѣднемъ изложеніе аналитическое, здѣсь же синтетическое. Въ 1744 году за 9 лѣтъ до смерти Беркли появился „Сирисъ: цѣпь философскихъ размышленій и изслѣдованій относительно качествъ дегтярной воды и различныхъ другихъ предметовъ, связанныхъ съ этимъ и возникающимъ другъ изъ друга“. Фрезеръ называетъ „Сирисъ“ самой глубокой англійской философской книгой послѣдняго времени. Ее можно раздѣлить на три части: первая (§§ 1-119) чисто медицинскаго содержанія, вторая (§§ 120-230) касается натурфилософіи, третья же (§§ 231-368), самая главная, даетъ метафизическія теоріи Беркли. Здѣсь раціоналистическіе элементы философіи Беркли выступаютъ на первый планъ, отражая въ себѣ вліяніе античныхъ философовъ, главнымъ образомъ, неоплатониковъ и неопифагорейцевъ. Игнорировать эту книгу, что, къ сожалѣнію, постоянно дѣлается, невозможно. Самымъ точнымъ изданіемъ сочиненій Беркли является четыртхтомное изданіе Оксфордскаго проф. Фрезера, включающее также и переписку Беркли, біографію его, богатый комментарій и очеркъ его міросозерцанія. Это изданіе принадлежитъ къ тѣмъ, которые прославляютъ имя издателя: „прилежаніе, любовь, вѣрность проф. Фрезера, какъ издателя, по нашему убѣжденію, совершенно непревосходимы въ философской литературѣ“, писалъ Г. Стирлингъ въ „Journal of Speculative Philosophy“.

§ 2. Юность Беркли. 21-го марта 1700 года пятнадцатилѣтній Беркли [2]) вступилъ въ число учениковъ Дублинской коллегіи Троицы,

---

[1]) Главнымъ образомъ вслѣдствіе нападокъ анонимнаго автора въ „Daily Post-Boy“ по поводу 4-го діалога „Альцифрона“.

[2]) Джорджъ Беркли родился 12 марта 1685 г. въ графствѣ Килькенни въ Ирландіи, умеръ 14 января 1753 г. въ Оксфордѣ. Оставивъ въ 1713 г. коллегію, онъ съ 1713 г. по 1721 г. проводитъ время въ поѣздкахъ по Франціи и

гдѣ ему пришлось провести 13 лѣтъ, сначала студентомъ, а затѣмъ. съ 1707 года, адъюнктомъ (fellow).

Здѣсь слагалось его міросозерцаніе, здѣсь запали въ его голову и стали развиваться тѣ самыя мысли, которыя произвели такой переворотъ въ философіи, здѣсь же были опубликованы его раннія произведенія, въ томъ числѣ и знаменитый „трактатъ о принципахъ человѣческаго знанія“.

Начало XVIII вѣка было эпохой подъема духовной культуры; философскія ученія Декарта, Гоббса, Мальбранша, Локка и Лейбница, геніальныя открытія въ области натурфилософіи и точнаго знанія Ньютона, Бойля, Гука начинали распространяться въ широкой публикѣ. Не остался въ сторонѣ отъ этого культурнаго движенія и Дублинъ.

Правда, въ коллегіи Тройцы былъ еще силенъ духъ схоластики. которая вытѣснялась въ то время повсюду; здѣсь изучали, преимущественно, логику, метафизику, этику и богословіе, и о томъ, какъ преподавались эти науки, лучше всего свидѣтельствуютъ негодующія воспоминанія бывшихъ питомцевъ коллегіи [1]); головы учащихся забивались схоластической премудростью различныхъ Смиглиціевъ, Кеккермановъ, Бургерсдиціевъ и пр. авторитетовъ отживающаго міросозерцанія.

Но если такова была школьная наука, то за стѣнами коллегіи происходило иное. Ученія Декарта, Локка и Мальбранша волновали тогдашніе умы. Членъ коллегіи Тройцы Э. Берриджъ въ 1701 году перевелъ „Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ“ на латинскій языкъ; „Объ изысканіи истины“ Мальбранша усердно читалось и комментировалось, тѣмъ болѣе что къ тому времени вѣрный ученикъ Мальбранша Джонъ Норрисъ опубликовалъ свой „Идеальный или интеллигибельный міръ“. Въ 1687 году были напечатаны „Philosophiae naturalis principia mathematica“ Ньютона, а въ 1704 году появился „Трактатъ объ оптикѣ“ его же; къ этому времени относится

Италіи въ качествѣ капеллана, педагога и секретаря. Въ 1724—1728 г. онъ деканъ въ Дерри, а въ 1728 году отправляется въ Америку съ женой на Родъ-Эйландъ проповѣдовать христіанство, въ 1731—1752 г. епископъ въ Клойнѣ въ Ирландіи, послѣдніе же мѣсяцы своей жизни проводитъ на покоѣ въ Оксфордѣ.

[2]) См. W. Scott, Life of Swift, pp. 15. 16.

и полемика между приверженцами натурфилософіи Ньютона и Картезіанцами. Распространялись и математическіе трактаты Лейбница.

Но Дублинъ имѣлъ и свою знаменитость—Вильяма Молинё (Molyneux), находящагося въ оживленной перепискѣ съ Локкомъ и много способствовавшаго развитію мыслей послѣдняго. Онъ былъ заклятымъ врагомъ схоластики и горячимъ пропагандистомъ идей новой философіи. Въ 1680 году онъ опубликовываетъ переводы „Размышленій“ Декарта, въ 1683 году онъ основываетъ въ Дублинѣ общество, напоминающее собою Лондонское Королевское общество, гдѣ разрабатывались вопросы философіи, математики и физики согласно методамъ индуктивной логики, въ 1692 году появляется его „Dioptrica Nova“. Беркли находился съ нимъ въ очень хорошихъ отношеніяхъ и воспитывалъ его сына. Ректоромъ въ коллегіи Троицы былъ Петръ Браунъ (P. Brown), авторъ „The procedures and limits of human understanding“, появившагося въ 1727 году. Въ то время онъ былъ извѣстенъ своей полемикой съ „вольнодумцемъ“ и крайнимъ деистомъ Дж. Толандомъ, много способствовавшимъ развитію матеріализма.

Браунъ, хотя и оппонировалъ Локку, но и самъ былъ близокъ къ сенсуализму въ той формѣ, которую придалъ послѣднему Кондильякъ. Архіепископомъ въ Дублинѣ въ 1703 году былъ В. Кингъ (W. King), который своею книгою „De origine mali“ поднялъ между Бойлемъ и Лейбницемъ споръ, послужившій толчкомъ къ появленію Теодицеи.

Такова была духовная атмосфера въ то время, когда Беркли учился въ коллегіи Троицы. Воспитанники коллегіи, разумѣется, не могли оставаться безучастными ко всему происходившему, и вотъ 10-го января 1705 года у нихъ учреждается общество, состоящее изъ восьми душъ, для изученія новой философіи, въ которомъ принимаетъ участіе и Беркли. [1])

Лучшимъ показателемъ хода умственнаго развитія Беркли въ то время служитъ его записная книжка (Commonplace Book), куда заносилъ онъ свои мысли, будучи 19-23 лѣтъ. Записная книжка Беркли представляетъ изъ себя собраніе случайныхъ, рѣзко форму-

---

[1]) См. Fraser, Life and letters of Berkeley. p. 23—27. Тамъ же приведенъ и уставъ этого общества.

лированныхъ аѳоризмовъ по философіи, этикѣ, математикѣ и физикѣ, главнымъ образомъ, оптикѣ. Отвращеніе къ схоластической философіи съ ея абстракціями и вліяніе новѣйшей философіи чувствуется на каждой страницѣ. Имя Локка и ссылки на него дѣлаются очень часто; Декартъ, Мальбраншъ, Гоббсъ, Ньютонъ и Спиноза встрѣчаются также часто; сравнительно рѣже Лейбницъ, Бойль, Молинё и др. Имена же древнихъ и схоластиковъ очень рѣдки.

Посмотримъ, какъ обрисовывается въ Commonplace Book новый принципъ философіи Беркли. [1])

Въ слѣдующихъ выраженіяхъ выясняетъ онъ свою теорію имматеріализма: „Я отвергаю только философскій смыслъ (который, на самомъ дѣлѣ, есть безсмыслица) слова „Субстанція". Спросите человѣка, незараженнаго ихъ жаргономъ, что онъ подразумѣваетъ подъ матеріальной субстанціей или субстанціей тѣла. Онъ отвѣтитъ: величину, плотность и тому подобныя чувственныя качества. Это я удерживаю. Философское же nequid, necquantum, necquale, о которыхъ у меня нѣтъ никакой идеи, я отбрасываю, если можно сказать „отбросить" относительно того, что никогда не существовало, никогда не было воображаемо или воспринимаемо [2]). „Философы много говорятъ о различіи между абсолютными и относительными вещами или между вещами, разсматриваемыми въ ихъ собственной природѣ, и тѣми же самыми вещами, разсматриваемыми по отношенію къ намъ. Я не знаю, что они подразумѣваютъ подъ вещами, разсматриваемыми въ себѣ самихъ. Это нелѣпость, жаргонъ" [3]). „Entia realia и entia rationis пустое различіе схоластиковъ" [4]). „Я одобряю эту аксіому схоластиковъ: Nihil est in intellectu quod non pius fuit in sensu" [5]). „Подъ идеей я представляю какую-нибудь чувственную вещь" [6]). „Идея не можетъ существовать невоспринятой" [7]). „Никакое ощущеніе не можетъ быть въ вещи, лишенной ощущеній" [8]). „Су-

---

[1]) Я прибѣгаю здѣсь къ цитатамъ, ибо намъ прежде всего важна подлинная формулировка зарождающихся идей философіи Беркли.

[2]) Commonplace Book, p. 431.

[3]) ibidem, p. 462.

[4]) ibidem, p. 435.

[5]) ibidem, p. 457.

[6]) ibidem, p. 457.

[7]) ibidem, p. 498.

[8]) ibidem, p. 498.

ществованіе есть percipi или percipere (или velle т. е. agere)“ [1]) „Чувственныя идеи суть реальныя вещи или архитипы; идеи воображенія, сны и пр. суть копіи, образы ихъ“ [2]). „Мальбраншъ и Декартъ говорятъ: Богъ далъ намъ сильную склонность думать, что наши идеи исходятъ отъ тѣла, или что тѣла существуютъ. Что они хотятъ этимъ сказать? То ли, что идеи воображенія суть образы чувственныхъ идей и исходятъ отъ нихъ? Это правда, но это не можетъ быть ихъ предположеніемъ, ибо они говорятъ о самихъ чувственныхъ идеяхъ какъ исходящихъ отъ и похожихъ на- я не знаю, что“ [3]).

О реальности духа афоризмы Беркли менѣе ясны и при этомъ противорѣчивы, что показываетъ, и это важно запомнить, недостаточную продуманность имъ этой проблемы.

„Истинное существованіе идей составляетъ душу“ [4]). „Духъ есть совокупность воспріятій. Отнимите воспріятія и вы отнимете духъ“ [5]). „Мы думаемъ, что мы не знаемъ души, потому что мы не имѣемъ ни воображаемой ни чувственной идеи, связанной съ этимъ звукомъ. Это слѣдствіе предразсудка“ [6]). „Разсудокъ, кажется, не отличается отъ своихъ идей или воспріятій. Вопросъ: какъ мыслить о волѣ и страстяхъ?“ [7]). „Разсудокъ не отличается отъ отдѣльныхъ воспріятій или идей“ [8]). „Воля не отличается отъ отдѣльныхъ волевыхъ актовъ“ [9]). „Разсудокъ, принятый за способность, въ дѣйствительности не отличается отъ воли“ [10]).

„Спрашивать, имѣемъ ли мы идеи воли или волевого акта, нелѣпо. Идея можетъ быть подобна только идеѣ“ [11]). „Если вы спросите, что за вещь то, что желаетъ, я отвѣчу, что, если вы подразумѣваете подъ словомъ „вещь“ идею или что нибудь подобное

---

[1]) ibidem, p. 422.
[2]) ibidem, p. 461.
[3]) ibidem, p 461.
[4]) ibidem, p. 438.
[5]) ibidem, p. 438.
[6]) ibidem, p. 438.
[7]) ibidem. p. 439.
[8]) ibidem, p. 441.
[9]) ibidem, p. 441.
[10]) ibidem, p. 441.
[11]) ibidem, p. 445.

идеѣ, то я тогда скажу, что то, что желаетъ, отнюдь не вещь“ [1]). „Опять таки, если вы подъ нимъ подразумѣваете то, что воспринимается или воспринимаетъ, я скажу, что, то, что воспринимается или воспринимаетъ, не желаетъ“ [2]).

„Вы говорите, неизвѣстный субстратъ волевыхъ актовъ и идей есть нѣчто, о чемъ я не имѣю идеи. Я спрашиваю, есть ли какое нибудь другое существо, которое имѣетъ или можетъ имѣть идею о немъ? Если да, тогда оно должно быть идеей; то, что вы думаете, есть абсурдъ“ [3]).

„Вещи бываютъ двухъ сортовъ—активныя и не активныя. Существованіе активныхъ вещей—дѣйствовать, не активныхъ—быть воспринимаемыми“ [4]). „Субстанцію тѣла мы знаемъ. Субстанціи духа мы не знаемъ, она не познаваема, она—purus actus“ [5]). „Воля и разсудокъ прекрасно могутъ быть мыслимы какъ двѣ различныя вещи“ [6]). „Мы не видимъ различія или разницы между волевыми актами, а только между ихъ дѣйствіями. Это одна воля, одинъ актъ, отличающійся дѣйствіями. Эта воля, этотъ актъ есть духъ, дѣйствующій принципъ, душа“ [7]). „Духъ, умъ—ни волевой актъ, ни идея“ [8]). „Мы не въ состояніи воспринять другую активную силу кромѣ воли“ [9]). Ощущеніе не можетъ быть въ неощущающей вещи“ [10]). „Чистаго интеллекта я не понимаю“ [11]).

Кромѣ того, среди массы разнообразныхъ замѣтокъ мы можемъ найти въ Commonplace Book и мѣста, касающіяся новой теоріи зрѣнія и критики отвлеченныхъ идей: „Общая ошибка оптиковъ, что мы судимъ о разстояніи по угламъ, укрѣпляетъ людей въ ихъ предразсудкѣ, что они видятъ вещи внѣ и на извѣстномъ разстояніи отъ духа“ [12]). „Пространство осязаемое и пространство

---

[1]) ibidem, p. 445.
[2]) ibidem, p. 445.
[3]) ibidem, p. 447.
[4]) ibidem, p. 447.
[5]) ibidem, p. 450.
[6]) ibidem, p. 451.
[7]) ibidem, p. 458.
[8]) ibidem. p. 464.
[9]) ibidem, p. 477.
[10]) ibidem, p. 498.
[11]) ibidem, p. 460.
[12]) ibidem. p. 440.

зримое гетерогенны, такъ какъ они не имѣютъ общей мѣры; такимъ образомъ, поэтому, ихъ простѣйшія составныя части или элементы —punctum visibile et tangibile—совершенно различны“ [1]). „Пространство, кажется, такъ же воспринимается глазомъ, какъ мысль ухомъ“ [2]). „Единственное, что я дѣлаю или хочу дѣлать, это разсѣять тучу или облако словъ. Они причинили невѣжество и замѣшательство Они погубили ученыхъ и математиковъ, законовѣдовъ и священниковъ“ [3]). „Общія идеи—причины массы болтовни и ошибокъ“ [4]).

Каковы же результаты изслѣдованій юнаго Беркли? „Я въ высшей степени далекъ отъ скептицизма. Я познаю существованіе другихъ вещей путемъ интуитивнаго познанія такъ же хорошо какъ и свою собственную душу. Это то, на что претендовали бы Локкъ и большинство другихъ мыслителей“ [5]). „Экспериментальнымъ философамъ нечего сердиться на меня“ [6]). „Философы теряютъ ихъ матерію; математики теряютъ ихъ неощущаемыя ощущенія (insensible sensations); профаны теряютъ ихъ протяженное Божество. Но что, спрашиваю, теряютъ остальные люди? Что касается тѣлъ, мы ихъ сохраняемъ. N. B. Будущая философія и математика пріобрѣтаютъ много на этомъ дѣлѣ“ [7]).

§ 3. Новая теорія зрѣнія. Въ Commonplace Book мы, между прочимъ, находимъ набросокъ общаго плана философской системы Беркли. Сочиненіе, посвященное изложенію ея, должно было состоять изъ введенія и 3-хъ частей [8]). Въ введеніи Беркли предполагалъ разсмотрѣть природу доказательства, давъ при этомъ критику ученія Локка объ абстрактныхъ общихъ идеяхъ; 1-я книга посвящалась бы изложенію ученія Беркли о реальности, 2-я трактовала бы вопросы морали, главнымъ образомъ, проблемы бытія Бога и свободы человѣка, наконецъ 3-я обнаружила-бы ошибки преж-

---

[1]) ibidem, p. 472.
[2]) ibidem, p. 483.
[3]) ibidem, p. 443.
[4]) ibidem, p. 432.
[5]) ibidem, p. 436.
[6]) ibidem, p. 420.
[7]) ibidem, p. 500.
[8]) Ср. Comm. B. p. 439, 458, 430, 438 и др.

нихъ ученій о воспріятіи пространства. Но планъ его разстроился, и раньше всего онъ перешелъ къ разсмотрѣнію послѣдняго вопроса: въ 1709 г. появился въ печати „Опытъ новой теоріи зрѣнія". Теорія зрѣнія Беркли была подготовлена трудами его предшественниковъ, главнымъ образомъ, Мальбранша, Локка, Молинё [1]).

Мальбраншъ трактуетъ объ ошибкахъ чувствъ, въ особенности объ ошибкахъ зрѣнія при оцѣнкѣ разстоянія. Эти ошибки онъ считаетъ вытекающими не изъ чувственныхъ данныхъ, но изъ невѣрной интерпретаціи мыслью нашего чувственнаго опыта. Тѣми знаками, по которымъ мы судимъ о разстояніи, Мальбраншъ считаетъ слѣдующіе: 1) уголъ, образованный лучами глазъ, и соотвѣтствующія измѣненіямъ этого угла измѣненія въ положеніи нашихъ глазъ, 2) фигура органа зрѣнія, обусловленная напряженіемъ его мускуловъ, 3) величина изображеній въ глубинѣ глаза, 4) дѣйствіе объектовъ на глазъ, 5) ясность и раздѣльность изображенія въ глазу, 6) отношеніе объекта, къ которому относится зрительное сужденіе, къ промежуточнымъ объектамъ.

Такова была теорія Мальбранша, опубликованная болѣе чѣмъ 30-ю годами раньше „Опыта" и сильно повліявшая на него, о чемъ, между прочимъ, свидѣтельствуетъ и Commonplace Book [2]).

Гораздо больше вліянія на Беркли имѣлъ Локкъ. По ученію Локка, наши чувственныя идеи часто сужденіемъ измѣняются, и мы принимаемъ за чувственное воспріятіе то, что въ дѣйствительности является сужденіемъ. Это происходитъ потому, что въ силу привычки данное сужденіе образовывается такъ постоянно и быстро, что процесса составленія сужденія мы почти совсѣмъ не замѣчаемъ. Глазъ воспринимаетъ, говоримъ мы, шаръ. Однако то, что видитъ онъ, на самомъ дѣлѣ, есть лишь плоскій окрашенный кругъ, и если мы считаемъ данный объектъ зрѣнія шаромъ, то только лишь потому, что узнали объ этомъ изъ опыта. Только что прозрѣвшій слѣпорожденный не можетъ различить при помощи одного только зрѣнія однородные кубъ и шаръ (проблема Молинё). Зрѣніе есть са-

---

[1]) Ср. Fraser, I 3—23.

[2]) Malebranche, Rech. de la vérité, l. 1, ch. 9. Нѣкоторое сходство съ новой теоріей зрѣнія Беркли мы можемъ найти у Гланвилля: Scepsis scientifica (сочиненіе, опубликованное нѣсколькими годами раньше книги Мальбранша).

мое обширное изъ нашихъ чувствъ, оно вводитъ въ душу не только идеи свѣта и цвѣтовъ, свойственныя лишь ему одному, но и отличныя отъ этихъ идей идеи пространства, фигуры и движенія. Измѣненія послѣднихъ измѣняютъ видъ и тѣхъ объектовъ, которые принадлежатъ лишь зрѣнію, вслѣдствіе чего мы можемъ изъ опыта научиться судить объ одномъ по другому [1]).

Немного раньше была опубликована и теорія Молинё. Вотъ вкратцѣ ея положенія: оцѣнка разстоянія есть скорѣе актъ сужденія, нежели чувственнаго воспріятія и пріобрѣтается упражненіемъ. Ибо разстояніе само по себѣ не воспринимается, такъ какъ оно есть линія (или длина), представляющаяся нашему глазу своимъ концомъ, который, поэтому, долженъ быть точкой, а точка незрима [2]). О разстояніи мы судимъ, главнымъ образомъ, посредствомъ промежуточныхъ тѣлъ или посредствомъ оцѣнки сравнительной величины объектовъ, неясности ихъ окраски и пр. и пр. Это главный способъ опредѣленія значительно удаленныхъ объектовъ. Что же касается ближайшихъ объектовъ, т. е. такихъ, по отношенію къ разстоянію которыхъ промежутокъ между глазами составляетъ замѣтную величину, то объ ихъ разстояніи мы судимъ посредствомъ поворота глазъ или посредствомъ угла, составленнаго оптическими осями [3]).

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію ученія Беркли.

„Моя цѣль“, говоритъ онъ, „показать, какимъ образомъ мы воспринимаемъ посредствомъ зрѣнія разстояніе, величину и положеніе предметовъ, такимъ образомъ, разсмотрѣть разницу, существующую между идеями зрѣнія и идеями осязанія, и отыскать, есть-ли какая нибудь идея, общая обоимъ чувствамъ [4]).

Беркли исходитъ изъ предположенія незримости (invisibility) разстоянія, какъ изъ предположенія, уже доказаннаго прежними фи-

---

[1]) Locke, Essay of the hum. underst. B. II, ch. 9. sect. 8 — 9. Это мѣсто появилось въ 4-мъ изд. „Опыта“ въ 1694 году.

[2]) „For distance of itself is not be perceived; for. 'tis a line (or a length) presented to our eye with its end towards us which must therefore be only a point, and that is invisible (Gregorii Opt. Promot, prop. 28. цитир. по Fraser'y I 17.

[3]) Molyneux, Dioptrica Nova (діоптрика—наука о преломленіи лучей). Молинё оказалъ громадное вліяніе на Беркли, и послѣдній внимательно читалъ и изучалъ сочиненія Молинё, о чемъ свидѣтельствуетъ и Commonplace Book.

[4]) Essay, sect. 1. I 35. О методѣ изслѣдованія см. The Theory of Vision, sect. 43. I 389.

лософами [1]); его намѣреніе иное—именно, показать, что близкія разстоянія такъ же какъ и дальнія внушаются сознанію въ актѣ зрѣнія посредствомъ извѣстныхъ знаковъ, и что эти знаки къ идеѣ разстоянія не находятся въ логически необходимомъ отношеніи, но что связь ихъ раскрывается только при помощи опыта.

Признано всѣми, что разстояніе само по себѣ непосредственно зрѣніемъ не воспринимается [2]); также всѣми признано, что оцѣнка разстоянія значительно отдаленныхъ объектовъ есть скорѣе актъ основаннаго на опытѣ сужденія, нежели ощущенія, производится на основаніи величины и ясности объекта и промежуточныхъ тѣлъ [3]). Но въ то-же время утверждается, что оцѣнка близкихъ разстояній производится при помощи оптическихъ угловъ и линій, при чемъ между ними и разстояніемъ существуетъ необходимая связь. На этомъ пунктѣ остановилась теорія Молинё. Однако духъ нашъ, если не воспринимаетъ какой-нибудь идеи непосредственно, воспринимаетъ ее посредствомъ другой идеи; такъ, хотя чувства страха и стыда другого человѣка прямо недоступны нашему зрѣнію, тѣмъ не менѣе мы воспринимаемъ ихъ зрѣніемъ, видя, какъ лицо его то покрывается краской, то блѣднѣетъ. Посредствомъ какой же непосредственно зримой идеи мы получаемъ идею разстоянія? Намъ говорятъ, посредствомъ линій и угловъ. Нѣтъ, эти углы и линіи не имѣютъ реальнаго существованія въ природѣ, являются лишь математическими фикціями оптиковъ и сами не воспринимаются; да, наконецъ, даже если-бы они существовали, и духъ могъ-бы ихъ воспринять, то, все-таки, они не могли-бы удовлетворительно объяснить феномены разстоянія [4]).

Итакъ, теорія Молинё несостоятельна — первая часть задачи Беркли выполнена; остается вторая часть — указать подлинные ви-

---

[1]) Ср. Fraser, I 7.

[2]) „Я полагаю, что всѣми признано, что разстояніе само по себѣ и непосредственно не можетъ быть зримо. Ибо разстояніе есть линія, направленная концомъ къ глазу, и въ глубинѣ глаза проектируется только точка, каковая точка остается неизмѣнно той же самой, будетъ-ли разстояніе длиннѣе или короче". Essay, sect. 2, I 35. Несмотря на внѣшнее сходство этого положенія съ приведеннымъ въ 49-мъ примѣчаніи положеніемъ Молинё, между ними есть большая разница, ибо Беркли подъ точкой въ глубинѣ глаза понимаетъ не математическую точку, какъ Молинё, но minimum visibile. Ср. Loewy, Idealismus Berkeley's, p. 2—3. Также „Appendix" I 109—112.

[3]) Essay, sect. 3. I 35—36.

[4]) Ib. 4—15. I 36—38.

димые знаки (visual signs) близкихъ разстояній. Беркли насчитываетъ три группы ихъ: ощущеніе приспособленія глаза къ объекту, ощущеніе напряженія глаза и бо́льшая или меньшая ясность предмета[1]). Никакой логически необходимой связи между этими знаками и разстояніями усмотрѣть мы не можемъ, между ними существуетъ лишь обычная связь (customary connexion), и, привыкнувъ наблюдать эту связь въ опытѣ, мы обыкновенно ассоціируемъ тѣ или другія ощущенія аккомодаціи и напряженія глаза съ тѣмъ или другимъ разстояніемъ предмета[2]). А разъ связь эта устанавливается путемъ опыта, то слѣпорожденный, прозрѣвши, никогда не получитъ сразу идеи разстоянія: солнце и звѣзды, самые отдаленные равно какъ и самые ближайшіе предметы будутъ казаться ему находящимися въ его глазу или, вѣрнѣе, въ его духѣ. „Объекты, вводимые зрѣніемъ, казались бы ему (какъ они существуютъ и на самомъ дѣлѣ) не иначе какъ новымъ комплексомъ мыслей или ощущеній, изъ которыхъ каждое такъ же близко находится къ нему, какъ и воспріятіе боли или удовольствія или самыя сокровенныя чувства его души. Ибо наши сужденія, что предметы, воспринимаемые зрѣніемъ, находятся на нѣкоторомъ разстояніи или внѣ духа, суть всецѣло результаты опыта“[3]). Строго говоря, собственнымъ и непосредственнымъ объектомъ зрѣнія являются цвѣта. Но цвѣта имѣютъ существованіе не объективное, но въ зависимости отъ субъекта; слѣдовательно, и протяженность, и фигура, и движеніе, которыя даже и мысленно не могутъ быть отдѣлены отъ цвѣта, имѣютъ такое же существованіе, существуютъ въ духѣ[4]). Этотъ субъективный міръ не имѣетъ ничего общаго съ объективными ве-

---

[1]) Essay, sect. 16—20, 21—26, 27 I. 38—42.

[2]) Essay, sect 28 I 42.

[3]) Essay, sect. 41. I 52. Въ 1728 году извѣстнымъ англійскимъ хирургомъ Чизельденомъ былъ произведенъ опытъ: слѣпорожденный, которому была сдѣлана операція, совершенно не былъ въ состояніи судить о разстояніи; онъ думалъ, что всѣ видимые имъ предметы касаются его глазъ подобно тому, какъ осязаемые имъ предметы касаются его кожи. Говоря объ этомъ въ концѣ „Theory of vision“, Беркли замѣчаетъ: „такимъ образомъ, на фактахъ и экспериментомъ тѣ пункты теоріи, которые казались наиболѣе далекими отъ общаго признанія, были подтверждены спустя много лѣтъ послѣ того, какъ я открылъ ихъ путемъ разсужденій“. Theory of Vision vind. and expl. sect. 71. I 400. Ср. Appendix C. I p. 445—448.

[4]) Essay, sect. 43 I 53.

щами, составляющими предметъ осязательнаго опыта [1]). Но находя продолжительное время въ опытѣ извѣстныя идеи осязанія связанными съ извѣстными зрительными идеями, я, воспринимая послѣднія, заключаю къ слѣдующимъ за ними осязательнымъ идеямъ разстоянія, фигуры и проч. Смотря на предметъ, я воспринимаю извѣстную зримую фигуру съ извѣстной степенью ясности и другими обстоятельствами, которыя, на основаніи прежняго моего опыта, заставляютъ меня думать, что, если я сдѣлаю столько то шаговъ впередъ, то я получу такія то осязательныя идеи, такъ что, строго говоря, я никогда не вижу ни разстоянія самого по себѣ, ни того, что я принимаю за разстояніе: ни разстояніе, ни вещи, находящіяся на разстояніи, ни сами ни идеи ихъ зрѣніемъ не воспринимаются. Идеи протяженности и разстоянія такъ же не воспринимаются глазомъ, какъ и ухомъ. Положимъ, я сижу въ комнатѣ и слышу, что ѣдетъ карета. Черезъ измѣненія въ шумѣ я раньше чѣмъ посмотрѣлъ въ окно, заключилъ о ея приближеніи. Въ данномъ случаѣ я воспринималъ разстояніе ухомъ. Но такъ какъ слуховыя идеи гораздо труднѣе смѣшать съ осязательными, чѣмъ зрительныя, то поэтому и не говорятъ, что мы слышимъ разстояніе [2]).

---

[1]) Подъ осязательными идеями Беркли подразумѣваетъ не только ощущенія прикосновенія, но и чувства мускульнаго сопротивленія и активности, связанной съ движеніями нашихъ тѣлъ или какихъ-нибудь органовъ ихъ.

[2]) Ученіе Беркли о разстояніи сыграло большую роль въ психологіи. Вольтеръ, Гертли, Ридъ, Стюартъ и др., а въ новѣйшее время Милль, Бэнъ, Ферьеръ являются послѣдователями его. Для сравнительной характеристики приведу, въ сжатомъ видѣ, теорію зрѣнія Бэна, которая является, какъ объ этомъ заявляетъ и авторъ ея, лишь усовершенствованной теоріей зрѣнія Беркли. Нашъ глазъ обладаетъ зрительной чувствительностью къ свѣту и цвѣтамъ во всѣхъ ихъ степеняхъ и оттѣнкахъ и мускульной чувствительностью къ видимой формѣ и видимой (ретинальной) величинѣ, причемъ видимыми знаками измѣненія разстоянія предмета отъ глаза являются: 1) ощущеніе напряженія внутри глазного яблока, 2) сознаніе схожденія или расхожденія зрительныхъ осей, 3) измѣненіе въ степени несходства изображеній въ обоихъ глазахъ, 4) ясность или туманность изображенія, 5) измѣненіе видимой величины (величины ретинальнаго изображенія). Для пониманія смысла или значенія разстоянія, кромѣ зрительнаго опыта, необходимы еще ощущенія движенія нашихъ органовъ, и вотъ въ періодъ младенчества и ранняго дѣтства опытъ образуетъ ассоціаціи между перечисленными выше зрительными признаками разстоянія и тѣми движеніями, которыя составляютъ для насъ показатель разстоянія, а вмѣстѣ съ тѣмъ показатель и дѣйствительной ве-

Переходя далѣе къ проблемѣ воспріятія величины и положенія предметовъ, Беркли устанавливаетъ незримость ихъ; зрѣніемъ мы воспринимаемъ лишь большее или меньшее количество цвѣтовъ и варіацій интенсивностей ихъ по отношенію другъ къ другу. Знаками, которые внушаютъ намъ идею дѣйствительной (осязаемой) т. е. постоянной величины объекта въ отличіе отъ зримыхъ величинъ его, служатъ: 1) занимаемое предметомъ поле зрѣнія, 2) ясность его контуровъ, 3) сила его цвѣта, 4) число промежуточныхъ зримыхъ тѣлъ и 5) мускульное ощущеніе напряженія глазъ или направленія ихъ къ объекту [1]).

Нѣтъ объекта общаго зрѣнію и осязанію [2]), зрительное и осязательное пространства и количественно и качественно отличны другъ отъ друга. Въ дѣйствительности объектомъ зрѣнія являются только свѣтъ и цвѣта, а реальное пространство принадлежитъ осязательному опыту и если мы и относимъ данныя зрительнаго опыта и данныя осязательнаго опыта къ однимъ и тѣмъ же объектамъ, то это объясняется ассоціаціей ихъ въ нашемъ сознаніи, основанной на той постоянной связи между явленіями зрительнаго и осязательнаго міра, которая существуетъ въ природѣ [3]).

Такова новая теорія зрѣнія, предложенная Берклн. Разумѣется, я далъ неполное изложеніе ея, я изложилъ ее постольку, поскольку содержаніе ея можетъ служить для уясненія ученія Беркли о реальности. Исходя изъ этихъ же основаній, я не буду останав-

---

личины предмета. Эта дѣйствительная величина предмета опредѣляется степенью схожденія зрительныхъ лучей въ связи съ величиной ретинальнаго изображенія; на основаніи же сравненія дѣйствительной величины съ величиной ретинальной мы заключаемъ о разстояніи (опыты Уитстона). См. Бэнъ. Психологія, пер. подъ ред. Бѣлкина, стр. 387—398. Роль движенія при воспріятіи пространственныхъ отношеній зналъ и Беркли, хотя и не совсѣмъ отчетливо. См. Analyst. Qu. 12. III 291. О новѣйшихъ ученіяхъ о роли зрѣнія и осязанія въ воспріятіи пространства см. Челпановъ, Проблема воспріятія пространства въ связи съ ученіемъ объ апріорности и врожденности, ч. I, гл. VII.

[1]) Essay, sect. 52—87, 88—120. I 58—90.

[2]) Ученіе объ объектахъ, общихъ нѣсколькимъ чувствамъ, восходитъ къ Аристотелю и его теоріи о κοινὴ αἴσθησις, см. особ. De anima, II, 6. III, I и далѣе.

[3]) Essay, sect. 147—148. I 103—104. По методологическимъ соображеніямъ объективность осязательнаго опыта въ новой теоріи зрѣнія еще не подвергается сомнѣнію. См. Treatise, sect. 44. I 177.

ливаться на ея значеніи въ психологіи, гдѣ имя Беркли никогда не будетъ забыто, я отмѣчу только ея мѣсто въ общей системѣ имматеріалистической философіи.

Наивное сознаніе твердо вѣритъ въ объективную реальность внѣшняго міра. Попробуйте разубѣждать, васъ осмѣютъ. Какъ, скажутъ, развѣ въ дѣйствительности мы не видимъ, что эта лампа, что этотъ столъ, что всѣ окружающія насъ вещи существуютъ внѣ насъ, на извѣстномъ разстояніи отъ насъ. И развѣ не нелѣпо утверждать, что вещи, видимыя нами на разстояніи нѣсколькихъ миль, такъ же близки къ намъ, какъ и наши собственныя мысли; говорить это—значитъ противорѣчить непосредственному зрительному опыту.

И Беркли путемъ строгаго и подробнаго анализа обнаруживаетъ несостоятельность ходячаго мнѣнія. Онъ доказываетъ, что разстояніе или объективность предметовъ, нахожденіе внѣ (outness) непосредственно зрѣніемъ не воспринимается; точно также сужденія о немъ на основаніи оптическихъ линій, угловъ, вообще, чего нибудь необходимо съ нимъ связаннаго, мы не имѣемъ. Аккомодація, конвергенція, степень ясности предмета и т. п. суть субъективныя ощущенія, служащія знаками для разстоянія, но сами его не составляющія. Разстояніе, собственно говоря, есть объектъ осязательнаго опыта.

Итакъ, брешь въ міросозерцаніи наивнаго реализма пробита, одинъ изъ главныхъ аргументовъ его опровергнутъ. Предметы зрительнаго опыта не существуютъ объективно—вотъ выводъ новой теоріи зрѣнія, которая можетъ быть названа введеніемъ въ систему имматеріализма.

§ 4. Номинализмъ Беркли. Если мы станемъ внимательно всматриваться въ исторію философіи, то замѣтимъ, что философія не только не достигла мудрости и истины, но, наоборотъ, безнадежно запуталась при разрѣшеніи проблемъ въ парадоксахъ, противорѣчіяхъ и непослѣдовательностяхъ. Иные видятъ причину этого отчасти въ неясности объекта философскаго изслѣдованія, отчасти въ природномъ несовершенствѣ нашего ума, однако правильнѣе полагать, что большинствомъ затрудненій, если не всѣми ими, мы обязаны самимъ себѣ: мы создаемъ ложныя теоріи, невѣрныя предпосылки и тѣмъ самимъ дѣлаемъ философскія изысканія запутан-

ными и трудными. Теорія, болѣе всѣхъ другихъ повинная въ этомъ, есть теорія абстрактныхъ идей: ее мы можемъ встрѣтить въ любомъ метафизическомъ трактатѣ, на ней основываются тѣ ученія, критикой которыхъ намъ придется заняться. Такъ начинаетъ Беркли свой трактатъ о принципахъ человѣческаго знанія.

Ученіе объ общихъ абстрактныхъ идеяхъ имѣетъ свою исторію, длинную и всѣмъ хорошо извѣстную. Цѣлый періодъ въ средніе вѣка былъ занятъ знаменитымъ споромъ объ универсаліяхъ. Этотъ споръ вспыхнулъ снова къ концу среднихъ вѣковъ и, благодаря, быть можетъ, развитію естествознанія, повсюду, а особенно въ Англіи, начинаетъ побѣждать номинализмъ. Наиболѣе рѣзкимъ номиналистомъ изъ предшественниковъ Беркли является Гоббсъ: „въ мірѣ нѣтъ ничего общаго кромѣ именъ; по отношенію къ обозначаемымъ вещамъ каждое изъ именъ индивидуально и единично", говоритъ онъ въ „Левіаѳанѣ".

Локкъ, какъ мы видѣли, скорѣе относится къ концептуалистамъ: въ дѣйствительности существуютъ единичныя вещи; но нашъ умъ, обладая способностью абстрагировать, образовываетъ отвлеченныя идеи, которыя, благодаря этому, становятся общими идеями для нѣсколькихъ единичныхъ объектовъ. Слова же дѣлаются общими благодаря тому, что они служатъ знаками общихъ идей.

Беркли всю свою критику общихъ отвлеченныхъ идей направляетъ, главнымъ образомъ, на Локка: его онъ на каждомъ шагу цитируетъ, его положенія онъ имѣетъ постоянно въ виду [1]).

Прежде всего Беркли утверждаетъ, что той способностью абстрагировать, о которой говоритъ Локкъ, мы не обладаемъ. Онъ предлагаетъ каждому задаться вопросомъ, возможно-ли образовать идею человѣка, который бы былъ ни великъ ни малъ, ни бѣлъ ни черенъ, ни прямъ ни горбатъ, возможно-ли представить себѣ движе-

---

[1]) Кромѣ введенія къ трактату объ абстрактныхъ общихъ идеяхъ у Беркли говорится еще въ слѣдующихъ мѣстахъ: Treatise of Princ., sect. 97—100, 118—132, 143; New Theory of Vision, sect. 122—125; Alciphron, Dial. VII. 5—7; Defence of Free Thinking in Mathem., sect. 45—48; Siris, sect. 323, 335 и слѣд.

ніе, которое было бы ни медленно ни скоро, ни прямолинейно ни криволинейно, и при томъ отвлекаясь отъ движущагося тѣла, возможно-ли, наконецъ, обладать идеей протяженія вообще, которое не есть ни линія, ни плоскость, ни тѣло, которое не обладаетъ какой либо фигурой, величиной или твердостью. Быть можетъ, говоритъ Беркли, кто нибудь другой и является обладателемъ этой удивительной способности, но что касается лично его, то онъ совершенно лишенъ ея. Правда, возможно представить себѣ существующимъ порознь то, что, хотя и существуетъ вмѣстѣ, но можетъ быть воспринято отдѣльно, напримѣръ, возможно представить человѣка съ двумя головами или руку отдѣльно отъ остальныхъ частей тѣла. Въ этомъ смыслѣ такія идеи могутъ, пожалуй, назваться абстрактными, но, очевидно, защитники послѣднихъ подразумѣваютъ подъ ними нѣчто совершенно иное. И ихъ утвержденіе Беркли рѣшительно отвергаетъ: идеи треугольника, который ни равностороненъ ни разностороненъ, ни прямо- ни косоугленъ, и который въ одно и то же время совмѣщаетъ въ себѣ всѣ эти признаки, такой идеи я въ своемъ духѣ не нахожу; всякій разъ какъ я погружаюсь въ самонаблюденіе, я открываю въ себѣ лишь ту или иную конкретную идею. Спссобностью абстрагировать мы не обладаемъ, и никакихъ абстрактныхъ идей въ умѣ у насъ, какъ о томъ свидѣтельствуетъ самонаблюденіе, нѣтъ.

„Я не абсолютно отрицаю, что существуютъ общія идеи, но я отрицаю только, что существуютъ какія либо *абстрактныя* общія идеи“ [1]), говоритъ Беркли. Общія идеи, говоря вообще, существуютъ. Опредѣленная частная идея становится общей, замѣняя собою всѣ другія частныя идеи того же самаго рода Я доказываю какую-нибудь теорему относительно треугольниковъ; эту теорему я доказываю на опредѣленномъ частномъ треугольникѣ, но такъ какъ онъ въ данномъ случаѣ по своему значенію дѣлается общимъ, представляя собою всѣ прямолинейные треугольники, другими словами, такъ какъ мы разсматриваемъ его какъ фигуру съ тремя углами, *не обращая вниманія* на всѣ остальныя его свойства, то все доказанное относительно его справедливо и относительно всѣхъ прямолинейныхъ треугольниковъ [2]).

---

[1]) Introduction, sect. 12. 1, 144.

[2]) Introduct., sect. 15. I 147. Чтобы яснѣе отмѣтить этотъ въ высшей степени важный пунктъ въ ученіи Беркли объ общихъ идеяхъ и о роли вни-

Такимъ образомъ, „общность состоитъ.... не въ абсолютной положительной природѣ или концепціи какой либо вещи, но въ отношеніи ея къ другимъ частнымъ вещамъ, обозначаемымъ или представляемымъ ею; благодаря этому вещи, имена или понятія, частныя по своей природѣ, становятся общими“ [1]).

манія при образованіи ихъ, я приведу вкратцѣ аналогичное Беркли ученіе Бэна: „Мы можемъ обращать вниманіе только на пункты сходства между предметами, пренебрегая ихъ различіями, какъ напр., когда мы думаемъ о свѣтѣ свѣтящихся тѣлъ, о круглотѣ—круглыхъ. Эта способность называется отвлеченіемъ“.... „Когда среди различныхъ чертъ нѣсколькихъ предметовъ мы находимъ сходныя, для насъ важно отмѣтить это, что мы и дѣлаемъ, употребляя нарицательное имя. Всѣ предметы, называемые огнями, имѣютъ нѣчто общее другъ съ другомъ (что̀ именно, это намъ показываетъ то слово, которымъ мы всѣ ихъ называемъ), и ничего, кромѣ этого. Всякое названіе, прилагаемое къ цѣлому ряду предметовъ, есть обозначеніе сходства (въ данномъ отношеніи) между этими предметами: людьми, лошадьми, рѣками, справедливыми поступками и пр. Такой взглядъ на природу общихъ или отвлеченныхъ идей называется номинализмомъ. Общимъ идеямъ, въ отдѣльности отъ конкретныхъ предметовъ, не соотвѣтствуетъ никакой реальности (какъ это представляетъ „реализмъ“); не существуетъ такихъ реальностей и въ умѣ (какъ это утверждаетъ „концептуализмъ“), хотя уму присуще сильное стремленіе приписывать отдѣльное существованіе продуктамъ отвлеченія. Причина этого стремленія коренится въ чувствованіяхъ; кромѣ того, ему способствуютъ условія рѣчи“. См. Бэнъ, Психологія, пер. подъ редакціей Бѣлкина, кн. 2-я, гл. 5-я, §§ 2, 5—7; стр. 370, 374—75. Ср. Bain, Logic, v. I Deduction, p. 6.

[1]) Introduction, sect. 15. I 147. Причиною возникновенія теоріи абстрактныхъ идей Беркли считалъ слова. Именно, полагаютъ, будто каждое названіе имѣетъ разъ навсегда установившееся значеніе, обусловленное опредѣленной отвлеченной идеей; но на самомъ дѣлѣ слово обозначаетъ собой большое количество частныхъ идей. Названія употребляются какъ буквы въ алгебрѣ въ качествѣ *общихъ знаковъ* (Introduction, sect. 18—19. I 149—150, Alciphron, 7 dial., sect. 15—16. II 314—316). Объ отношеніи номинализма Беркли къ философіи „Siris“ см. примѣчаніе Фрезера, сдѣланное имъ въ I-мъ т. на 119 стр.: „Отношеніе между феноменализмомъ (который можетъ быть на первый взглядъ смѣшанъ съ утвержденіемъ Протагора) и номиналистическимъ идеализмомъ раннихъ метафизическихъ сочиненій Беркли, съ одной стороны, и платоновскимъ реализмомъ и идеализмомъ его „Siris“, съ другой, является однимъ изъ самыхъ важныхъ (и, однако, до сихъ поръ крайне мало разсмотрѣнныхъ) пунктовъ его философіи. Въ Siris (sect. 335 etc.) онъ отличаетъ платоновскія идеи (а) отъ „инертныхъ, неактивныхъ объектовъ“ или сознаваемыхъ нами въ нашемъ непосредственномъ и посредственномъ (presentative and representative) опытѣ феноменовъ (т. е. его „идей“) и слѣд. (в) отъ абстрактныхъ идей въ современномъ смыслѣ. Идеи Платона характеризуются Беркли

Итакъ, ученіе, такъ тормазившее ходъ всей философіи, опровергнуто, и вмѣстѣ съ тѣмъ возстановлено истинное пониманіе. Мы можемъ теперь приступить къ центральному пункту философскихъ изслѣдованій, къ разсмотрѣнію проблемы реальности.

какъ самыя реальныя существа, интеллигибильныя и неизмѣняемыя, и поэтому болѣе реальныя, чѣмъ текучіе, преходящіе чувственные объекты, которые, не имѣя устойчивости, не могутъ быть субъектами знанія, а тѣмъ менѣе субъектами интеллектуальнаго знанія.

Глава 3-я.

Теорія имматеріализма.

§ 1. Беркли какъ эмпирикъ и теологъ. Въ двухъ предыдущихъ главахъ я показалъ, съ одной стороны, какъ ставилась и разрѣшалась проблема реальности въ новой философіи до Беркли, съ другой стороны, въ какой формѣ зародилась эта проблема у Беркли, и какіе пути для отвѣта на нее были намѣчены знаменитымъ ирландскимъ философомъ въ его „Опытѣ новой теоріи зрѣнія“ и въ „Введеніи“ къ трактату о принципахъ человѣческаго знанія. Въ настоящей главѣ я намѣренъ дать объективное систематическое изложеніе ученія Беркли о реальности внѣшняго міра. Но прежде чѣмъ приступить къ этому, считаю необходимымъ для болѣе яснаго пониманія сущности имматеріализма отмѣтить двѣ черты, рѣзко опредѣляющихъ духовную физіономію Беркли.

Прежде всего, Беркли эмпирикъ. Перечитайте со вниманіемъ произведенія его, и духъ бэконовской философіи повѣетъ на васъ съ каждой страницы. Эмпиризмъ—одна изъ самыхъ типичныхъ чертъ для Беркли. Все наше познаніе онъ ограничиваетъ опытомъ и наблюденіемъ. За предѣлы опыта тотъ, кому дорого отысканіе истины, не имѣетъ права выходить; чего не нахожу я въ опытѣ, о томъ я не долженъ разсуждать. Вотъ что говоритъ Беркли о томъ, какъ велъ онъ свои изслѣдованія о природѣ зрѣнія и о познаніи внѣшняго міра: „Когда мы хорошо поняли и разсмотрѣли природу зрѣнія, мы можемъ, разсуждая, лучше скомбинировать наше знаніе о внѣшней незримой причинѣ нашихъ идей—одна-ли она или много ихъ, постигаема-ли или нѣтъ, активна или инертна,

тѣло-ли или духъ она. Но чтобы понять и постигнуть эту теорію и открыть истинные принципы ея, мы должны были разсмотрѣть ее самымъ лучшимъ образомъ, не останавливаясь на неизвѣстныхъ субстанціяхъ, внѣшнихъ причинахъ, агентахъ или силахъ, не разсуждая и не вводя какой либо изъ этихъ темныхъ, невоспринимаемыхъ и, слѣдовательно, неизвѣстныхъ вещей. Какъ въ этомъ изслѣдованіи мы имѣли дѣло лишь съ тѣми объектами, которые мы воспринимаемъ, или съ нашими собственными идеями, такъ будемъ продолжать разсуждать и дальше. Трактовать о вещахъ совершенно неизвѣстныхъ такъ, какъ если бы мы знали ихъ, и такимъ образомъ начинать въ темнотѣ наши изслѣдованія—это, навѣрное, не означало бы самаго лучшаго средства для изысканія истины“ [1]). Беркли былъ вѣрнымъ послѣдователемъ англійской опытной философіи и долженъ, несомнѣнно, быть зачисленнымъ въ ряды „бэконовцевъ“ [2]). Цѣль науки, цѣль познанія природы онъ видитъ въ томъ, что мы будемъ въ состояніи лучше оріентироваться, лучше сохранять и поддерживать свою жизнь; стремленіе къ конкретному, къ практически полезному сквозитъ во всѣхъ его разсужденіяхъ. И свою теорію онъ провозглашаетъ во имя торжества естествознанія (Natural Philosophy), во имя избавленія его отъ скептицизма. Скептики говорятъ намъ, что познаніе истинной природы вещей намъ недоступно, что чувства насъ не обманываютъ, и реальная сущность даже ничтожнѣйшаго предмета навсегда скрыта отъ нашего взора. Источникъ этого скептицизма—ученіе о томъ, что реальныя вещи существуютъ внѣ духа, и что наше знаніе реально лишь постольку, поскольку оно соотвѣтствуетъ реальнымъ вещамъ. Но такъ какъ невозможно удостовѣриться въ соотвѣтствіи воспринимаемыхъ вещей вещамъ, существующимъ внѣ духа, то естественнымъ слѣдствіемъ этихъ разсужденій являлось сомнѣніе: все, что мы видимъ, слышимъ и осязаемъ, есть лишь призракъ и пустая химера. Философы стали не довѣрять своимъ ощущеніямъ и сомнѣваться во всемъ: въ существованіи неба и земли, въ существованіи внѣшняго міра и даже въ существованіи своего собствен-

---

[1]) The Theory of Vision vindic. and explain., sect. 17—18. I 379.

[2]) Brasch, Die Welt- und Lebensansch. Fr. Ueberwegs. R. Hoppe. S. 174—175, ср. Куно-Фишеръ, реальная философія и ея вѣкъ, пер. Страхова, 1870, стр. 325—335.

наго тѣла [1]). Сколько безконечныхъ споровъ о субстанціальныхъ формахъ, гилархическихъ принципахъ, отношеніи субстанціи къ акциденціямъ, происхожденіи идей, возможности мыслящей матеріи и проч. возникало въ философіи, и все кончалось признаніемъ безсилія нашей познавательной способности [2]). И вотъ Беркли ставитъ себѣ задачею спасти науки отъ скептицизма, обезпечить ей окончательное торжество опроверженіемъ ведущей къ скептицизму реалистической гносеологіи и установить истинные принципы человѣческаго знанія, установить основанную на опытѣ и наблюденіи имматеріалистическую философію.

Вторая характерная для Беркли черта—это то обстоятельство, что онъ былъ правовѣрнымъ и ревностнымъ священнослужителемъ англиканской церкви. Первое мѣсто въ нашихъ занятіяхъ должны занимать размышленія о Богѣ и нашихъ обязанностяхъ. „Главнѣйшей задачей и цѣлью моихъ трудовъ было побудить къ этому; равнымъ образомъ я сочту эти труды вполнѣ безполезными и безплодными, если сказанное мною не въ состояніи внушить моимъ читателямъ благочестивое чувство присутствія Бога и, показавъ ложность и тщету тѣхъ безплодныхъ умозрѣній, которыя составляютъ главное занятіе ученыхъ мужей, наилучшимъ образомъ расположить ихъ къ благоговѣнію и къ признанію спасительныхъ истинъ Писанія, въ познаніи и исполненіи которыхъ заключается высшее совершенство человѣческой природы“ [3]). Итакъ, по взгляду Беркли, истинной философіей можетъ назваться только та философія, выводы которой находятся въ полномъ соотвѣтствіи со спасительными истинами Писанія и служатъ лишь бо́льшимъ обоснованіемъ ихъ. Этому условію теорія абсолютнаго существованія матеріи не удовлетворяетъ. Всѣ нечестивыя ученія атеизма и отрицанія религіи имѣли своимъ основаніемъ именно эту теорію. „Всѣ ихъ чудовищныя системы находятся въ такой явной и необходимой зависимости отъ нея, что, какъ только будетъ вынутъ этотъ краеугольный камень, все зданіе должно неизбѣжно рухнуть до основанія, такъ что не стоитъ терять времени на разборъ въ частности нелѣпостей каждой жалкой секты атеистовъ [4]). Исходя изъ матеріализма, они

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 86—88. I 200—201.
[2]) Dialogues. I 355.
[3]) Princ. of Hum. Know. sect. 156. I 238.
[4]) Princ. of Hum. Know. sect. 92. I 204.

отрицаютъ безсмертіе души, свободу воли, цѣлесообразность, воскресеніе и пр. Признаніе существованія абсолютной матеріи послужило поводомъ для образованія различныхъ сектъ и, даже больше, для образованія идолопоклонства во всѣхъ его разнообразныхъ формахъ, ибо, еслибъ люди поняли, что звѣзды, солнце, луна и прочія чувственныя вещи суть лишь ощущенія въ ихъ духѣ, то преклоняться предъ своими собственными идеями они, безусловно, не стали бы. Итакъ, друзья религіи и науки должны желать опроверженія матеріализма [1]). Имматеріалистическая система какъ разъ это и дѣлаетъ, она стремится окончательно разрушить оплотъ атеистическихъ ученій эпикурейцевъ, Гоббистовъ, Ванини, Спинозы и др.

Вмѣстѣ съ тѣмъ философія Беркли, по его мнѣнію, опровергая атеизмъ, даетъ единственно возможное доказательство бытія Божія, такъ какъ ни одно изъ существовавшихъ до этихъ поръ доказательствъ не обладаетъ такою ясностью и силою [2]).

Итакъ, борьба съ скептицизмомъ и атеизмомъ—вотъ въ чемъ видитъ Беркли задачу истинной философіи [3]).

Но религія и чистый эмпиризмъ плохо уживаются другъ съ другомъ [4]).

Отсюда слѣдуетъ такая дилемма: либо сойти съ почвы чистаго опыта, измѣнить эмпиризму въ пользу религіи, либо, наоборотъ, остаться вѣрнымъ принципу эмпиризма и отказаться отъ обоснованія религіи эмпирической наукой. Беркли, который въ одно и то же время былъ ортодоксальнымъ священнослужителемъ англиканской церкви и современникомъ великаго расцвѣта наукъ, хотѣлъ совмѣстить несовмѣстимое; это и было основнымъ противорѣчіемъ его философіи: онъ, какъ мы увидимъ далѣе, или выходилъ за предѣлы опыта или погрѣшалъ противъ нѣкоторыхъ пунктовъ религіи, во всякомъ случаѣ, это обстоятельство сильно мѣшало свободному и послѣдовательному развитію его философіи.

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 93—96. I 204—205.

[2]) Dialogues. I. 304—305.

[3]) Сравн. подзаголовки къ „Трактату“, „Тремъ діалогамъ“, „Альцифрону“; вездѣ фигурируютъ „causes of error and difficulty in the Sciences with the grounds of Scepticism, Atheism and Irreligion“, „opposition to Sceptics and Atheist“, „Apology for the Christian Religion“.

[4]) Ср. Гл. 4, § 2; Гл. 6, § 3 наст. сочиненія.

§ 2. Объекты человѣческаго знанія. Все наше знаніе эмпиризмъ ограничиваетъ опытомъ, опытъ есть окончательная инстанція нашего познанія. Но если такъ, то тогда область знанія суживается въ предѣлахъ воспріятій, а такъ какъ воспринимаемое есть всегда частное, то предметомъ нашего знанія являются конкретныя частныя идеи.

Локкъ училъ: „такъ какъ у души во всѣхъ ея мысляхъ и разсужденіяхъ нѣтъ непосредственнаго объекта кромѣ ея собственныхъ идей, которыя лишь одна она созерцаетъ и можетъ созерцать, то наше познаніе, очевидно, относится только къ нимъ“ [1]). Изъ этого положенія, какъ изъ основной предпосылки своей философіи, исходилъ Беркли въ своихъ разсужденіяхъ: мы имѣемъ право разсуждать лишь о томъ, что мы знаемъ; мы знаемъ лишь то, что находится въ сознаніи и называется идеями; мы имѣемъ право разсуждать лишь о томъ, что находится у насъ въ сознаніи и называется идеями. Утверждая, что объектами человѣческаго знанія являются идеи, Беркли исходилъ ex concessis, изъ того, что, по его мнѣнію, было прочно уже установлено въ современной ему философіи. Эти объекты нашего знанія—идеи—Беркли, подобно Локку, дѣлитъ на три обширныхъ класса: 1) чувственныя идеи, пріобрѣтаемыя путемъ внѣшняго опыта (imprinted on the senses), 2) идеи, воспринятыя путемъ наблюденія надъ состояніями и дѣйствіями души и, наконецъ, 3) идеи, получаемыя при помощи памяти и воображенія или черезъ соединеніе, раздѣленіе или простое представленіе идей первыхъ двухъ классовъ. Что терминъ „идея“, обозначающій все то, что мы находимъ въ своемъ сознаніи, приложимъ къ идеямъ второго и третьяго класса, это понятно, но возбуждаетъ сомнѣніе пригодность этого термина къ объектамъ чувственнаго опыта. Многіе критики философіи Беркли впослѣдствіи, благодаря этому, упрекали его въ petitio principii, да кромѣ того, такое употребленіе термина „идея“ послужило къ цѣлому ряду крупнѣйшихъ недоразумѣній, заключающихся въ приписываніи Беркли того, что онъ и не думалъ совершенно утверждать, именно, что предметы чувственнаго міра суть только призраки.

Но Беркли оправдывается: въ пользу такого употребленія говоритъ историческая традиція, и предшественники его, Декартъ, Маль-

[1]) Locke. Essay of hum. underst. B. II, ch. 1.

браншъ, Локкъ и др. пользовались словомъ „идея“ для обозначенія непосредственнаго объекта знанія. Не употреблялъ же онъ терминъ „вещь“ по отношенію къ объектамъ чувственнаго опыта, потому, что „вещь“ имѣетъ болѣе широкое значеніе, обнимая собою также и мыслящія существа, и означаетъ, кромѣ того, нѣчто существующее внѣ духа, тогда какъ „идея“ подразумѣваетъ всегда необходимое отношеніе къ духу [1]).

Остановимся подробнѣе на чувственныхъ идеяхъ. Никакихъ врожденныхъ идей, никакихъ первичныхъ понятій какъ-бы заложенныхъ въ душу человѣка и приносимыхъ послѣдней изначала въ міръ, нѣтъ; это еще доказалъ Локкъ [2]). Но Локкъ въ концѣ концовъ измѣнилъ принципамъ эмпиризма своимъ признаніемъ существованія въ умѣ абстрактныхъ всеобщихъ идей и вытекающимъ отсюда ученіемъ о матеріальной субстанціи. На самомъ же дѣлѣ тщательное наблюденіе надъ своимъ духомъ показываетъ намъ, что никакихъ абстрактныхъ всеобщихъ идей въ духѣ не имѣется; въ духѣ существуютъ лишь конкретныя единичныя чувственныя воспріятія, и въ этомъ пунктѣ Беркли проводитъ сенсуализмъ, развившійся изъ эмпиризма, послѣдовательнѣе Локка. „Локкъ въ глазахъ Беркли не былъ достаточно сенсуалистомъ“ [3]).

Произведемъ теперь классификацію идей по чувствамъ: черезъ чувство зрѣнія мы имѣемъ чувственныя идеи, которыя мы называемъ свѣтомъ и цвѣтами съ ихъ различными градаціями и измѣненіями; посредствомъ осязанія я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движеніе и сопротивленіе съ ихъ степенями и количественными измѣненіями. Обоняніе снабжаетъ меня запахами, чувство вкуса — вкусами, слухъ — звуками съ ихъ разнообразіемъ по тону и сочетанію [4]).

При этомъ мы всегда должны неуклонно помнить одно въ высшей степени важное обстоятельство, о которомъ Беркли такъ

---

[1]) Princ. of. Hum. Know. sect. 39. 1, 174—175. Dialogues. 1. 331 ср. Ueberweg, Anmerkungen zur Berkeley's Abhandlung über d. Principien etc., s. 108—109. Bg „Siris“ чувственныя воспріятія наз. феноменами (phaenomenon), терминъ же „идея“ имѣетъ тамъ древне греческое значеніе.

[2]) Locke, Essay of Hum. Underst., B. I, ch. 2.

[3]) Куно-Фишеръ, Реальная философія и ея вѣкъ, перев. Страхова, стр. 326.

[4]) Princ. of. Hum. Know. sect. 1, 1. 155.

много говорилъ тамъ, гдѣ онъ трактуетъ о новой теоріи зрѣнія, именно, что нѣтъ идеи, общей нѣсколькимъ чувствамъ. Такъ напр., зрительная идея величины и осязательная идея величины совершенно отличны другъ отъ друга; яблоко, которое я вижу, и яблоко, которое я осязаю, суть двѣ различныхъ вещи. Больше того: даже идеи одного и того же чувства, воспринятыя при различныхъ условіяхъ, не могутъ быть отождествляемы. Башня, которую я вижу издали, и та же самая башня, воспринимаемая мною вблизи является двумя различными объектами воспріятія, и только актомъ сужденія я отождествляю ихъ [1]).

Вотъ приблизительно все, что мы можемъ сказать объ ощущеніяхъ или чувственныхъ идеяхъ. Въ раннихъ произведеніяхъ Беркли эмпиризмъ игралъ главную роль. Естествознаніе и математика были тѣми двумя областями человѣческаго знанія, которыя онъ здѣсь имѣлъ въ виду; онъ стремился изгнать изъ нихъ все, что по его мнѣнію выходило за границы опыта, и сдѣлать эти науки строго эмпирическими науками. Но опытъ, о которомъ здѣсь могла идти рѣчь, былъ внѣшнимъ опытомъ. Этотъ опытъ Беркли и имѣетъ главнымъ образомъ въ виду въ своихъ раннихъ произведеніяхъ. Произвести анализъ внѣшняго опыта, удалить изъ него все, что произвольно привносится въ него, создать, выражаясь современнымъ языкомъ, систему чистаго опыта — вотъ въ чемъ главная задача Беркли. Дѣятельность разсудка онъ оставляетъ въ сторонѣ; чувственное воспріятіе, содержаніе и значеніе его — основа ранней философіи Беркли принимаетъ ярко сенсуалистическій характеръ. Но съ теченіемъ времени вторая основная черта въ міровоззрѣніи Беркли, теизмъ, начинаетъ преобладать; вмѣстѣ съ тѣмъ мѣняется и характеръ его философіи.

Рядомъ съ безконечнымъ разнообразіемъ познаваемыхъ идей существуетъ нѣчто познающее или воспринимающее эти идеи и производящее различныя дѣйствія. Это познающее дѣятельное существо есть то, что я называю умомъ, духомъ, душою или мною самимъ. Этими словами я обозначаю не какую либо изъ моихъ чувственныхъ идей, но нѣчто совершенно отъ нихъ отличное.

---

[1]) Alciphron, 4-th Dial., 9. II 150—151. Dialogues, I 341—342. Беркли говоритъ: „When J look through a microscope, it is not that J may perceive more clearly what J perceived already with my eyes“.

„Однако вмѣстѣ съ тѣмъ надо допустить, что мы имѣемъ нѣкоторое понятіе (notion) о душѣ, духѣ и душевныхъ дѣятельностяхъ, каковы суть хотѣніе, любовь, ненависть, поскольку мы знаемъ и понимаемъ значеніе этихъ словъ“ [1]. Подобныя понятія (notions), а не идеи имѣемъ мы и о другихъ духахъ, а также и „объ отношеніяхъ между вещами или идеями. Всѣ отношенія включаютъ въ себя дѣятельность духа, почему о нихъ мы имѣемъ не идеи, но понятія [2]. Замѣчу между прочимъ, что этого въ высшей степени важнаго вопроса (эти отношенія обозначаютъ собою связь явленій или вещей, на каковую связь направлено всякое познаніе) Беркли коснулся лишь мимоходомъ. Онъ совсѣмъ не занимается разсмотрѣніемъ дѣятельности духа, устанавливающей „отношенія“, а между тѣмъ это разсмотрѣніе могло бы натолкнуть его на ученіе объ апріорности. Фрезеръ видитъ здѣсь зародышъ философіи Канта.

Такимъ образомъ, всѣ объекты нашего знанія Беркли дѣлитъ на два обширныхъ класса: идеи и понятія. Идеи относятся къ *чувственному* познанію, понятія къ *интеллектуальному*. Беркли устанавливаетъ дуализмъ чувства и интеллекта, и здѣсь (обращаю особое вниманіе) выражаетъ свое отношеніе къ проблемѣ врожденныхъ идей. Идеи намъ не врождены, но мы пріобрѣтаемъ ихъ въ опытѣ, такъ что по отношенію къ нимъ старинное изреченіе схоластиковъ „nihil esse in intellectu, quod non prius in sensu“ сохраняетъ цѣликомъ свое значеніе. Но духъ нашъ все же не есть tabula rasa, въ немъ находятся изначала *понятія*, которыя никогда не были и не могли быть даны въ чувственности, напр. понятія бытія, красоты, доброты, подобія, равенства [3]. Итакъ, мы должны различать два вида познанія: чувственное и интеллектуальное; познаніе матеріальнаго міра есть познаніе чувственное, познаніе духа и его дѣятельностей, включая сюда и „отношенія между вещами“, является познаніемъ интеллектуальнымъ. А такъ какъ (здѣсь я забѣгаю впередъ) философская система Беркли въ конечномъ счетѣ сводитъ къ спиритуализму, то по мѣрѣ того какъ онъ все болѣе и

---

[1]) Princ. of. Hum. Know. sect. 2. I 156. Princ. of Hum. Know. sect. 27, 89, 142; 32-е прим. Fraser'a. I 170, 202, 230.

[2]) Siris, sect. 297, 308 (въ особ.) etc. 11, 479, 484 etc. Princ. of Hum. Know. sect. 89, 1, 202, ср, Loewy, der Idealismus Berkeley's, ss. 60, 69—70.

[3]) Siris, sect. 279, 308 (въ особ.) etc. II 479, 484 etc, Ср. Princ. of. Hum. Know. sect. 89 и 142. I 202. 230.

и болѣе останавливается на спиритуализмѣ и теизмѣ, раціонализмъ у него начинаетъ преобладать надъ сенсуализмомъ. „Чувства и опытъ знакомятъ насъ съ ходомъ и аналогіей явленій или естественныхъ дѣйствій; мышленіе, разумъ, интеллектъ ведутъ насъ къ познанію ихъ причинъ“. „Чувства снабжаютъ память образами; послѣдніе образуютъ матеріалъ, съ которымъ имѣетъ дѣло воображеніе. Разсудокъ разсматриваетъ и судитъ представляемое воображеніемъ, и эти дѣятельности разсудка становятся новыми объектами для разума. Въ этой скалѣ каждая низшая способность есть ступень къ высшей. Самая же высшая, естественно ведетъ къ Божеству“ [1]).

Итакъ, схема нашего познанія такова: отъ чувственнаго воспріятія мы восходимъ къ чувственному воображенію, которое даетъ матерьялъ для научныхъ заключеній; высшая же точка познанія—интеллектуальное познаніе Бога, поддерживаемое вѣрою. Философія заканчивается богословіемъ. Такимъ образомъ мы видимъ, что основное противорѣчіе въ философіи Беркли, противорѣчіе между эмпиризмомъ и теизмомъ, преобразовывается въ противорѣчіе между эмпиризмомъ и раціонализмомъ. Замѣчу, что по мнѣнію сторонниковъ Беркли, противорѣчія здѣсь нѣтъ никакого: эмпиризмъ для физики, раціонализмъ для теистической философіи. Да и самъ Беркли сознавалъ одновременно въ себѣ какъ тотъ, такъ и другой элементъ и ничего непримѣримаго здѣсь не видалъ [2]).

Остановимся еще на одномъ очень важномъ различеніи, различеніи знанія непосредственнаго и посредственнаго. Чувственно воспринимаемыя идеи воспринимаются непосредственно. Но наряду съ этими идеями существуютъ и другія идеи, внушаемыя духу посредствомъ этихъ идей; внушаемыя такимъ образомъ идеи *суть объекты* не чувства, но исключительно *воображенія*, и первоначально принадлежали не данному чувству, но какому-нибудь другому. Такъ, напр., звуки суть объекты слуха, будучи непосредственно воспринимаемы слухомъ, а не другимъ какимъ-нибудь чувствомъ. Но по-

---

[1]) Siris. sect. 264. II 464. Siris, sect. 303 II. 482. Cp. Grimm. Zur Geschichte des Ekenntnissproblems, s. 418—424.

[2]) См. въ особен. начало „The Theory of. Vision vind. and explain.“ также Siris, sect. 303—319, ср. Fraser, Life and Letters of Berkeley, ch. X. Philosophy of Berkeley, p. 373—376 et. passim.

средствомъ размышленія надъ звуками или словами и другія идеи, будь то идеи зрѣнія, осязанія или какія-либо иныя, могутъ быть *внушаемы* духу, являясь такимъ образомъ объектами слуха [1]).

Итакъ *мы должны различать непосредственное сознаніе чувственныхъ идей и интерпретацію чувственныхъ данныхъ, являющуюся результатомъ привычки или опыта* [2]).

§ 3. Основной принципъ философіи Беркли. Какъ мы видѣли, Беркли дѣлитъ всѣ идеи на три класса. Что касается идей рефлексіи и идей памяти и воображенія, то всѣ, конечно, согласны въ томъ, что наши мысли, ни страсти, ни картины воображенія не существуютъ внѣ духа, объективно, но не менѣе ясно, что и чувственныя идеи, ощущенія точно также существуютъ въ духѣ, въ нашемъ сознаніи; воспріятія существуютъ въ воспринимающемъ ихъ субъектѣ, и существовать внѣ его, абсолютно, сами по себѣ воспріятія не могутъ. Здѣсь былъ запахъ—это значитъ, я его обонялъ; былъ звукъ, значитъ, его слышали; были цвѣтъ или фигура, значитъ, они были восприняты зрѣніемъ или осязаніемъ. Это все, что я могу разумѣть подъ такими или подобными имъ выраженіями. Далѣе, многія изъ чувственныхъ ощущеній наблюдаются сопровождающими другъ друга и вслѣдствіе этого означаются однимъ названіемъ и признаются за одну вещь. Такъ напр., если мы наблюдаемъ, что извѣстные цвѣтъ, вкусъ, запахъ, фигура и плотность даны вмѣстѣ, то они принимаются за единую самостоятельную вещь, обозначаемую однимъ названіемъ, напр., „яблоко“. Какъ бы ощущенія не комбинировались между собою, какія бы чувственно воспринимаемыя вещи они не образовывали, эти чувственныя вещи существуютъ только лишь въ духѣ. То, что говорится объ абсолютномъ существованіи немыслящихъ вещей безъ какого-либо отношенія къ ихъ воспринимаемости совершенно непонятно. Ихъ esse есть ихъ percipi, и невозможно, чтобы онѣ какъ-нибудь существовали внѣ сознанія. Какъ отдѣльныя ощущенія, такъ и комплексы ихъ, т. е. чувственныя вещи существуютъ исключительно въ духѣ [3]).

---

[1]) The Theory of Vision, sect. 9—10. I. 376—377.

[2]) См. подробнѣе объ этомъ въ изложеніи новой теоріи зрѣнія, гл. 2-я, § 3. Вообще говоря, Беркли придаетъ воображенію очень большую роль въ познаніи.

[3]) Princ. of. Hum. Know. sect. 1—3. I 155—157.

Невозможно видѣть или осязать вещь, не воспримая ее, невозможно представить какую нибудь чувственно-воспринимаемую вещь существующей независимо отъ чувственнаго воспріятія ея. Если я говорю, что столъ, на которомъ я пишу, существуетъ, то это значитъ, что я вижу и осязаю его; если же я утверждаю это, находясь внѣ своего кабинета, то этимъ я хочу сказать лишь то, что, находясь въ кабинетѣ, я *могъ-бы* его воспринять, или что какой либо другой духъ въ настоящій моментъ воспринимаетъ его. Правда, среди людей очень распространено мнѣніе, будто всѣ ощущаемые предметы имѣютъ особое реальное существованіе, отличное отъ воспріниманія ихъ духомъ. Но такое утвержденіе заключаетъ въ себѣ явное противорѣчіе. Ибо что такое эти предметы какъ не вещи, воспринимаемыя нами посредствомъ чувствъ? И что мы воспринимаемъ какъ не наши собственныя идеи или ощущенія? И не противорѣчіе ли допустить, что какое либо сочетаніе этихъ ощущеній существуетъ, не будучи воспринимаемымъ?

Эта формула: „esse чувственно воспринимаемыхъ вещей есть ихъ percipi“ принадлежитъ къ числу интуитивныхъ истинъ. Стоитъ только понять, что́ Беркли хочетъ этимъ сказать, что́ это должно означать, какъ вы будете вынуждены согласиться съ его положеніемъ такъ же, какъ съ любой математической аксіомой. Стоитъ только открыть духовные глаза, чтобы признать, что весь небесный хоръ и украшеніе земли, однимъ словомъ, все, что образуетъ великое зданіе міра, не имѣетъ никакого существованія внѣ духа, что его бытіе есть его бытіе въ воспріятіи или познаніи, что оно такимъ образомъ, поскольку оно мною не познается, поскольку оно не находится въ моемъ сознаніи или въ сознаніи кого либо другого, либо совершенно не существуетъ, либо существуетъ въ божественномъ сознаніи [1]).

Какъ строгій эмпирикъ, Беркли предлагаетъ провѣрить его положеніе наблюденіемъ и экспериментомъ. Чтобы убѣдиться, читателю стоитъ только поразмыслить и попытаться мысленно отдѣлить бытіе чувственно-воспринимаемой вещи отъ ея бытія въ воспріятіи. Это окажется совсѣмъ невозможнымъ. Вы, правда, можете представить себѣ деревья въ саду или книги въ кабинетѣ и при этомъ не представить никого, кто бы воспринималъ ихъ, но развѣ

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 3—6. I. 157—159.

вы, вы сами въ это время не представляете ихъ? Вы заблуждаетесь, не принимая въ разсчетъ своего собственнаго духа. Утвержденіе абсолютнаго существованія чувственныхъ вещей въ себѣ или внѣ духа безсмысленно и противорѣчиво [1]).

Наше собственное тѣло также есть лишь комплексъ чувственныхъ идей, и его бытіе исчерпывается его бытіемъ въ воспріятіи. Органы чувствъ, напр. глаза суть только идеи. Намъ говорятъ, что душа находится въ извѣстной части мозга, откуда нервы расходятся по всему тѣлу. Внѣшніе объекты, дѣйствуя на органы чувствъ, приводятъ нервы въ извѣстное колебательное движеніе: это движеніе приводится къ мозгу; и смотря по различію впечатлѣній или слѣдовъ, оставляемыхъ имъ въ мозгу, душа получаетъ различныя идеи. Но такое объясненіе крайне несостоятельно. Вѣдь и самъ же мозгъ воспринимается нами точно такъ же, какъ и остальные предметы, онъ самъ есть идея. Поэтому онъ не можетъ воспринимать, ибо безсмысленно утверждать, что одна какая-нибудь идея можетъ быть причиною всѣхъ остальныхъ. Какъ же тогда объясните вы происхожденіе этой первой идеи? Выходитъ, что мозгъ, комплексъ ощущеній, есть въ то же время причина ощущеній; вы при такомъ объясненіи впадаете въ circulus vitiosus. Итакъ, наше тѣло, какъ и всякій другой объектъ, вмѣстѣ съ мозгомъ и органами чувствъ, есть только идея и не въ коемъ случаѣ не можетъ считаться носителемъ чувственныхъ ощущеній. Тѣло есть лишь условіе, при наличности котораго нашъ духъ воспринимаетъ тѣ или другія идеи, но само оно ничего воспринимать не можетъ.

Возникновеніе ощущеній приверженцы гносеологическаго реализма объясняютъ такимъ образомъ: воздухъ приходитъ въ волнообразное колебаніе, это колебаніе передается барабанной перепонкѣ и производитъ въ ней вибрацію, передаваемую при помощи нервовъ мозгу; въ результатѣ получается ощущеніе звука; точно также движеніе мельчайшихъ частицъ эфира, передаваясь посредствомъ зрительныхъ нервовъ мозгу, является причиною возникновенія ощущеній свѣта и цвѣтовъ. Но Беркли отвергаетъ подобную теорію: разъ звукъ есть ощущеніе, то существовать внѣ духа онъ не можетъ. Нельзя и отличать отъ звука, какъ ощущенія, реальный звукъ, какъ вибрацію воздуха, ибо тогда пришлось бы говорить объ этой

---

[1]) Princ of Hum Know. sect. 22—24 I. 166—168.

вибраціи, какъ о чемъ то громкомъ или тихомъ, нѣжномъ пронзительномъ и т. п. Вы скажете, что всѣ эти аттрибуты не могутъ быть приписываемы звуку въ научномъ смыслѣ этого слова. Но что же тогда получается? Существуютъ, дескать, два вида звуковъ: одинъ вульгарный, который мы всѣ слышимъ, и другой, научный, который въ дѣйствительности есть движеніе. Выходитъ, что или движеніе ощущается слухомъ, а не зрѣніемъ и осязаніемъ, или реальный звукъ мы видимъ и осязаемъ, а не слышимъ [1]).

Такимъ образомъ существуютъ лишь идеи и воспринимающій ихъ духъ. Но духъ нашъ тѣсно соединенъ съ тѣломъ; тѣло является необходимымъ условіемъ для возникновенія идей, и послѣднія находятся въ зависимости отъ движенія тѣла или перемѣнъ въ органахъ его.

За каждымъ измѣненіемъ въ частяхъ нашего тѣла получаются извѣстныя впечатлѣнія. Но такъ какъ и наше тѣло есть идея, то мы можемъ констатировать здѣсь лишь согласіе („симпатія“) въ порядкѣ двухъ видовъ непосредственно воспринимаемыхъ нами чувственныхъ идей [2]).

Послѣ всего вышеизложеннаго станетъ яснымъ, какъ слѣдуетъ понимать выраженіе Беркли: „идеи существуютъ въ духѣ, онѣ не могутъ существовать внѣ его“. Существовать въ духѣ это значитъ— существовать въ зависимости отъ сознанія, быть сознаваемымъ; выраженіями, заимствованными изъ отношеній протяженнаго міра, Беркли пользуется лишь для наглядности, и понимать ихъ нужно метафорически. Отношеніе идей къ воспринимающему ихъ духу не есть отношеніе аттрибутовъ къ субстанціи, ибо то, что понимаютъ философы подъ таковымъ отношеніемъ, представляется совершенно непонятной и лишенной основанія абстракціей; не есть это и отношеніе идей между собою въ сочетаніи ихъ въ вещи. Отношеніе идей къ познающему субъекту есть relatio sui generis [3]).

Къ чему же сводится теорія имматеріализма, что хотѣлъ высказать ею Беркли, и что новаго внесъ онъ въ философію въ смыслѣ освѣщенія проблемы реальности.

---

[1]) Dialogues, I 272—274; ibidem, I 300—301.

[2]) Dialogues, I 336—337.

[3]) Dialogues, I 346; Princ. of Hum. Know. sect. 3, 49 и passim I 157. 181.

Беркли впервые поставилъ отчетливо и ясно проблему реальности внѣшняго міра, изслѣдуя, *въ какомъ смыслѣ мы должны употреблять термины: „вещь, реальность, существованіе“ по отношенію къ тѣлесному протяженному міру.* Предыдущія философскія системы основывались на теоріи репрезентативизма или, какъ называютъ ее Юмъ, теоріи двоякаго существованія предметовъ: существуетъ познающій *духъ*, въ немъ существуютъ отличныя отъ него *идеи*, внѣ его существуютъ истинно-реальныя *вещи;* истинная реальность принадлежитъ не идеямъ, но вещамъ. Беркли *отождествляетъ вещи съ идеями*, ибо вещь есть ничто иное какъ комплексъ идей; отсюда слѣдуетъ, что вещи существуютъ не внѣ духа, но въ духѣ не независимо отъ воспринимания, но наоборотъ, реальность ихъ исчерпывается ихъ воспринимаемостью (being perceived). Идеи суть реальныя вещи, а не подобія, не образы вещей; „реальность“ по отношенію къ нимъ означаетъ „быть воспринимаемыми духомъ“. Такимъ образомъ, Беркли реальности внѣшняго міра не отрицаетъ, онъ хочетъ лишь разъяснить, что́ нужно понимать подъ этой реальностью. Ему многіе дѣлали возраженіе, будучи введены въ заблужденіе необычнымъ употребленіемъ термина „идея“, что Беркли превратилъ весь дѣйствительный міръ въ иллюзію, но онъ, наоборотъ, хотѣлъ спасти и утвердить его реальность.

Что вещи, которыя мы познаемъ при помощи чувственнаго воспріятія, дѣйствительно существуютъ, въ этомъ онъ сомнѣвается меньше всего. Единственное, что онъ отрицаетъ, это существованіе внѣ духа абсолютной, невоспринимаемой, недѣйственной матеріи. Какая же разница существуетъ между реальными чувственными идеями и тѣми идеями, которыя относятся къ области воображенія, фантазіи, грезъ и сновъ? Призракъ, отличающій реальныя идеи отъ идеи фантазіи и воображенія, Беркли усматриваетъ въ независимости первыхъ отъ насъ, отъ нашей воли. Хотя онѣ и существуютъ только какъ идеи нашего духа, однако онѣ *не производятся нами* самими, но скорѣе *даны намъ*. Я могу, по желанію, открыть или закрыть свои глаза, но разъ я открылъ свои глаза и увидѣлъ, напримѣръ стѣну, то я не могу уже получить воспріятіе не стѣны, но чего нибудь другого.

Далѣе, реальныя идеи обладаютъ большей степенью ясности, силы и живости. Представленія, которыя я возбуждаю въ себѣ при помощи памяти и воображенія, всегда будутъ гораздо слабѣе и ме-

нѣе ясными, чѣмъ тѣ, которыя я воспринимаю непосредственно. Наконецъ, идеи реальныя всегда обладаютъ извѣстнымъ порядкомъ, на основаніи этого порядка мы составляемъ правила, которыя называются законами природы; эта закономѣрность есть лучшее средство для отличія воспріятій отъ простыхъ грезъ. *Независимость отъ нашей воли, ясность и интенсивность, закономѣрность—вотъ что отличаетъ реальныя идеи отъ простыхъ иллюзій* [1]). Не есть ли убѣдительное доказательство реальности вещей, то, что я ихъ вижу и осязаю? И если это окажется недостаточнымъ для кого-нибудь, то поможемъ ли мы дѣлу, если мы станемъ какъ бы подкладывать подъ ту вещь, которую дѣйствительно видимъ на этомъ мѣстѣ, непознаваемую вещь, которую никогда не видали и не можемъ увидать, которая неизвѣстнымъ образомъ въ неизвѣстномъ мѣстѣ или вообще нигдѣ не существуетъ? [2]). Спросите садовника, почему онъ думаетъ, что картофель существуетъ въ саду, и онъ отвѣтитъ, потому что онъ ее видитъ и осязаетъ, однимъ словомъ, потому что онъ воспринимаетъ ее своими чувствами. Спросите его, почему онъ думаетъ, что тамъ нѣтъ апельсиновъ, и онъ скажетъ вамъ, потому что онъ не воспринимаетъ ихъ. Что онъ воспринимаетъ своими чувствами, то онъ называетъ реальною вещью, о томъ онъ говоритъ: есть или существуетъ. *Реальность вещей дается непосредственно съ ихъ воспріятіемъ.* О вещи, которую я воспринимаю, говорить, что она не существуетъ, полная безсмыслица. Беркли говоритъ: я больше стою за реальность, чѣмъ какіе бы то ни было другіе философы. Они поднимаютъ тысячи сомнѣній и никогда не знаютъ навѣрное, не обманываемся ли мы. Я утверждаю прямо обратное". Не вещи превращаетъ Беркли въ идеи, но наоборотъ, идеи въ вещи: на непосредственные объекты воспріятія, которые другіе принимаютъ лишь за *явленія вещей*, онъ смотритъ какъ на *самыя вещи*. То, что я ѣмъ, есть дѣйствительный хлѣбъ, и то, что я пью, есть дѣйствительная вода. Чувственныя вещи реальны. И такъ какъ мы воспринимаемъ ихъ непосредственно, имѣемъ о нихъ интуитивное знаніе, точно такъ же, какъ и о своемъ „я", то реальность ихъ такъ же стоитъ внѣ сомнѣнія какъ и реальность моего собственнаго „я".

---

[1]) Princ. of. Hum. Know. sect. 33, I 172.

[2]) Dialogues I 289, 324—325, 329.

Вотъ въ чемъ заключается сущность ученія Беркли о реальности внѣшняго міра. Въ томъ, что чувственныя вещи или идеи дѣйствительно существуютъ, онъ не сомнѣвается, онъ лишь обращаетъ наше вниманіе на то, что̀ хотимъ мы сказать, утверждая, что данная вещь существуетъ. Точно также отрицаетъ онъ лишь существующую независимо отъ воспріятія абсолютную субстанцію, но если слово „субстанція“ взять въ популярномъ значеніи для обозначенія соединенія ощущаемыхъ качествъ, если мы подъ нею будемъ понимать зримое и осязаемое вещество, то онъ въ существованіи такой матеріальной субстанціи увѣренъ даже болѣе, чѣмъ его противники.

Но при такомъ пониманіи реальности, конечно, соотвѣтствующимъ образомъ измѣняется и смыслъ выраженія „внѣшній міръ“. Чувственный міръ можетъ назваться внѣшнимъ въ смыслѣ его существованія внѣ моего сознанія лишь въ томъ смыслѣ, что онъ существуетъ въ другомъ сознаніи. Но по отношенію къ данному познающему субъекту чувственный міръ находится въ его сознаніи и внѣ послѣдняго существовать не можетъ. Терминъ „внѣшній“ въ этомъ случаѣ означаетъ „внѣшій“ не по отношенію къ духу, но по отношенію къ тѣлу. Такимъ образомъ, внѣшній чувственный міръ существуетъ въ духѣ, но внѣ тѣла, при чемъ „въ духѣ“ надо понимать не въ томъ смыслѣ, что духъ есть нѣчто протяженное въ родѣ какого то „вмѣстилища“, но въ томъ, что чувственный міръ существуетъ по отношенію къ нему. Абсолютный же внѣшній міръ, существующій внѣ духа, Беркли отрицаетъ.

Нѣкоторые изъ критиковъ философіи Беркли, напр. Кантъ, обвинили его въ томъ, что онъ отрицалъ существованіе внѣшнихъ протяженныхъ вещей въ вышеуказанномъ смыслѣ, по отношенію къ тѣлу.

Правда, самъ Беркли способствовалъ этому своей неудачной и сбивчивой даже для него самого терминологіей; какъ напр. „идея въ духѣ“, „видимый міръ существуетъ въ глазу“, „идеи напечатлѣваются (imprinted) Творцомъ на наши чувства“, „при зрительныхъ воспріятіяхъ мы открываемъ и направляемъ глаза“ и т. п., но намъ теперь ясно, что существованія внѣшняго относительно организма (extraorganic) міра Беркли не отрицалъ, онъ отрицалъ лишь нахожденіе его внѣ (external) духа.

Но противъ теоріи имматеріализма можетъ быть выдвинуто слѣдующее возраженіе: разъ вещи существуютъ, поскольку мы ихъ воспринимаемъ, то, слѣдовательно, онѣ каждый мигъ уничтожаются и каждый мигъ создаются снова. Закрою я глаза, и все, что я передъ этимъ видѣлъ, превратится въ ничто, снова я ихъ открою, оно создастся вновь. Имматеріализмъ приводитъ къ невѣроятной теоріи прерывности существованія. Но вѣдь это возраженіе можетъ быть сдѣлано и приверженцамъ теоріи двоякаго существованія предметовъ: исчезаютъ ли наши ощущенія, разъ мы перестаемъ ихъ воспринимать? А если да, то Богъ долженъ непрестанно творить ихъ снова? Когда же мы станемъ изслѣдовать вопросъ подробнѣе, то обнаружится, что никакого возраженія и быть не можетъ. Утверждается, что чувственныя вещи существуютъ для насъ лишь постольку, поскольку мы ихъ воспринимаемъ. Но это отнюдь не исключаетъ возможности перцепированія ихъ другими конечными духами или же абсолютнымъ духомъ. „Когда говорится, что тѣла не существуютъ внѣ духа, то это не надо понимать такъ, какъ будто бы подразумѣвается этотъ или тотъ духъ, но всѣ духи, которые существуютъ“ [1]).

Въ заключеніе отмѣтимъ, что Беркли считаетъ свою теорію согласной со здравымъ человѣческимъ смысломъ. Если формулировать его ученіе, какъ слѣдуетъ, то съ нимъ согласятся, навѣрное, всѣ безпристрастные люди. То, что подразумѣваютъ они, утверждая, что данная вещь существуетъ, то говоритъ и онъ. Впрочемъ, человѣкъ со здравымъ смысломъ согласится съ нимъ лишь тогда, когда ему разъяснятъ содержаніе ея, на первый же взглядъ его теорія можетъ показаться странной. Обманутые способомъ выраженія люди станутъ сильно протестовать. И въ самомъ дѣлѣ, что за абсурдъ говоритъ „мы ѣдимъ и пьемъ идеи“, „духъ жжетъ“? Но вѣдь выраженіе „мы ѣдимъ и пьемъ идеи“ на самомъ дѣлѣ означаетъ лишь, что „мы ѣдимъ и пьемъ непосредственно воспринимаемые чувственные объекты“. Такъ что слѣдовало бы, собственно говоря, такъ и выражаться всегда. Но дѣло въ томъ, что въ такихъ вещахъ мы должны мыслить съ учеными и говорить съ народомъ [2]). Вѣдь

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 48. I 180.

[2]) Princ. of Hum. Know. sect. 51. I 182; Dialogues, I 332—333.

говорятъ же „солнце всходитъ“, „солнце заходитъ“, хотя, на самомъ дѣлѣ, уже давнымъ давно доказано, что оно не движется.

§ 4. Ученіе Беркли о причинности. Декартъ и его послѣдователи учили о матеріи какъ о чемъ то пассивномъ и инертномъ. Тѣла не могутъ быть causae efficientes, но лишь causae occasionales: измѣненія въ матеріи воспринимаются Абсолютнымъ Духомъ и служатъ ему какъ бы напоминаніемъ, какія идеи и въ какомъ порядкѣ долженъ онъ вызывать въ насъ. Все въ матеріальномъ мірѣ происходитъ отъ Бога, и сами тѣла другъ на друга не дѣйствуютъ.

Локкъ, анализируя происхожденіе понятія силы, указываетъ два источника ея: наблюденіе надъ измѣненіями во внѣшнемъ мірѣ и самонаблюденіе. Ясную и отчетливую идею активности мы получаемъ изъ внутренняго опыта; какимъ же образомъ можетъ быть активной матеріальная субстанція, мы хотя и не отрицаемъ этого, понять не можемъ.

Беркли продолжаетъ эту мысль. Понятія силы мы изъ наблюденія надъ измѣненіями во внѣшнемъ мірѣ не извлекаемъ. Всѣ наши идеи, чувственныя воспріятія, вещи активностью не обладаютъ; силы въ нихъ нѣтъ, такъ какъ идея или объектъ мышленія не можетъ произвести что либо или, точнѣе выражаясь, быть причиной. Точно также идея не можетъ быть воспроизведеніемъ какой-нибудь активной сущности, ибо идея можетъ быть подобна только идеѣ, т. е. опять таки чему то пассивному.

Идею активности мы получаемъ изъ внутренняго опыта; причиной идей, причиной, производящей ихъ, является духовная субстанція. Только по отношенію къ міру духовъ можетъ идти рѣчь о причинности въ настоящемъ смыслѣ этого слова, въ мірѣ же физическомъ это понятіе лучше замѣнить понятіемъ постоянства сосуществованія или послѣдовательности. Посредствомъ опыта мы познаемъ, что такія то такія то идеи связаны съ такими то и такими то—вотъ и все, что даетъ намъ нашъ чувственный опытъ относительно причинности въ мірѣ идей. Этого вполнѣ достаточно: установивъ подобную связь, мы сможемъ и въ будущемъ предвидѣть ее, благодаря чему будемъ въ состояніи съ пользою управлять нашими дѣйствіями [1]).

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 65. I 190. Интуитивное происхожденіе понятія силы изъ внутренняго опыта защищаютъ Мэнъ де Биранъ, Руайе де Колляръ, Викторъ Кузенъ, Мансель, Лопатинъ и другъ.

Такимъ образомъ, каждый процессъ можетъ быть разсматриваемъ съ двухъ точекъ зрѣнія: во первыхъ, съ точки зрѣнія метафизической (идея *производится* духомъ) и во вторыхъ, съ точки зрѣнія естествознанія (одна идея *существуетъ съ другой или постоянно слѣдуетъ* за нею). Въ настоящемъ параграфѣ я остановлюсь на разсмотрѣніи второй точки зрѣнія.

Естествознаніе должно быть строго эмпирической наукой, и въ этой области человѣческаго знанія мы можемъ утверждать лишь то, что даетъ намъ чувственный опытъ. А даетъ онъ намъ лишь отдѣльныя конкретныя идеи, изъ наблюденія надъ которыми я замѣчаю, что нѣкоторыя идеи постоянно представляются мнѣ одновременно или одна идея представляется мнѣ непосредственно вслѣдъ за другой. Между идеями существуетъ отношеніе обозначающаго и обозначаемаго. Видимый мною огонь не есть причина боли, онъ не производитъ ее, онъ есть только предостерегающій меня отъ нея знакъ; шумъ, который я слышу, есть не дѣйствіе того или иного движенія или столкновенія окружающихъ тѣлъ, но обозначеніе его [1]).

Явленія слѣдуютъ въ извѣстномъ порядкѣ, и правила, которыя я извлекаю изъ наблюденія надъ этимъ порядкомъ, называются законами природы: объяснить данное явленіи, установить законъ природы—значитъ найти, какія идеи находятся между собою въ постоянной связи. Естествоиспытатель наблюдаетъ послѣдовательность чувственныхъ вещей, разсматриваетъ законы, по которымъ они связаны между собою, ихъ порядокъ, и даетъ названіе причины тому, что предшествуетъ, и названія слѣдствія тому, что слѣдуетъ. Вотъ что надо понимать подъ физическою причинностью, причемъ не слѣдуетъ разсматривать вещи, которыя играютъ эту роль, какъ мѣстопребываніе какой-нибудь силы, какой-нибудь активной мощи.

Задача естествознанія—подведеніе открываемыхъ однообразій природы подъ болѣе общія правила: мы наблюдаемъ паденіе камня на землю, поднятіе моря по направленію къ лунѣ, сцѣпленіе частицъ вещества, кристаллизацію и проч. и находимъ во всѣхъ этихъ случаяхъ нѣчто сходное—соединеніе или взаимное сближеніе тѣлъ,

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 65, I 190

притяженіе или тяготѣніе. Все, что можетъ быть такимъ образомъ подведеннымъ, считается объясненнымъ, дѣлается частнымъ случаемъ общаго закона. Ибо необъясненнымъ, страннымъ считается все необычное, выходящее изъ привычнаго круга нашего наблюденія, и требуется необычное явленіе сдѣлать сходнымъ съ обычнымъ.

Но не нужно вводить себя въ заблужденіе и думать, что естественно-научный законъ въ состояніи объяснить способъ, *какъ* производится дѣйствіе, или причину, которая его *производитъ*. Все, что можетъ сдѣлать естествоиспытатель, состоитъ лишь въ подведеніи даннаго частнаго явленія подъ общій законъ, въ показаніи, что законъ этотъ дѣйствительно существуетъ и что такія то и такія то явленія изъ него слѣдуютъ [1]).

Кромѣ того, положенія естествознанія вовсе не обладаютъ абсолютной всеобщностью. Иные ученые напр. склонны признать за закономъ тяготѣнія всеобщее значеніе и утверждать, что притягивать и быть притягиваемымъ есть существенное качество, присущее всѣмъ тѣламъ безъ исключенія. Но кто можетъ доказать, что законъ тяготѣнія имѣетъ значеніе и въ отдѣльныхъ частяхъ вселенной, по отношенію къ безконечно далекимъ отъ насъ звѣздамъ? И болѣе того, хотя и слѣдуетъ какъ можно больше заниматься естествознаніемъ и производить опыты и наблюденія, ибо такимъ образомъ мы можемъ лучше оріентироваться въ жизни, тѣмъ не менѣе всѣ положенія естествознанія зависятъ отъ основной предпосылки, что Творецъ природы всегда дѣйствуетъ единообразно и съ постояннымъ соблюденіемъ тѣхъ правилъ, которыя мы признали основными. Но мы не можемъ быть увѣрены, что Онъ всегда и всѣхъ обстоятельствахъ будетъ такъ поступать. Опытъ не даетъ намъ права утверждать это, и исключенія, хотя и рѣдкія, возможны. Кто же будетъ всегда опираться при изученіи природы на законъ причинности, тотъ рискуетъ ошибаться такъ же, какъ и тотъ кто станетъ при писаніи строго держаться грамматическихъ правилъ, не считаясь съ исключеніями.

Этимъ самымъ допускается возможность чуда [2]).

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 104, I 209.
[2]) Princ. of Hum. Know. sect. 106, I 212.

Могутъ сдѣлать возраженіе: разъ causa efficiens есть Абсолютный Духъ, и все въ природѣ совершается черезъ его „fiat“, то къ чему же тогда вся сложность и гармонія сочетанія идей? Вѣдь, устроивъ внутренній механизмъ часовъ, мастеръ не станетъ затруднять себя тѣмъ, что самъ будетъ переводить стрѣлки, зачѣмъ же Богу было затруднять себя устройствомъ сложнаго механизма природы, разъ Онъ можетъ обойтись и безъ него? На это Беркли отвѣчаетъ такъ: во первыхъ, разсуждать о цѣлесообразности дѣйствій Провидѣнія невозможно для человѣка, во вторыхъ, никто, даже и матеріалистъ, не станетъ отрицать, что Богъ могъ бы обойтись и безъ всякихъ орудій простымъ велѣніемъ „да будетъ“, однако же, и матеріалистъ допускаетъ существованіе реальныхъ вещей, наконецъ, въ третьихъ, сложность устройства природы необходима для того, чтобы дѣйствіе производилось согласно законамъ природы, ибо Богъ восхотѣлъ дѣйствовать по законамъ механики.

Мнѣ кажется, предметъ и методъ естествознанія достаточно выяснены, вмѣстѣ съ тѣмъ выяснено, что оно даетъ знаніе лишь физической причинности, такъ наз. вторичныхъ причинъ, и что, слѣдовательно, необходимо достичь знанія первичныхъ причинъ, необходимо обратиться къ метафизикѣ. Эмпиризмъ признается Беркли недостаточнымъ для общей системы міросозерцанія, и естествознанію ставится кромѣ спеціальной его цѣли—сохраненіе нашей жизни—новая высшая цѣль, подчиняющая его метафизикѣ и богословію. Законы природы указываютъ непосредственно на Бога, и познаніе Его и Его мудрости есть эта цѣль. Какъ при чтеніи книги мы обращаемъ больше вниманія на смыслъ, нежели на грамматическое строеніе языка, такъ и здѣсь мы смотримъ скорѣе на красоту, мудрость и благость Творца: почитаніе Бога и совершенствованіе человѣческой жизни есть то, къ чему мы должны стремиться [1]).

§ 5. Критика реалистическихъ теорій. Свое ученіе о реальности внѣшняго міра Беркли считаетъ настолько очевиднымъ и несложнымъ, что изложенію этого ученія посвящаетъ сравнительно мало мѣста. Но за то онъ съ тѣмъ большей силой обрушивается на противоположныя теоріи.

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 60—61, 104—109. I 186—188, 209—212.

Главнымъ основаніемъ ученія объ абсолютной реальности внѣшняго міра служитъ теорія абстрактныхъ всеобщихъ идей. Именно, основываясь на этой теоріи, философы-матеріалисты (а такъ мы назовемъ всѣхъ защитниковъ абсолютной матеріальной субстанціи) и стали считать возможнымъ отдѣлить существованіе чувственныхъ предметовъ отъ ихъ существованія въ воспріятіи такъ, чтобы представлять ихъ себѣ существующими невоспринимаемыми. Но развѣ свѣтъ и цвѣта, тепло и холодъ, протяженіе и фигуры, однимъ словомъ, всѣ вещи, которыя мы видимъ и осязаемъ, не суть наши ощущенія, идеи, чувственныя впечатлѣнія, и развѣ возможно хотя бы даже мысленно отдѣлить объектъ воспріятія отъ воспріятія? Вѣдь это все равно, что отдѣлить какую-нибудь вещь отъ нея самой. Поэтому, какъ не въ состояніи я видѣть и осязать что либо, не видя и не осязая его на самомъ дѣлѣ, такъ же точно не могу я мыслить ощущаемые предметы или вещи независимо отъ ихъ ощущенія или воспріятія.

Теорія номинализма, утверждаетъ Беркли, окончательно расшатываетъ матеріалистическую философію, и читатель при критикѣ каждаго изъ положеній матеріализма ясно поймете, почему представлялось необходимымъ предпослать изложенію положительной и критической части имматеріализма анализъ теоріи абстрактныхъ всеобщихъ понятій.

Наивный реализмъ утверждаетъ, что чувственныя вещи существуютъ внѣ духа, но такое утвержденіе есть сплошное противорѣчіе. Развѣ можно видѣть какую нибудь вещь, которую въ то же самое время не видѣли бы? Развѣ не противорѣчіе утверждать, что мы воспринимаемъ вещь, которая-де въ то же самое время не воспринимается? Но, скажутъ, откройте глаза, и вы воочію увидите, что объекты существуютъ внѣ насъ, а не въ духѣ, и вы поймете, какъ нелѣпо утверждать, что вещи, которыя мы видимъ на разстояніи нѣсколькихъ миль, такъ же близки къ намъ, какъ и наши собственныя мысли. Но, однако, и во снѣ мы воспринимаемъ вещи существующими на разстояніи отъ насъ, а, несмотря на это, несомнѣнно для всѣхъ ихъ существованіе только въ нашемъ духѣ. Да, кромѣ того, уже доказано (см. „Опытъ Новой Теоріи Зрѣнія“), что зрительныя идеи намъ вовсе не указываютъ на существованіе внѣшнихъ вещей. Тогда скажутъ: хорошо, мы согласны, что объектами нашего знанія являются идеи и только лишь онѣ, и что эти идеи

или непосредственно воспринимаемые объекты находятся въ духѣ, но посредствомъ этихъ идей мы постигаемъ объекты, воспроизведеніями которыхъ онѣ являются, и которые сами, будучи истинно реальными, находятся внѣ духа. Такимъ образомъ существуютъ два ряда объектовъ: одни изъ нихъ—идеи—воспринимаются духомъ непосредственно, другіе—реальные предметы—воспринимаются духомъ посредствомъ идей, являющихся воспроизведеніями этихъ предметовъ.

Но откуда можемъ мы знать о томъ, что идеи воспроизводятъ внѣшніе предметы, и что послѣдніе существуютъ? Я смотрю на статую Цезаря. Все, что воспринимаю я непосредственно, это извѣстныя линіи и черты. Но я говорю, что вижу самого Цезаря, только не непосредственно. По ассоціаціи теперешнія мои идеи ощущенія вызвали прежнія идеи ощущенія или рефлексіи—воспоминаніе о Цезарѣ. Видъ изображенія его ассоціируется съ его именемъ, и когда я вижу статую его, то въ моемъ духѣ воспроизводится имя его. Вотъ такимъ же образомъ, по ученію матеріалистовъ, познаемъ мы и внѣшнія вещи, познаемъ ихъ не непосредственно. Однако это невѣрно. Не можетъ быть никакой ассоціаціи между нашими идеями и реальными вещами, ибо, въ такомъ случаѣ, мы должны были бы обладать уже предварительнымъ знаніемъ реальныхъ вещей. Мы впадаемъ въ circulus vitiosus [1]).

Кромѣ того, если идея есть лишь изображеніе существующихъ внѣ духа предметовъ, то какъ отличить истинную копію отъ подложныхъ, какой критерій существуетъ для этого? Далѣе, находящіяся въ постоянномъ измѣненіи идеи не могутъ быть изображеніями постоянныхъ и устойчивыхъ предметовъ. Наконецъ, идея можетъ быть подобна только идеѣ; цвѣтъ и фигура не могутъ быть сходны ни съ чѣмъ кромѣ другого цвѣта или другой фигуры. Если внѣшнія вещи воспринимаемы, то есть ли смыслъ въ утвержденіи, будто цвѣтъ сходенъ съ чѣмъ то невидимымъ, твердость съ чѣмъ либо неосязаемымъ и т. п. [2])? Такъ опровергаетъ Беркли теорію воспроизводящаго знанія.

Разсмотримъ теперь его критику Локковскаго ученія о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ, по которому идеи первичныхъ

---

[1]) Dialogues, I 295—297.

[2]) Princ. of Hum. Know. sect. 3—8. I 156—160.

качествъ (протяженіе, фигура, движеніе, плотность и число) соотвѣтствуютъ самимъ объектамъ, тогда какъ идеи вторичныхъ качествъ вещества субъективны. Беркли уничтожаетъ разницу между первичными и вторичными качествами, утверждая, что и первичнымъ присуща относительность и, кромѣ того, ихъ нельзя, даже въ представленіи, отдѣлить отъ вторичныхъ. Говорятъ, тепло и холодъ существуютъ лишь въ духѣ, потому что одно и то же тѣло можетъ для одной руки казаться теплымъ, а для другой холоднымъ; одно и то же вещество при однихъ условіяхъ кажется сладкимъ, а при другихъ горькимъ. Но вѣдь то же самое можно сказать и относительно фигуры и величины—онѣ также кажутся различными при различномъ разстояніи или различномъ строеніи глаза. Приблизимся, и ихъ зримая величина увеличится; удалимся, она уменьшится. Для насъ съ нашимъ строеніемъ глаза иные предметы кажутся едва различимыми, а для нѣкоторыхъ животныхъ тѣ же самые предметы кажутся громадными.

То же самое можно сказать и относительно идей движенія, плотности и числа.

Теорія абстрактныхъ идей и здѣсь терпитъ крушеніе: пусть каждый подумаетъ и попробуетъ мыслить посредствомъ абстракціи протяженіе или движеніе тѣла безъ всякихъ другихъ чувственныхъ качествъ. Ясно, что мы не можемъ образовать идею протяженнаго или движущагося тѣла безъ того, чтобы не приписать ему какія либо чувственныя качества, которыя, какъ признано, существуютъ только въ духѣ. Нельзя представить себѣ цвѣтъ безъ протяженія и наоборотъ. Короче говоря, протяженіе, фигура и движеніе невоспринимаемы въ абстракціи отъ другихъ качествъ. Гдѣ, слѣдовательно, другія чувственныя качества, тамъ должны быть и они, т. е. въ духѣ и нигдѣ иначе. А такъ какъ безъ протяженія не воспринимается плотность, то и о ней можно сказать то же самое [1]).

Мы остановимся подробнѣе на критикѣ Беркли Ньютонова ученія объ абсолютномъ пространствѣ, времени, движеніи. Ньютонъ полагалъ, что на ряду съ относительнымъ пространствомъ существуетъ абсолютное пространство, которое, будучи недоступно для воспрія-

---

[1]) Princ. of Hum. Know. 9—15. I 160—163.

тія, остается само въ себѣ единообразнымъ и неподвижнымъ. Переходъ тѣла изъ одной части абсолютнаго пространства въ другую есть абсолютное движеніе; относительное же движеніе—переходъ тѣла изъ одной части относительнаго пространства въ другую. Беркли возражаетъ противъ допущенія абсолютнаго движенія: для представленія движенія необходимо представить, по меньшей мѣрѣ, два тѣла, относительное положеніе которыхъ измѣняется; одно тѣло, если бы существовало только оно, не могло бы находиться въ движеніи. Идея движенія, слѣдовательно, необходимо должна включать въ себя отношеніе. Далѣе, движеніе опредѣляется различно, смотря по различному опредѣленію находящагося въ движеніи тѣла относительно другихъ тѣлъ. Я на кораблѣ могу находиться въ состояніи покоя по отношенію къ бортамъ корабля и въ то же время двигаться относительно береговъ; или я могу двигаться на кораблѣ къ востоку относительно носа корабля и къ западу относительно земли. Но въ обыденной жизни люди не опредѣляютъ положенія какого-нибудь тѣла далѣе земли: то, что покоится относительно ея, считается абсолютно покоющимся. Когда же философы открыли, что и земля движется, они, для сообщенія устойчивости своимъ понятіямъ, стали представлять тѣлесный міръ конечнымъ, а крайніе предѣлы его абсолютно неподвижными, и по отношенію къ нимъ стали опредѣлять движеніе. Но даже и при такомъ предположеніи движеніе будетъ относительнымъ. А абсолютное движеніе съ исключеніемъ изъ него всякаго внѣшняго отношенія немыслимо; всѣ же свойства, причины и движенія, приписываемыя абсолютному движенію, и по отношенію къ относительному окажутся вполнѣ подходящими.

Итакъ, нѣтъ абсолютнаго движенія [1]). Нѣтъ также и безконечнаго, неподвижнаго, недѣлимаго, неощущаемаго абсолютнаго пространства. Аттрибуты его всѣ оказываются отрицательными, и такимъ образомъ оно есть чистое ничто. Наконецъ, совершенно нельзя понять, что̀ представляетъ изъ себя пространство, которое нельзя ни дѣлить, ни измѣнять, ни воспринимать, ни воображать. Безсмысленно пользоваться словами, которыя не заключаютъ въ себѣ никакой идеи и никакого представленія. Идея абсолютнаго чистаго

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 111—115. I 212—215.

пространства совершенно непонятна. Правда, если я вызываю движеніе въ какой либо части моего организма, и это движеніе происходитъ свободно и безъ сопротивленія, то я говорю, что здѣсь чистое пространство; когда же я встрѣчаю сопротивленіе, я говорю, что здѣсь тѣло, и смотря потому, большее или меньшее препятствіе оказывается движенію, я говорю о болѣе или менѣе чистомъ пространствѣ. Но, говоря о чистомъ пространствѣ, я не долженъ думать, что я могу представить пространство безъ тѣла и движенія. Предположимъ даже, что всѣ предметы въ мірѣ кромѣ моего тѣла уничтожены; я тогда могу сказать, что остается чистое пространство, но въ томъ только смыслѣ, что я могу двигаться во всѣ стороны, не встрѣчая сопротивленія. Но погибни мое тѣло, и не будетъ возможно никакое движеніе, а, слѣдовательно, и пространство. Иные скажутъ, что если осязаніе не снабжаетъ ихъ идеей абсолютнаго чистаго пространства, то таковой идеей можетъ снабдить ихъ зрѣніе. Но и это утвержденіе ошибочно, ибо доказано, что идеи пространства и разстоянія зрѣніемъ не пріобрѣтаются. Итакъ, понятіе пространства относительно [1]). Перейдемъ теперь къ критикѣ абстрактнаго понятія абсолютнаго времени. До чего безсмысленно это понятіе, всякій можетъ убѣдиться самолично: если время будетъ взято съ исключеніемъ тѣхъ частныхъ дѣйствій и идей, которыми устанавливается разнообразіе дня, будетъ взято только какъ непрерывность существованія или продолжительность, понимаемая отвлеченно, то пониманіе его будетъ невозможно и для любого философа, какъ бы глубокомысленъ послѣдній не былъ.

Каждый разъ, говоритъ Беркли, когда я пытаюсь составить себѣ простую идею времени, отвлекаясь отъ послѣдовательности идей въ моемъ духѣ, я встрѣчаю величайшія трудности. И тотъ, кто говоритъ о безконечной дѣлимости времени, долженъ признать одно изъ двухъ: либо что онъ провелъ безчисленные годы безъ мысли, либо что онъ уничтожается каждый моментъ своей жизни. Итакъ, если мы отвлечемъ отъ времени послѣдовательность идей въ нашемъ духѣ, мы получимъ ничто [2]).

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 111—117. I 216—217; De motu, sect. 53—54. III 93.

[2]) Princ. of Hum. Know. sect. 97—98. Ученія Беркли о числѣ и безконечной дѣлимости пространства я не буду касаться, несмотря на всю его важность, ибо и приведенныхъ теорій вполнѣ достаточно для уясненія общаго ученія Беркли о реальности.

Перейдемъ теперь къ критикѣ ученія о матеріальной субстанціи картезіанцевъ. Они говорятъ, что протяженіе есть модусъ или акциденція матеріи, а матерія есть субстратъ, который является его носителемъ. Но какъ понимать это „ношеніе“ матеріей протяженія? Вы скажете, это непостижимо. Но если у васъ нѣтъ положительной идеи матеріи, у васъ должна быть, по крайней мѣрѣ, относительная идея, вы должны знать, въ какомъ отношеніи находится она къ своимъ акциденціямъ, что означаетъ выраженіе „быть носителемъ ихъ“. Вѣдь не понимать же это буквально? Никакого удовлетворительнаго отвѣта не дается. [1]) Остановимся нѣсколько подробнѣе на теоріи окказіоналистовъ, по которой матеріальная субстанція, инертная и неощущаемая, существуя внѣ духа, является для Бога„ поводомъ“ вызывать въ насъ тѣ или другія идеи. Этой теоріи Беркли представляетъ слѣдующія возраженія: 1-ое—нелѣпо предполагать субстанцію, лишенную всякихъ акциденцій; 2-ое—если она не существуетъ въ духѣ и не можетъ находиться въ какомъ нибудь мѣстѣ, такъ какъ всякое мѣсто или протяженіе существуетъ только въ духѣ, то она вообще нигдѣ не существуетъ. Вы скажете, она есть *неизвѣстный* поводъ, при наличности котораго у насъ по волѣ Божіей возникаютъ идеи. Но я совершенно не въ состояніи понять, какимъ образомъ нѣчто можетъ присутствовать для насъ, если оно не воспринимается нами, неспособно произвести никакой идеи въ нашемъ духѣ, непротяженно, не имѣетъ никакой формы и нигдѣ не существуетъ.

И что подразумѣваютъ они подъ словомъ „поводъ“? Обыкновенно это слово означаетъ либо дѣятеля, производящаго какое нибудь дѣйствіе, либо что-нибудь, что сопровождаетъ дѣйствіе или предшествуетъ ему. Но никакое изъ этихъ значеній сюда не подойдетъ, такъ какъ инертная и пассивная матерія не можетъ быть дѣятелемъ. Равнымъ образомъ она не воспринимаема, ибо лишена всѣхъ ощущаемыхъ качествъ и потому не можетъ быть поводомъ для нашихъ воспріятій въ томъ смыслѣ, въ какомъ ожогъ пальца есть поводъ для его боли. Окказіоналисты возразятъ, что существуютъ постоянныя и раздѣльныя матеріальныя части, соотвѣтствующія нашимъ идеямъ, и хотя онѣ не вызываютъ идей въ нашемъ духѣ и непосредственно на насъ не дѣйствуютъ, ибо онѣ пассивны и не

[1]) Princ of Hum. Know. sect. 16-17. I 163-164.

воспринимаются нами, тѣмъ не менѣе эти части служатъ для воспринимающаго ихъ Бога какъ бы напоминаніемъ, когда и какія идеи запечатлѣвать въ нашемъ духѣ для того, чтобы порядокъ вещей былъ постояненъ и единообразенъ. Но, такимъ образомъ, получается странное представленіе о Богѣ какъ о какомъ то музыкантѣ, руководящемся музыкальными нотами при своей игрѣ. Помимо комизма подобнаго представленія оно излишне, ибо отъ законовъ природы мы заключаемъ къ премудрости и благости Божіей, а не къ существованію инертной матеріальной субстанціи хотя бы въ роли „повода“ для возбужденія въ насъ Богомъ идей. Почему же, все таки, люди такъ упорно говорятъ о существованіи внѣшняго міра, какая причина этому странному явленію?

Наивное сознаніе полагаетъ, что краски, фигура, движеніе и другія чувственныя качества или акциденціи дѣйствительно существуютъ внѣ духа, и на этомъ основаніи требуетъ предположенія извѣстной немыслящей субстанціи, въ которой эти чувственныя качества существуютъ, такъ какъ невозможно мыслить ихъ существующими самими по себѣ.

Затѣмъ, съ теченіемъ времени, люди убѣдились, что звуки, краски и другія „вторичныя качества“ не существуютъ внѣ духа, и отдѣлили матеріальную субстанцію отъ этихъ качествъ, оставивъ ей только лишь такъ называемыя первичныя: фигуру, движеніе и проч., относительно которыхъ было принято, что они существуютъ внѣ духа и, поэтому, нуждаются въ матеріальномъ носителѣ. Но разъ доказано, что эти качества могутъ существовать только въ духѣ, то, слѣдовательно, мы не имѣемъ уже больше основанія предполагать существованія невоспринимаемой матеріи.

Но, скажутъ, если нѣтъ матеріи какъ носителя данныхъ качествъ, то должна, все таки, быть извѣстная инертная невоспринимающая субстанція или субстратъ нѣкоторыхъ другихъ качествъ, которыя такъ же для насъ неизвѣстны, какъ для слѣпорожденнаго краски и свѣтъ. На это Беркли отвѣчаетъ, что, во-первыхъ, если то, что вы понимаете подъ словомъ матерія, есть лишь извѣстный носитель неизвѣстныхъ качествъ, то для насъ все равно, существуетъ такая вещь или нѣтъ, и нѣтъ никакой нужды разсуждать о томъ, о чемъ мы ничего не знаемъ; во-вторыхъ, качества суть ничто иное какъ чувственныя воспріятія или идеи, существующія только въ духѣ, который ихъ воспринимаетъ, и это приложимо не только къ

идеямъ, которыя у насъ находятся, но также и ко всѣмъ возможнымъ, какого бы рода онѣ не были. Итакъ, нѣтъ ни основанія ни цѣли предполагать существованіе абсолютной матеріи какъ субстанціи или какъ „повода“.

Если слова употреблять безъ смысла, то тогда вы можете ихъ соединять по желанію безъ опасности впасть въ противорѣчіе. Вы можете, напримѣръ, сказать, что дважды два семь, объяснивъ, что вы эти слова употребляете не въ ихъ обычномъ смыслѣ, но какъ знакъ для чего то такого, о чемъ вы не знаете, что оно такое. Такимъ же самымъ образомъ можете вы сказать, что существуетъ инертная немыслящая субстанція безъ акциденцій, которая служитъ „поводомъ“ для нашихъ идей.

Наконецъ скажутъ, мы отказываемся отъ утвержденія, что существуетъ матеріальная субстанція, и станемъ подъ матеріей подразумѣвать нѣчто неизвѣстное, что не есть ни субстанція, ни акциденція, ни духъ, ни идея, что инертно, несознательно, недѣлимо; неподвижно, непротяженно и не существуетъ ни въ какомъ мѣстѣ. Въ такомъ случаѣ, все то, что можетъ быть возраженіемъ противъ субстанціи или повода или какого нибудь другого относительнаго или положительнаго понятія матеріи, не имѣетъ мѣста при отрицательномъ опредѣленіи матеріи. Итакъ, слово „матерія“ употребляется здѣсь въ значеніи „ничто“. Но ничто и порождаетъ ничто, а вовсе не идеи.

Тогда вы скажете, это понятіе отличается отъ понятія „ничто“ именно положительной абстрактной идеей сущности, бытія или существованія. Но для меня совершенно непостижимо, какъ можно имѣть понятія бытія или существованія какъ абстракцію отъ духа и идей [1]).

Да и къ чему намъ эта инертная матеріальная субстанція? Она не можетъ служить намъ объясняющимъ принципомъ, ибо и безъ допущенія внѣшнихъ тѣлъ существуетъ цѣлый рядъ послѣдовательныхъ идей, напр. въ сновидѣніяхъ или въ грезахъ безумца. Для чего этотъ второй рядъ безцѣльныхъ, ненужныхъ внѣшнихъ тѣлъ? Чтобы объяснить возникновеніе идей въ нашемъ духѣ, скажутъ намъ. Но развѣ хоть одна реалистическая теорема говоритъ

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 67—81. I. 191—197.

намъ, *какимъ образомъ* внѣшнія тѣла производятъ идеи въ нашемъ духѣ? Она ставитъ, но не разрѣшаетъ проблему воздѣйствія тѣла на духъ.

Кромѣ того, эта теорія и невозможна т. е. противорѣчива. Ибо, въ самомъ дѣлѣ, я представляю себѣ, скажемъ, непредставимый столъ—вѣдь это крайнее противорѣчіе, которое каждому внимательному мыслителю, хотя немного вдумывающемуся въ свои идеи, сразу бросится въ глаза; либо эти внѣшнія тѣла суть идеи, тогда объ ихъ абсолютномъ существованіи нечего и разговаривать, либо они не идеи, тогда я не могу ихъ мыслить.

Итакъ, 1) Существованіе внѣшнихъ абсолютныхъ тѣлъ не доказуемо;

2) Существованіе внѣшнихъ абсолютныхъ тѣлъ не нужно для науки;

3) Существованіе внѣшнихъ абсолютныхъ тѣлъ противорѣчиво.

Въ заключеніе еще разъ обратимъ вниманіе, что Беркли отрицаетъ лишь чисто философское ученіе объ абсолютной матеріальной субстанціи, онъ все время подчеркиваетъ, что его философія и обычный здравый смыслъ (common sense) согласуется.

Замѣтьте, говоритъ онъ, что я отрицаю лишь неощущающій, немыслящій субстратъ чувственной перцепціи. Я отвергаю матеріальную субстанцію лишь въ этомъ смыслѣ. Но если вмѣстѣ со всѣми людьми, нелишенными здраваго человѣческаго смысла, подъ матеріальной субстанціей понимать то вещество, которое мы видимъ и осязаемъ, то я увѣренъ въ существованіи такого вещества больше чѣмъ всякій другой философъ, противоположнаго со мной направленія [1]).

Удержите слово „матерія“, если хотите, и употребляйте его для означенія чувственно воспринимаемыхъ объектовъ или аггрегатовъ ощущеній, но не прибѣгайте къ дикой гипотезѣ, что эти чувственныя качества могутъ существовать отдѣльно отъ нашихъ духовныхъ актовъ воспріятія въ нѣкоторой неощущаемой, немыслящей, неизвѣстной и совершенно непостижимой для насъ субстанціи [2]).

---

[1]) Dialogues, I 333.

[2]) Dialogues, I 357—359.

§ 6. Итоги. Въ виду важности настоящей главы я считаю необходимымъ еще разъ подвести итоги изслѣдованію ученія Беркли относительно реальности внѣшняго міра.

Черезъ всю философію Беркли красной нитью проходитъ столкновеніе двухъ принциповъ—раціонализма и эмпиризма, причемъ во вторую половину его дѣятельности, когда преобладающимъ интересомъ его стало богословіе, на первый планъ выступилъ раціонализмъ, въ началѣ же философской дѣятельности Беркли его занимала проблема внѣшняго міра, и эмпиризмъ былъ его отправнымъ пунктомъ.

Это столкновеніе раціонализма и эмпиризма слѣдующимъ образомъ проявляется въ гносеологическихъ предпосылкахъ философіи Беркли: объектами нашего познанія являются конкретныя пріобрѣтаемыя въ опытѣ идеи; эти идеи дѣлятся на три класса: чувственныя идеи, пріобрѣтаемыя при помощи внѣшняго опыта, идеи рефлексіи, пріобрѣтаемыя путемъ внутренняго опыта, идеи, получаемыя при помощи памяти и воображенія черезъ соединеніе, раздѣленіе или простое представленіе идей первыхъ двухъ видовъ.

Чувственныя идеи классифицируются, смотря по тому, какими чувствами онѣ воспринимаются, причемъ нѣтъ идеи, общей нѣсколькимъ чувствамъ (κοινὴ αἴσθησις Аристотеля), и даже идеи одного и того же чувства, воспринятыя при разныхъ обстоятельствахъ, всегда отличны другъ отъ друга.

О духѣ и духовной дѣятельности мы имѣемъ не чувственное, но интеллектуальное познаніе, не идеи, но понятія (notions); то же относится и къ познанію отношеній между вещами.

Среди идей воображенія особенно важны тѣ идеи, которыя являются результатомъ т. наз. „внушенія“ (suggestion); о нихъ подробнѣе будетъ идти рѣчь при разсмотрѣніи ученія Беркли о природѣ какъ Божественной рѣчи.

Итакъ, чувственный опытъ снабжаетъ насъ ощущеніями; воображеніе посредствомъ законовъ ассоціаціи идей перерабатываетъ ихъ и даетъ такимъ образомъ матеріалъ для научныхъ заключеній. Наука имѣетъ два назначенія: спеціальное—способствовать самосохраненію человѣка и подчиненное—вести къ познанію Бога. Богословіе—высшая ступень въ нашемъ познаніи.

Никто, разумѣется, не станетъ приписывать объективную реальность идеямъ внутренняго опыта и идеямъ памяти и вообра-

женія, но не менѣе ясно, что и наши ощущенія также субъективны. А такъ какъ вещи суть ничто иное какъ комплексы ощущеній, то ихъ существованіе обусловлено воспринимающимъ ихъ сознаніемъ, или, какъ выражается Беркли, ихъ esse есть ихъ percipi, и невозможно, хотябы даже мысленно, отдѣлить бытіе ихъ отъ ихъ бытія въ воспріятіи. Наше тѣло также есть лишь комплексъ ощущеній. Отъ идей воображенія и памяти, которыя также существуютъ въ духѣ, чувственныя идеи отличаются независимостью ихъ отъ нашей воли, закономѣрностью и большей степенью ясности и интенсивности.

Итакъ, какой смыслъ имѣетъ утвержденіе реальности внѣшняго міра, что хотятъ сказать, говоря, что „вещи существуютъ въ дѣйствительности“? Существуетъ въ дѣйствительности то, что я воспринимаю своими чувствами, реальность вещей дается непосредственно съ ихъ воспріятіемъ, бытіе чувственныхъ вещей совпадаетъ съ ихъ бытіемъ воспринимаемыми. Такимъ образомъ, всякое воспріятіе реально, все, что мы видимъ и осязаемъ, существуетъ. Въ этомъ смыслѣ имматеріализмъ безконечно далекъ отъ скептицизма: существованіе вещей такъ же достовѣрно, какъ и существованіе собственнаго „я“, и то и другое познается интуитивно.

Но если такъ, то всѣ воспріятія должны быть истинными. Какъ же Беркли объясняетъ несомнѣнный фактъ ошибочности показаній нашихъ чувствъ? Когда я держу палку наполовину опущенной въ воду, то она кажется мнѣ сломанной, хотя я и знаю, что она не сломана, башня издали кажется мнѣ круглой, хотя на самомъ дѣлѣ она четыреугольна; мѣсяцъ, видимый съ земли, кажется плоскимъ, приблизительно съ футъ въ діаметрѣ, хотя въ дѣйствительности онъ и другой формы и другой величины. Беркли такъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ: воспріятіе безусловно вѣрно, ошибоченъ же выводъ изъ него. Нѣтъ сомнѣнія, что я на самомъ дѣлѣ вижу палку сломанной, но я дѣлаю ошибку, заключая отсюда, что палка, которую я вижу сломанной при данныхъ обстоятельствахъ, будетъ казаться мнѣ сломанной и тогда, когда я осязалъ бы ее, или же тогда, когда я извлекъ бы ее изъ воды; башню я дѣйствительно вижу круглой, но я дѣлаю отсюда ложное заключеніе, что она и вблизи будетъ казаться мнѣ такой же.

Всѣ эти ошибки покоятся поэтому не на воспріятіи, а на сужденіи. Но наши сужденія зависятъ отъ нашей воли, „Ошибка, соб-

ственно говоря, происходитъ не отъ нашего разсудка, но отъ нашей воли“ [1]).

Итакъ, положительной частью своего ученія о реальности Беркли отвѣчаетъ на вопросъ, какъ понимать реальность внѣшняго міра, каковъ характеръ ея. Внѣшній міръ имѣетъ *существованіе относительное, онъ существуетъ въ зависимости отъ сознанія.* Его бытіе есть его бытіе въ воспріятіи. Но если я пересталъ воспринимать какую нибудь вещь, перестала ли она существовать, такимъ образомъ, прерывно ли существованіе людей? Беркли такъ разъясняетъ это затрудненіе. Для меня, по отношенію къ моему сознанію, данная вещь, невоспринимаемая мною сейчасъ, разумѣется, не существуетъ въ дѣйствительности или же существуетъ только въ возможности при наступленіи тождественныхъ условій, но за то она можетъ существовать въ данный моментъ въ сознаніи другого конечнаго существа или же въ Абсолютномъ духѣ.

Критическая часть ученія Беркли опровергаетъ утвержденіе абсолютнаго существованія внѣшняго міра. Говорить, что возможно отдѣлить, абстрагировать субстанцію отъ всѣхъ ея явленій, въ которыхъ она представляется чувствамъ, или же отдѣлить бытіе отъ всѣхъ видовъ его, какъ оно обнаруживается намъ, это значитъ говорить нелѣпость: бытіе вещей отъ ихъ бытія въ воспріятіяхъ абстрагировать нельзя. Далѣе, чувственныя воспріятія не могутъ быть отпечатками, воспроизведеніями какой то абсолютной субстанціи, ибо идея можетъ быть подобна только идеѣ; идеи наши не могутъ по ассоціаціи вызывать въ насъ знаніе объективнаго міра, ибо, въ такомъ случаѣ, мы должны были бы обладать уже предварительнымъ знаніемъ реальныхъ вещей. Неправильно и подраздѣленіе Локкомъ качествъ на первичныя и вторичныя, ибо идеи первичныхъ качествъ такъ же относительны какъ и идеи вторичныхъ, и даже мысленно не могутъ быть отвлечены отъ послѣднихъ. Невѣрно и ученіе Ньютона объ абсолютномъ пространствѣ, времени и движеніи. Непонятно ученіе картезіанцевъ о матеріи какъ субстратѣ протяженности, несостоятеленъ окказіонализмъ, и совершенно ужъ безсмысленно ученіе о матеріальной субстанціи какъ о какомъ то таинственномъ X.

---

[1]) Dialogues, I 333; Commonpl. Book, IV 461. О роли воли въ познаніи по Беркли см. Смирновъ, Философія Беркли, стр. 70-71.

Итакъ, реалистическія теоріи несостоятельны и противорѣчивы, мало того, онѣ ведутъ къ скептицизму и атеизму.

Опровергнувъ, такимъ образомъ, ученіе объ абсолютной реальности вещественнаго міра и установивъ его относительную реальность въ воспріятіи, Беркли разрѣшаетъ также другую проблему, тѣсно связанную съ проблемой реальности, проблему причинности. Онъ, исходя изъ данныхъ чувственнаго опыта, показываетъ несостоятельность представленія причинъ какъ созидающихъ силъ, въ мірѣ чувственныхъ вещей, по его ученію, можетъ быть установлено лишь постоянство связи между явленіями во времени.

Окончательный выводъ Беркли таковъ: существуютъ только идеи и воспринимающіе ихъ духи; реальность идей относительна и состоитъ въ воспріятіи ихъ духомъ. Какой же характеръ, по Беркли, имѣетъ реальность духа, мы увидимъ въ слѣдующей главѣ.

Глава 4-я.

Спиритуализмъ Беркли.

§ 1. Реальность сознанія. Наряду съ безконечнымъ разнообразіемъ идей или объектовъ познанія существуетъ то, что ихъ познаетъ или воспринимаетъ и что производитъ различныя дѣйствія: духъ, душа, Я. Этими словами обозначается не какая-нибудь изъ идей, но нѣчто такое, что совершенно отлично отъ нихъ, и въ чемъ онѣ существуютъ, другими словами, что воспринимаетъ ихъ [1]). Поскольку духъ, являющійся простымъ, недѣлимымъ, активнымъ началомъ, воспринимаетъ идеи, онъ называется умомъ (Understanding), поскольку же онъ производитъ ихъ или, вообще, какъ нибудь дѣйствуетъ на нихъ, онъ называется волей [2]).

О духѣ и свойствахъ его мы не имѣемъ идей, ибо идеи пассивны и не могутъ быть подобіями, копіями активнаго начала; о духѣ мы имѣемъ не чувственное, но интеллектуальное знаніе, не идеи, но понятія (notions).

Существованіе „я“ мы познаемъ непосредственно, интуитивно, къ познанію же свойствъ его мы приходимъ путемъ умозаключенія отъ производимыхъ имъ дѣйствій. „Такова природа духа или того, что дѣйствуетъ, что оно не можетъ быть воспринято въ себѣ самомъ, но лишь при помощи дѣйствія, которое оно производитъ“ [3]).

Беркли стоитъ на почвѣ дуалистической гносеологіи: духъ и идеи toto genere отличны между собою, идеи не состоянія или

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 2. I, 156; Cp. Dialogues. I, 328—329.

[2]) Princ. of Hum. Know. sect. 27. I, 169.

[3]) Ibidem. Cp. Brasch, Welt-und Lebensanschauung Ueberwegs (G. Simon).

модификаціи духа, они суть нѣчто совершенно иное, чѣмъ духъ [1]). Мой внутренній опытъ говоритъ мнѣ, что однѣ изъ воспринимаемыхъ мною идей произвожу я самъ, и таковы всѣ идеи памяти и воображенія; но другія идеи даются мнѣ извнѣ и, такимъ образомъ, удостовѣряютъ меня въ томъ, что существуютъ опредѣленныя активныя существа, подобныя мнѣ, которыя находятся въ извѣстномъ отношеніи къ этимъ идеямъ, именно, производятъ ихъ. Итакъ, отъ существованія независимыхъ отъ меня и моей воли идей я заключаю къ существованію ихъ производителей, къ существованію сознательныхъ активныхъ существъ [2]). Но разъ эти духовныя существа вызываютъ во мнѣ извѣстныя идеи, стало быть, они воздѣйствуютъ на меня, стало быть, духи не являются замкнутыми монадами, но между ними возможно взаимодѣйствіе. Какимъ же образомъ духъ можетъ выйти за свои предѣлы, какъ должны представить мы себѣ возможность такого воздѣйствія? Въ разрѣшеніи этого труднаго вопроса Беркли прибѣгаетъ къ своего рода окказіонализму: при наличности волевого акта сочеловѣка Богъ вызываетъ въ нашемъ сознаніи соотвѣтствующую идею. „Ясно, что при дѣйствіи на другихъ людей воля человѣка не имѣетъ никакого другого объекта кромѣ движенія своего собственнаго тѣла, но что такое движеніе сопровождаетъ какую нибудь идею въ духѣ другого существа, это зависитъ всецѣло отъ воли Творца. Одинъ Онъ всѣ вещи производитъ словомъ Своей мощи, удерживаетъ правильно то отношеніе между духами, черезъ которое они способны взаимно познавать существованіе другъ друга [3]).

Нельзя ли однако, на томъ же самомъ основаніи, заключить къ существованію матеріальной субстанціи, спросятъ насъ философы-матеріалисты. Если существуютъ идеи, то существуетъ и то, изъ чего исходятъ онѣ, т. е. матерія; итакъ, съ тѣмъ же точно правомъ, съ какимъ спиритуалисты говорятъ о реальности чужого

---

[1]) „Духъ постигаетъ или воспринимаетъ ихъ (идеи) и аффицируется извнѣ или отличной отъ него сущностью“ (Dialogues, I, 346), „идеи существуютъ въ духѣ не какъ свойство, но какъ воспринимаемое въ томъ, что его воспринимаетъ“ (Dialogues, I, 333); Ср. Princ. of Hum. Know. sect. 49. I, 181. Въ общемъ, Беркли объ этомъ отношеніи говоритъ довольно туманно. Ср. Löwy, Idealismus Berkeleys, ss. 80—85 и Fraser, I, 181, n. 2.

[2]) Dialogues, I, 326. Princ. of. Hum. Know. sect. 145. I, 231.

[3]) Princ. of. Hum. Know. sect. 147. I, 232.

сознанія, мы будемъ говорить о реальности матеріи. Беркли возражаетъ имъ указаніемъ на полную противорѣчивость такого заключенія: если мы допустимъ существованіе матеріальной субстанціи, то мы тѣмъ самымъ признаемъ, что идеи существуютъ въ чемъ то такомъ, что не можетъ воспринимать идеи, не можетъ имѣть ихъ, и что идеи производятся чѣмъ то такимъ, что лишено активности. А между тѣмъ въ утвержденіи, что воспринимающій духъ есть субъектъ идей, или что активное существо есть причина идей, никакого противорѣчія нѣтъ [1]).

Такимъ образомъ, *реальность чужого сознанія, по меньшей мѣрѣ, правдоподобна* [2]).

Какъ же я опредѣляю природу чужого сознанія, его свойства? При помощи заключенія по аналогіи, отвѣчаетъ Беркли. Вотъ я вижу, на щекахъ моего собесѣдника вспыхнула алая краска, а изъ самонаблюденія я знаю, что я всякій разъ передъ тѣмъ, какъ покраснѣютъ мои щеки, испытываю опредѣленное чувство стыда. Точно также разсуждаю и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ [3]).

Еще одинъ вопросъ: одна и та же вещь воспринимается нѣсколькими лицами, спрашивается, тождественны ли воспріятія? Беркли полагаетъ, что этотъ вопросъ есть вопросъ, касающійся лишь словъ: вполнѣ зависитъ отъ нашего произвола, назвать ли ихъ тождественными, основываясь на сходствѣ ихъ, или же различными, поскольку каждое воспріятіе отражаетъ въ себѣ особенности воспринимающаго; кромѣ того, этотъ вопросъ стоитъ и передъ сторонниками реалистическихъ теорій, ибо, по ихъ ученію, воспринимаются не самыя вещи, но копіи ихъ, и, слѣдовательно, сколько будетъ воспринимающихъ лицъ, столько будетъ и копій. Однако, Беркли и самъ чувствовалъ неудовлетворительность даваемаго имъ отвѣта и пытался, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, дать болѣе подробный отвѣтъ; въ концѣ концовъ, его отвѣтъ можетъ быть формулированъ слѣдующимъ образомъ: перцепціи одного и того же предмета у нѣсколькихъ лицъ до такой степени сходны, что ихъ мы можемъ назвать тождественными, но все таки нуме-

---

[1]) Dialogues, 1 327—329.

[2]) Dialogues, 1, 308. Блестящее изложеніе у Löwy, Idealismus Berkeleys, ss. 65—80, Ср. Grimm, zur Geschichte des Erkenntissproblems, ss. 404—405, 405—406.

[3]) Princ. of Hum. Know. sect. 140. 1 228.

рическое различіе между ними, несомнѣнно, существуетъ, ибо перцепція одного лица, въ силу индивидуальныхъ особенностей воспринимающаго, не могутъ быть перцепціями другого лица, не смотря на все ихъ сходство [1]).

§ 2. Доказательство существованія Бога. Когда мы разсматриваемъ наши чувственныя воспріятія, мы замѣчаемъ, что бо́льшая часть ихъ не вызывается актами человѣческой воли и отъ послѣдней не зависитъ. Мы заключаемъ отсюда къ существованію Высшаго Духа, производящаго ихъ, ибо допущеніе существованія ихъ независимо отъ духа заключало бы въ себѣ противорѣчіе. Итакъ, существованіе Бога познается нами точно такъ же, какъ и существованіе всякаго другого духа, на томъ же самомъ основаніи. Намъ скажутъ: мы не видимъ Бога, не осязаемъ Его, слѣдовательно, его нѣтъ. Но вѣдь и человѣка, какъ духовнае существо, мы также не видимъ и не осязаемъ; мы видимъ лишь особый комплексъ идей, который заставляетъ насъ думать, что на ряду съ нимъ существуетъ особый принципъ мышленія и движенія, подобный намъ самимъ. Также поступаемъ мы и въ данномъ случаѣ [2]).

Больше того, мы можемъ даже утверждать, что существованіе Бога для насъ гораздо очевиднѣй, нежели существованіе сочеловѣковъ, ибо мы заключаемъ къ Его существованію отъ существованія природы, а дѣйствія природы безконечно многочисленнѣй и значительнѣй дѣйствій человѣческихъ существъ. Все говоритъ намъ о бытіи Божьемъ, каждая вещь, которую мы видимъ, слышимъ, осязаемъ или инымъ какимъ образомъ воспринимаемъ, есть знакъ или дѣйствіе Божественнаго Духа. Онъ вездѣ и всегда, Онъ творитъ все, вселенная заключается въ Немъ [3]).

Природа существуетъ въ Богѣ. Не правда ли, этотъ выводъ намъ очень напомнилъ выводъ Мальбранша, и система крайняго номиналиста Беркли и крайняго реалиста Мальбранша, повидимому, въ окончательныхъ слѣдствіяхъ совпадаютъ? Но такое отождествленіе ошибочно, и Беркли спѣшитъ предупредить возможное заблужденіе. „Я

[1]) Dialogues, I 343—344; Смирновъ, философія Беркли, стр. 94—99. Ср. Collier, Clavis Universalis, p. 6: „The sound which the one hears is not the very same with the sound with another hears, *because the* souls or persons are supposed to be different". Цит. у Fraser'a, I 343.

[2]) Princ. of Hum. Know. sect. 148 I 233.

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 147 I 232.

не удивился бы", говоритъ онъ, „если бы нашлись нѣкоторые люди, которые вообразили бы что я впадаю въ энтузіазмъ Мальбранша, хотя, на самомъ дѣлѣ, я чрезвычайно далекъ отъ этого. Мальбраншъ строитъ всю свою систему на идеяхъ, отличающихся наивысшей отвлеченностью, а я отрицаю даже всякую возможность отвлеченныхъ идей. Онъ допускаетъ независимый внѣшній міръ, котораго я не принимаю. Онъ проводитъ ту мысль, что чувства насъ обманываютъ, что мы находимся въ полномъ невѣдѣніи относительно реальной природы протяженныхъ предметовъ, тогда какъ я держусь во всемъ этомъ совершенно противоположнаго мнѣнія. Вообще, нѣтъ болѣе противоположныхъ принциповъ, чѣмъ принципы его философіи и моей [1])." „Если я говорю, что идеи существуютъ въ Богѣ и производятся Имъ, то этимъ я хочу сказать не больше того, что я наблюдаю въ себѣ самомъ каждое мгновенье моей жизни, когда я перцепирую безконечное множество идей и актомъ своей воли могу вызывать ихъ въ воображеніи, хотя созданія моей фантазіи и не отличаются той живостью, ясностью и силой, какой отличаются объекты, напечатлѣваемыя на меня Богомъ. Я не говорю, что я воспринимаю вещи, созерцая то, что̀ представляетъ ихъ въ Божественномъ умѣ. Я настаиваю лишь на томъ, что всѣ воспринимаемыя мною вещи познаются умомъ и производятся волей Безконечнаго Существа" [2]).

Итакъ, существованіе вещей въ Богѣ означаетъ лишь то, что Богъ творитъ вещи и познаетъ ихъ. Однако, не слѣдуетъ думать, что вещи существуютъ въ Абсолютномъ Духѣ какъ чувственныя идеи. Чувственная идея есть нѣчто пассивное, а всякое пассивное бытіе заключаетъ въ себѣ извѣстное несовершенство; поэтому, какъ таковая, идея не можетъ существовать въ Абсолютномъ Духѣ. Богъ есть чистый интеллектъ и познаетъ вещи не чувственнымъ образомъ, но какъ чистый духъ [3]).

Каковы же свойства Абсолютнаго Духа? Разсматривая постоянную правильность, порядокъ и связь вещей во вселенной, великолѣпіе, красоту и совершенство мірозданія, изучая духовный міръ

---

[1]) Dialogues, I 306—307.

[2]) Dialogues, I 307 - 308.

[3]) Siris, sect. 289 II 476, Ср. Dialogues, I 347—352. Между прочимъ, у Беркли совершенно не ясно, въ какомъ отношеніи къ нашимъ идеямъ стоятъ идеи Божественнаго Духа, являются ли онѣ оригиналами ихъ или же совершенно разнородны.

(страданія, удовольствія, инстинкты, влеченія, страсти), мы все болѣе и болѣе убѣждаемся въ приложимости аттрибутовъ „Единый, Вѣчный, Безконечный, Мудрый, Благій, Совершенный“ къ создавшему все это Абсолютному Духу, который творитъ все во всемъ, и которымъ все существуетъ [1]).

Наше знаніе о Богѣ (знаніе нечувственное, подобно знанію о другихъ духахъ) слишкомъ не пропорціонально Его величію, но продолжая, такъ сказать, въ безконечность качества и совершенства нашего духа, по нимъ мы можемъ составить нѣкоторое понятіе (notion) о Богѣ.

Абсолютный Духъ въ философіи Беркли играетъ огромную роль: вездѣ, гдѣ философія Беркли наталкивается на непреодолимыя затрудненія, Онъ выступаетъ на сцену. Онъ необходимъ, прежде всего, какъ опора всего существующаго, иначе Беркли пришлось бы допустить прерывность въ существованіи вещей. Онъ необходимъ, далѣе, какъ активное міровое начало, иначе непонятно возникновеніе природы; наконецъ, только при признаніи Его существованія удовлетворительнымъ образомъ объясняется взаимодѣйствіе между психическими реальностями.

§ 3. Природа какъ Божественная рѣчь. Чувственные объекты воспринимаются нами непосредственно соотвѣтствующимъ органомъ чувствъ, но, наряду съ этимъ непосредственнымъ знаніемъ, существуетъ и другой видъ знанія, составляющій предметъ воображенія. И хотя дѣятельность воображенія ограничена данными непосреднственнаго чувственнаго опыта, хотя я никогда не смогу вообразить то, что раньше въ чувственномъ опытѣ не встрѣчалось, тѣмъ не менѣе, знаніе наше посредствомъ воображенія значительно усложняется и улучшается. Предположимъ, что въ прежнемъ своемъ опытѣ я обладалъ идеями трехъ различныхъ порядковъ: порядка *A*, порядка *B* и порядка *C*; въ данный моментъ я воспринимаю какую нибудь идею; эта непосредственно воспринимаемая чувственная идея можетъ внушить (suggest) духу другую идею, являющуюся уже объектомъ не даннаго чувства, но воображенія, и первоначально принадлежавшую совершенно другому чувству, скажемъ, идею порядка *A*. Возьмемъ примѣры. Звуки являются не-

[1]) Princ. of Hum. Know sect. 146. I 232.

посредственными объектами слуха и только лишь слуха, однако среди звуковъ мы можемъ выдѣлить особую категорію ихъ, именно слова, которыя могутъ вызвать въ духѣ различныя идеи зрительныя, осязательныя и другія. Мой собесѣдникъ произноситъ слово „зелень“; это слово я непосредственно воспринимаю слухомъ, но воспринятое такимъ образомъ слово вызываетъ въ моемъ воображеніи идею зелени, которая непосредственно является объектомъ зрительнаго воспріятія. Такимъ образомъ, слова, объекты слухового воспріятія, могутъ внушить сознанію какія угодно идеи [1]).

Возьмемъ другой примѣръ: я получаю извѣстныя зрительныя и связанныя съ ними мускульныя ощущенія, эти ощущенія вызываютъ въ моемъ воображеніи идею разстоянія, хотя разстояніе, какъ доказано, на самомъ дѣлѣ есть объектъ осязательнаго опыта. Психологически это объясняется тѣмъ, что у насъ есть склонность при возникновеніи въ нашемъ сознаніи какой нибудь идеи ожидать появленія другой идеи, которая въ предыдущемъ опытѣ постоянно встрѣчалась вмѣстѣ съ данной идеей. Эта склонность обусловливается, съ одной стороны, памятью и воображеніемъ, съ другой же, единообразіемъ появленія чувственныхъ идей. Въ своемъ предыдущемъ опытѣ я всегда замѣчалъ, что извѣстная зрительная идея связана съ извѣстной осязательной, и поэтому, разъ возникла теперь у меня опредѣленная зрительная идея, я непремѣнно ожидаю вслѣдъ за нею появленіе опредѣленной осязательной идеи.

Терминъ „внушеніе“ (suggestion) соотвѣтствуетъ нынѣ принятому термину „ассоціація“, выраженіе: „идея внушаетъ духу идею“ означаетъ у Беркли лишь то, что „идея ассоціируетъ идею“. Но какъ понималъ Беркли это ассоціированіе? Въ немъ онъ ясно различаетъ двѣ стороны—субъективную и объективную. Законы субъективной ассоціаціи играютъ громадную роль для нашего познанія: съ ихъ помощью мы вспоминаемъ значеніе каждаго отдѣльнаго ощущенія и связываемъ одно ощущеніе съ другимъ въ нашемъ воображеніи. Это связываніе идей, ассоціація ихъ основывается на привычкѣ ума, пріобрѣтенной благодаря предыдущему опыту; эта же привычка ума имѣетъ и объективное основаніе, именно она основывается на обыкновеніи Божества дѣйствовать такъ, а не иначе.

---

[1]) The Theory of Vision. sect. 9—10. I 376—377.

Дѣйствительной, реальной, метафизической, производящей причиной міра, какъ мы уже знаемъ, является Абсолютный Духъ. Но хотя Божество и абсолютно свободно, свобода, все же, не есть синонимъ каприза, и всѣ дѣйствія Божества разумны. Богъ дѣйствуетъ по извѣстнымъ постояннымъ правиламъ, и, такимъ образомъ, объективнымъ основаніемъ ассоціаціи идей въ нашемъ сознаніи служитъ разумная воля Абсолютнаго Духа, „Черезъ прилежное наблюденіе доступныхъ намъ явленій мы можемъ открывать общіе законы природы и выводить изъ нихъ другія явленія, я не говорю доказывать, ибо всѣ доводы такого рода зависятъ отъ предположенія, что Творецъ природы всегда дѣйствуетъ однообразно при постоянномъ соблюденіи тѣхъ правилъ (признанныхъ нами), которыя мы не можемъ знать съ очевидностью“ [1]). Ассоціація идей Беркли есть его религіозная вѣра въ постоянство Божественнаго установленія міра [2]).

Все вышесказанное поможетъ намъ усвоить себѣ взглядъ на природу какъ на Божественную рѣчь. Слова для насъ являются знаками, символами для идей какого угодно рода; точно также зрительныя идеи являются знаками идей осязательныхъ. Зрительныя идеи—это какъ бы слова того языка, на которомъ разговариваетъ съ нами природа; посредствомъ ихъ природа говоритъ намъ, какія дѣйствія должны мы произвести, чтобы достигнуть опредѣленныхъ цѣлей. Но міръ создается Богомъ, міръ, природа, получаемыя нами воспріятія—это рѣчь Божества, обращенная къ намъ. Вотъ мнѣ говоритъ мой знакомый, слухомъ я воспринимаю лишь звуки словъ, но отъ этихъ звуковъ я заключаю къ тѣмъ или инымъ мыслямъ моего знакомаго; вотъ природа предо мною, я созерцаю вселенную и отъ видимаго мною міра заключаю къ Абсолютному Духу, къ Его мыслямъ и актамъ Его воли. Каждый день, каждый часъ, каждую секунду Богъ обращается къ намъ съ своей рѣчью; словами, символами являются производимыя Имъ въ нашемъ сознаніи идеи, отъ нихъ заключаемъ мы къ истолкованію того или другого

---

[1]) Princ. of Hum. Know. sect. 107. I 210—211.

[2]) Fraser, Life and Letters of Berkeley, ch. X, p. 403—409: „Berkeley's association of ideas is his religious faith in the constancy of the Divine constitution of the Cosmos“.

акта Божественной воли, интерпретація ея и есть высшая задача для науки. [1]).

§ 4. Очеркъ метафизики Беркли. Два сердца билось въ груди ирландскаго философа: первое сердце было сердцемъ англійскаго эмпирика, одного изъ членовъ великой семьи: Бэконъ—Локкъ—Беркли—Юмъ—Милль—Бэнъ, другое сердце было сердцемъ горячо вѣрующаго епископа, который не смѣлъ забывать о небѣ и который страстно и ревностно всталъ на защиту христіанства, того христіанства, въ которомъ сильнѣе всего звучали ноты платонизма. Первое сердце такъ громко стучало о правахъ и значеніи наукъ, оно такъ сильно любило и цѣнило ту „Natural Philosophy", которая какъ разъ въ это время такъ чудно расцвѣла въ Англіи; оно стремилось отогнать прочь скептицизмъ, дать вѣру въ простой чувственный опытъ, устранить всякую метафизику. И послѣдователи Беркли запомнили лишь то, о чемъ говорило это сердце: Беркли позитивистъ, Беркли эмпирикъ, Беркли сенсуалистъ—такъ о немъ говорятъ намъ учебники философіи, а когда рѣчь заходитъ объ оцѣнкѣ Беркли, то цѣнятъ въ немъ предшественника Юма. И совершенно забыли они, что въ этой же самой груди билось и другое сердце; стукъ его иногда сливался со стукомъ перваго сердца, иногда рѣзко расходился съ нимъ, и чѣмъ больше задумывался Беркли о мірѣ духовномъ, о томъ, что есть истинно сущее, абсолютное, тѣмъ громче оно стучало. Что же оно говоритъ намъ?

Мы видѣли уже при изложеніи ученія Беркли о реальности внѣшняго міра, что наше знаніе, получаемое изъ чувственнаго опыта, является знаніемъ относительнымъ, оно вполнѣ удовлетворяетъ насущнымъ цѣлямъ жизни человѣка, но, все же, въ концѣ концовъ, философскій анализъ ведетъ къ Богу, основѣ всего сущаго и совершающагося. И если мы хотимъ достичь знанія абсолютнаго, знанія объ истинно сущемъ, мы должны обратиться къ иному знанію: не чувственный опытъ, но разумъ обнаруживаетъ дѣйствительныя причины. „Всѣ агенты имматеріальны и, какъ таковые, не могутъ подлежать разсмотрѣнію физики". „Принципы знанія отнюдь не являются объектами чувствъ или воображенія...

[1]) Theory of Vision, sect. 38–40. I 387—388.

разумъ и разсудокъ суть единственные наши проводники къ истинѣ" [1]).

Съ этой точки зрѣнія явленія чувственнаго міра текучи, измѣнчивы, преходящи; чувственный опытъ имѣетъ незначительную гносеологическую цѣнность и даетъ намъ не знаніе, но мнѣніе [2]).

Но, все же, безъ чувственнаго опыта знаніе невозможно, чувственный опытъ есть первоначальная, но необходимая ступень къ достиженію истины [3]). Платонъ и англійскій эмпиризмъ въ философіи Беркли протянули другъ другу руку.

Итакъ, мы вступаемъ въ область метафизики. Наша дорога очень трудна, но, къ счастію, философы Востока и Греціи нѣсколько расчистили ее. Беркли полонъ благоговѣнія передъ ними, особенно передъ Платономъ. часто онъ только повторяетъ ихъ слова. Правда, много будетъ поводовъ впасть въ ошибку, слишкомъ много колецъ придется сочетать въ этой длинной цѣпи, соединяющей два полюса—грубую чувственность и интеллигибельное, но зато, когда забрежжитъ чистый свѣтъ истины, можно будетъ надѣяться новыми открытіями исправить языкъ нашъ и выяснить наши идеи. Дѣло это—дѣло разума и вѣры [4]).

Въ предыдущемъ параграфѣ мы говорили о Богѣ и о природѣ какъ о Божественной рѣчи. О Богѣ мы имѣемъ понятія, но эти понятія аттрибутовъ Божества (мудрости, благости и т. п.) не являются созданіями нашего духа, но врождены человѣку и находятся въ душѣ его изначала. Они находятся тамъ не какъ акциденціи въ субстанціи, но какъ побуждающій принципъ, выражаясь образно, какъ свѣтъ, озаряющій путь. Эти понятія безконечно реальнѣе чувственныхъ идей, и только такимъ образомъ, удаливъ все чувственное, и можно говорить о Богѣ и Его свойствахъ [5]).

---

[1]) Siris, sect. 264. II 464.

[2]) Siris, sect. 264 и слѣд. II 464 и слѣд.

[3]) Siris, sect. 303, 305. II 482, 483.

[4]) Послѣднее его сочиненіе „Siris" можетъ быть раздѣлено на три части: первая (§§ 1-119) чисто медицинскаго содержанія, вторая (§§ 120—230) содержитъ въ себѣ различныя химическія, физическія и физіологическія теоріи. отъ которыхъ постепенно совершается переходъ къ концепціи Высшаго Духа. третья посвящена метафизикѣ.

[5]) Siris, sect. 289. II 476. Въ то время какъ Беркли юношей писалъ въ своей „Commonplace Book": я одобряю аксіому схоластиковъ: „nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu", теперь онъ отвергаетъ ученіе о душѣ

Этотъ Абсолютный Духъ или Богъ есть Единое, τὸ ἕν. Единое, будучи неизмѣняемымъ и недѣлимымъ, всегда однимъ и тѣмъ же, всегда цѣлымъ, есть, поэтому, истинно сущая реальность, а все остальное существуетъ лишь постольку, поскольку оно участвуетъ въ этомъ Божественномъ единствѣ, другими словами, поскольку оно едино и тождественно [1]).

Душа человѣка причастна къ Божеству, причастна къ единству. Наша личность (personality) или тождество личности, обнаруживаемое въ памяти, есть недѣлимый центръ духа, есть единство, благодаря которому мы участвуемъ въ единствѣ Божества; поэтому, личность, монада есть αὐτὸ τὸ αὐτό въ человѣкѣ [2]).

Это единство Абсолютнаго Духа мы должны строго отличать отъ бытія Его, причемъ единство предшествуетъ бытію. Можно даже утверждать, что единое не существуетъ, по крайней мѣрѣ, Оно не существуетъ во времени, какъ неизмѣняемое, Оно есть punctum stans схоластиковъ. Болѣе того, простота единства исключаетъ разумность, ибо разумъ, благодаря разнообразію идей, ведетъ къ дробленію [3]).

Здѣсь мы приходимъ къ ученію о Троичности Божества. Первая Ипостась Троицы содержитъ въ себѣ все и есть источникъ всего, Она есть разумъ и жизнь и благость по преимуществу; Вторая Ипостась, по существу своему, есть разумъ, участвуя вмѣстѣ съ тѣмъ и въ жизни и благости; Третья Ипостась есть, по существу своему, жизнь, участвуя въ благости и разумѣ. [4]).

Эти три принципа, необходимые вселенскіе принципы, существуютъ и дѣйствуютъ не отдѣльно другъ отъ друга, но, наоборотъ, какъ Единый Повелитель всѣхъ вещей. [5]).

какъ о tabula rasa, и признаетъ врожденныя понятія: понятія бытія, красоты, благости, подобія, равенства. О нихъ онъ говоритъ: „there are properly no ideas, or passive objects, in the mind but what were derived from sense: but that there are also besides these her own acts or operations; such as notions (Siris, sect. 308). Такимъ образомъ, Беркли здѣсь подходитъ близко къ ученію объ апріорныхъ идеяхъ Лейбница.

[1]) Siris, sect. 287. II 475; Siris sect. 342. II 498—499 (это ученіе Беркли заимствуетъ у Парменида, Прокла и Платона).

[2]) Siris, sect. 346. II 500.

[3]) Siris, sect. 351. II 501—502.

[4]) Siris, sect. 362. II 506.

[5]) Siris, sect. 361. II 506.

Принципы вселенной или макрокосма —власть, свѣтъ и жизнь; они проявляются и въ микрокосмѣ, сохраняя душу и тѣло, озаряя духъ, двигая страстями; наше сознаніе также троично: воля или личность въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, разумъ и чувственность. Они существуютъ и вмѣстѣ дѣйствуютъ въ цѣломъ [1]).

Измѣненія, дѣленія, дробленія суть недостатокъ, зло; добро же, наоборотъ, производитъ согласіе, гармонію, единство и сохраняетъ все въ его цѣлостности. На этомъ основаніи мы къ прежнему выводу „ens есть unum“ присоединяемъ новый: τὸ ἕν есть τὸ ἀγαθόν, слѣдовательно, ens есть τὸ ἀγαθόν, summum bonum [2]).

Чувственныя вещи находятся въ постоянномъ измѣненіи и прехожденіи, онѣ, сами по себѣ, являются хаосомъ, но тождество нашей личности служитъ основаніемъ для превращенія этого хаоса въ единство, во „вселенную“ черезъ связь, отношеніе и порядокъ его частей, что всецѣло является дѣломъ духа. Духъ содержитъ все и дѣйствуетъ на все, онъ есть источникъ единства и тождества, гармоніи и порядка, существованія и устойчивости [3]). Въ этихъ словахъ какъ много кантіанства!

Абсолютный Духъ есть абсолютная реальность, ὁ ὄντως ὢν. Конечные духи реальны, поскольку они участвуютъ въ единствѣ Абсолютнаго Духа, и тождество личности является въ нихъ тѣмъ, что составляетъ реальное; чувственный міръ лишенъ абсолютной реальности и существуетъ лишь какъ результатъ воли и объектъ познанія. Вотъ конечные выводы ученія Беркли о реальности!

Объединяя Бога и Его творенія въ общее понятіе, можно сказать, что они образуютъ единое цѣлое, τὸ πᾶν, въ томъ смыслѣ, что одинъ и тотъ же духъ содержитъ въ себѣ весь міръ и движетъ имъ [4]).

Но это отнюдь не должно быть понимаемо такъ, какъ будто бы части образуютъ своей совокупностью Бога; также нельзя это

---

[1]) Ibidem.

[2]) Siris, sect. 343. II 499.

[3]) Siris, sect. 295. II 478—479. Въ виду особой важности привожу предыдущую мысль въ подлинникѣ: „Sensible things are rather considered as one than truly so, they being in a perpetual flux or succession, ever differing and various. Nevertheless, all thing together may be considered as on universe, by connexion, relation and order of its parts, *which is the work fo mind*“, Siris, sect. 347. II 500.

[4]) Siris, sect. 286. II 475.

понимать въ точномъ смыслѣ, будто міръ находится въ Богѣ: философія Беркли чужда пантеизма. Но какъ заполнить ту бездну, которая выростаетъ въ такомъ случаѣ между Богомъ и міромъ, какъ сохранить единство космоса? Для этого Беркли создаетъ свое ученіе о животворномъ эфирѣ. Намъ незачѣмъ подробно останавливаться на этой теоріи, очень распространенной и въ древности и въ эпоху Беркли (Ньютонъ, Гомбергъ, Боэргааве, Виллисъ и др.), разсмотримъ лишь общій смыслъ ея. Исходя изъ анализа кислотъ и солей, Беркли говоритъ о „духѣ“ ихъ какъ о принципѣ растительной жизни. Разнообразные элементы атмосферы соединяются этой тонкой активной субстанціей, называемой также огнемъ, свѣтомъ, эфиромъ, животворящимъ духомъ. Она проникаетъ всѣ части вселенной, объединяя ихъ и наполняя жизнью. Этотъ міръ можетъ быть разсматриваемъ какъ душа (Animal spirit) міра, а міръ, такъ разсматриваемый, есть живой организмъ [1]). Этотъ эфиръ, не подчиненный, въ отличіе отъ эфира Ньютона, законамъ притяженія, но тѣлесный, является связующимъ звеномъ между Абсолютнымъ Духомъ и чувственнымъ міромъ, и на него, на эту ощущающую душу міра и дѣйствуетъ Абсолютный Духъ [2]).

Вотъ, въ общихъ чертахъ, принципы метафизики Беркли. Какъ разсматривать ее, что въ ней видѣть: отзвуки ли древняго міра, причудливо смѣшанные съ настроеніемъ средневѣковья, которыхъ не смогъ заглушить въ себѣ представитель новой философіи, или же здѣсь мы имѣемъ дѣло и съ попыткой мысли, для которой эмпирическая философія была лишь первымъ шагомъ, искать новые пути къ свѣтлой истинѣ, объ этомъ мы будемъ говорить еще дальше, здѣсь мы отмѣчаемъ лишь то, какъ шелъ Беркли къ спиритулистической метафизикѣ. „Послѣдовательный Локкъ“ сдѣлался ученикомъ неоплатониковъ, и чѣмъ старше становился онъ, тѣмъ все болѣе и болѣе великой казалась ему греческая философія. Въ ней нашелъ онъ то, что было задачей его жизни, въ ней два голоса, голосъ эмпирической науки и голосъ религіозной метафизики, тѣ самые голоса, которые звучали и въ его сердцѣ, слились въ

[1]) Siris, sect. 273—276. II 467—471.

[2]) Siris. sect. 277—284. II 471—474. Ср. аналогичныя во многихъ частяхъ ученія Cudworth'a о „plastic nature“ и Парацельса объ „archoeus“. Fraser. II 418 n. 2 и 477 n. 76.

единую стройную гармонію. Онъ говоритъ о греческихъ философахъ: они признавали принципы механики, но подчинили эти принципы духу и установили истинное пониманіе причинности; они поняли, что всемогущій, непротяженный, невидимый, безсмертный духъ управляетъ вселенной и объединяетъ ее; ученій объ абсолютномъ пространствѣ и объ абсолютной матеріи намъ у нихъ не найти; духъ существуетъ какъ истинная реальность, чувственныя вещи обусловлены воспринимающимъ ихъ духомъ; они учили о троичности Абсолютнаго Духа и конечныхъ духовъ и объ эфирѣ, подчиненномъ разумной волѣ Божествѣ, какъ о посредникѣ между Богомъ и міромъ. Вотъ какъ онъ понималъ греческую философію. вотъ за что онъ любилъ ее!

Изложеніе ученія Беркли о реальности настоящей главой заканчивается, подведемъ же ему итоги:

I. Критическая часть. Матерія не должна быть понимаема ни какъ абсолютная субстанція, ни какъ производящая причина.

II. Положительная часть. 1) Абсолютной реальностью обладаетъ только Богъ какъ Абсолютный Духъ. 2) Конечныя духовныя существа реальны, лишь поскольку они участвуютъ въ единствѣ Абсолютнаго Духа, т. е. ихъ реальность опредѣляется тождествомъ личности. 3) Матерія есть комплексъ актуальныхъ или возможныхъ ощущеній [1]). 4) Чувственный опытъ открываетъ лишь постоянство связи между отдѣльными идеями во времени; метафизика открываетъ истинныя производящія силы, которыя суть духовныя волевыя существа.

---

[1]) Ср. Siris, sect. 317—319. II 489—490. Здѣсь Беркли выражаетъ свою симпатію ученію Аристотеля о матеріи какъ о чистой возможности.

Глава 5-я.

Значеніе Беркли въ исторіи новой философіи.

§ 1. Отрицательное отношеніе къ философіи Беркли. (*Современники Беркли, Шотландская школа, французскіе философы восемнадцатаго вѣка, Кантъ, Спенсеръ, Ибервегъ*).

„Трактатъ о принципахъ человѣческаго знанія“ не произвелъ почти никакого впечатлѣнія по выходѣ въ свѣтъ. Всѣ выдающіяся силы Дублина въ то время отсутствовали: Петръ Броунъ получилъ епископство на югѣ Ирландіи, а архіепископъ Кингъ не обратилъ никакого вниманія на появившуюся книгу. Но Беркли, все-таки, очень хотѣлось узнать мнѣніе современниковъ объ его философіи, и для этого онъ послалъ экземпляры своего сочиненія богослову Клерку и математику Вайстону, другу Ньютона. Послѣдній въ своихъ воспоминаніяхъ пишетъ, что въ 1710 г. еп. Беркли опубликовалъ метафизическую теорію, по которой существующія ученія о матеріи объявлялись несостоятельными, и матерія разсматривалась какъ несуществующая реальность. Самъ Вайстонъ, хотя и не допускалъ такого „нелѣпаго“ вывода, тѣмъ не менѣе не чувствовалъ себя въ силахъ опровергнуть его и предложилъ сдѣлать это Клерку. Но Клеркъ отвергъ это предложеніе, что дало поводъ впослѣдствіи для Беркли обвинить его въ философской нечестности. Однако, его мнѣніе намъ извѣстно: въ философіи Беркли онъ видитъ лишь догматическое подтвержденіе ошибочности чувственнаго опыта. Что касается другихъ современниковъ Беркли, то Попъ передаетъ, что они смотрѣли на философію Беркли, какъ на величайшую нелѣпость,

для которой насмѣшка лучшее опроверженіе. Такъ, напр., д-ръ Джонсонъ, чтобы доказать реальность внѣшняго міра, толкнулъ ногой камень; чувствомъ боли онъ думалъ напомнить зафантазировавшемуся философу существованіе вещей внѣ его. Наиболѣе замѣчательнымъ изъ первыхъ критиковъ Беркли былъ Андр. Бакстеръ (1687—1750), авторъ „Изслѣдованія природы человѣческой души". Одинъ изъ отдѣловъ этой книги носилъ заглавіе: „Система (Scheme) еп. Беркли противъ существованія матеріи и матеріальнаго міра, разсмотрѣнная и показанная неубѣдительной"; въ немъ философія Беркли трактовалась какъ соединеніе всевозможныхъ видовъ скептицизма, и указывалось, что послѣдовательно проведенный иммаріализмъ долженъ придти и къ отрицанію духовной субстанціи т. е. къ полному нигилизму. Такъ оно и случилось—я разумѣю философію Юма. Только у англійскихъ психологовъ школы Гертли и Пристли ученіе Беркли нашло себѣ лучшій пріемъ: въ 1781 г. изъ нѣдръ этого направленія вышла книга анонимнаго автора „Опытъ о природѣ и существованіи внѣшняго міра", въ которой веществу приписывался чувственно-феноменальный характеръ.

Основатель шотландской школы Ридъ сначала былъ приверженцемъ ученія Беркли, но затѣмъ отступилъ отъ него, испугавшись вытекающаго изъ него скептицизма Юма. Онъ относитъ ученіе Беркли о реальности вмѣстѣ съ ученіями Декарта, Мальбранша, Локка къ т. наз. схоластической теоріи идей [1]).

Сущность этой теоріи заключается въ томъ, что, по ней, мы воспринимаемъ вещи посредствомъ идей. Эти идеи какъ бы закрываютъ собою реальныя вещи, такъ, напр., если мы смотримъ на солнце, мы видимъ, воспринимаемъ не самое солнце, но лишь идею солнца [2]). Но такъ какъ мы имѣемъ дѣло съ идеями и только съ ними, и онѣ не ведутъ насъ къ признанію объективно существующихъ предметовъ, то ясно, что изъ этой теоріи мы получаемъ скептическіе выводы. При всей своей невинности и изящности схоластическая теорія идей заключаетъ въ себѣ гибель для науки и здраваго смысла [3]). Къ одному изъ видовъ ея относится и философія Беркли, которая также покоится на ученіи объ идеяхъ какъ

[1]) Reid, Enquiry into the Human Mind, ch. 1, § 5, p. 21—22. (ed. bi Hamilton).
[2]) Reid, Essay on intellectual powers of man, p. 248.
[3]) Reid, Enquiry etc. p. 132.

образахъ въ духѣ, отличныхъ и отъ духа и отъ внѣшнихъ тѣлъ; Беркли отрицалъ реальность внѣшнихъ чувственныхъ вещей и доказывалъ, что наши чувства обманчивы. И Ридъ сравниваетъ Беркли съ сумасшедшимъ, который помѣшался на томъ, что у него хрустальное тѣло, и говоритъ, что если бы Беркли рѣшился неукоснительно проводить свою философію въ жизнь, то онъ долженъ былъ бы разбить себѣ голову о первый попавшійся столбъ. Ридъ полагаетъ, что онъ опровергаетъ Беркли, доказывая, что мы дѣйствительно видимъ вещи въ опредѣленномъ мѣстѣ. Въ противовѣсъ этой философіи Ридъ выдвигаетъ свою теорію непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра. Согласно этой теоріи, убѣжденіе въ реальности внѣшнихъ вещей непосредственно внушается нашему духу въ актѣ воспріятія; такое внушеніе является самоочевидной истиной, природнымъ принципомъ здраваго смысла: всякая вещь, ясно сознаваемая мною, существуетъ; всѣ сознаваемыя мною мысли суть мысли существа, которое я называю „я самъ“, „мой духъ“; вещи, раздѣльно вспоминаемыя или раздѣльно воспринимаемыя нами, реальны; существа, съ которыми мы бесѣдуемъ, мы должны признать живыми и разумными и т. п. [1]).

Заслугой Рида въ дѣлѣ уясненія философіи Беркли является установленіе преемственной связи между Локкомъ, Беркли и Юмомъ, но въ критикѣ ученія Беркли Ридъ обнаружилъ непониманіе этого ученія. Беркли училъ о довѣріи къ чувственному опыту, а не наоборотъ, особенно, съ точки зрѣнія здраваго смысла; Беркли отрицалъ реальность не внѣшняго міра, но абсолютной матеріальной субстанціи; наконецъ, отъ схоластической теоріи идей его теорія отличалась отрицаніемъ міра существующихъ вещей.

Мы не будемъ разсматривать полемики съ Беркли другихъ представителей шотландской школы и остановимся лишь на Томасѣ Браунѣ. Браунъ отмѣчаетъ ошибку Рида въ смѣшеніи схоластической теоріи идей съ идеализмомъ Беркли, свою же критику онъ направляетъ преимущественно на ученіе Беркли о существованіи идей въ Богѣ и переходѣ ихъ изъ Абсолютнаго Духа въ конечный духъ. Беркли сдѣлалъ, такимъ образомъ, идеи той же матеріей, разъ онѣ, какъ независимыя, чуждыя, постороннія духовной субстан-

[1]) Reid, Essay etc. p. 422—448.

ціи существа, переходятъ изъ одного духа въ другой. Помимо того, и духъ, принимающій въ себя и содержащій въ себѣ нѣчто чуждое, постороннее, не есть уже нѣчто простое и недѣлимое, онъ понимается въ этомъ случаѣ какъ что то матеріальное, тѣлесное.

Сравнительно сочувственную критику даетъ В. Гамильтонъ. Онъ дѣлитъ всѣ существующія и возможныя теоріи воспріятія на презентативныя и репрезентативныя; послѣднія утверждаютъ бытіе, невходящее въ представленіе, первыя отрицаютъ его. Презентативныя теоріи, въ свою очередь дѣлятся на теоріи естественнаго дуализма, по которому объекты воспріятія суть нѣчто внѣшнее, матеріальное и протяженное, и теоріи идеалистическія, которыя отрицаютъ все кромѣ существующихъ въ духѣ идей. Лишь естественный дуализмъ (теорія самого Гамильтона) и абсолютный идеализмъ являются системами, достойными философа, остальныя же крайне непослѣдовательны и слабы. И когда Беркли утверждаетъ реальность непосредственныхъ воспріятій, онъ, несомнѣнно, правъ, но онъ ошибается, не допуская ихъ существованія независимо отъ духа: однимъ и тѣмъ же актомъ перцепціи я сознаю и себя самого и объективную реальность.

Бэли обвиняетъ Беркли въ petitio principii: Беркли чувственно воспринимаемые объекты назвалъ идеями, а затѣмъ говоритъ объ этихъ идеяхъ такъ, какъ будто бы онѣ и на самомъ дѣлѣ стали идеями, т. е. въ началѣ своихъ разсужденій онъ допускаетъ то, что должно быть лишь окончательнымъ выводомъ его философіи. Этотъ упрекъ по адресу Беркли сдѣлался однимъ изъ самыхъ популярныхъ.

Такъ обстояло дѣло въ Англіи. Во Франціи философія Беркли встрѣтила еще болѣе ожесточенныхъ противниковъ: философы матеріалисты думали, что Беркли училъ о внѣшнемъ мірѣ какъ объ иллюзіи и считали его ученіе величайшей нелѣпостью; Гольбахъ говорилъ о крайней парадоксальности софизмовъ Беркли, рѣшившаго доказать, что все въ мірѣ есть призракъ, и что вселенная существуетъ лишь въ нашемъ воображеніи, но тутъ же онъ признаетъ, что Беркли неопровержимъ для того, кто вѣруетъ въ имматеріальность души; Вольтеръ издѣвался надъ тѣмъ, какъ десять тысячъ идей ядеръ могутъ убить десять тысячъ идей человѣка.

[1]) Th. Brown. Lectures on the philosophy of the human mind, XXIV.

Въ Германіи философія Беркли стала извѣстна въ началѣ второй половины XVIII-го вѣка, и сначала ее приняли сочувственно, отмѣчая ея близость къ монадологіи Лейбница. Но вскорѣ взглядъ на нее измѣнился, и опроверженіе „глупой и вредной секты идеализма“ стало популярнымъ, даже общимъ мѣстомъ: въ любомъ учебникѣ философіи того времени можно встрѣтить „опроверженіе идеализма“. Когда вышла въ свѣтъ „Критика чистаго разума“, то сначала въ сокращенномъ видѣ въ „Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen“, а затѣмъ и подробно въ „Allgemeine deutsche Bibliothek“ появилась рецензія на нее Гарве. Рецензентъ усматривалъ сходство между идеализмомъ Канта и идеализмомъ Беркли и упрекалъ Канта въ подражаніи Беркли. Кантъ, понятно, долженъ былъ защищаться отъ столь тяжкаго обвиненія, и вотъ сначала въ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ“ (Prolegomena, Th. I, § 13), а затѣмъ во второмъ изданіи „Критики чистаго разума“ въ прибавленіи: „Опроверженіе идеализма“ Кантъ пишетъ свою защиту. Идеализмъ считаетъ реальность вещей внѣ насъ или невозможной (догматическій идеализмъ Беркли) или сомнительной (проблематическій идеализмъ Декарта). Беркли свое ученіе обосновываетъ на ложномъ взглядѣ на пространство, какъ на явленіе или свойство самихъ вещей, что опровергнуто трансцендентальной эстетикой. Пространство и вещи въ немъ (внѣ насъ) не суть нѣчто воображаемое, внѣшній опытъ такъ же непосредственъ, какъ и внутренній, и обусловленъ онъ дѣятельностью (движеніемъ) внѣшнихъ тѣлъ. Эти тѣла могли бы быть предметомъ опыта лишь въ томъ случаѣ, если есть нѣчто постоянное, если есть субстанція. Эта субстанція познается въ пространствѣ, а бытіе, наполняющее пространство, есть матерія. Слѣдовательно, матеріальная субстанція существуетъ, являясь необходимымъ условіемъ опыта. Однако, Кантъ доказалъ здѣсь лишь то, что матерія есть вещь внѣ насъ, вещь въ пространствѣ и является предметомъ внѣшняго опыта. Но пространство есть наше созерцаніе, вещь есть наше понятіе, и матерія отнюдь не есть вещь въ себѣ. Только предразсудками эпохи можно объяснить странное непониманіе имматеріализма Беркли со стороны того, кто самъ говорилъ: „если бы я удалилъ мыслящій субъектъ, то весь тѣлесный міръ долженъ былъ бы пасть, ибо онъ есть лишь явленіе въ чувственности нашего субъекта и одинъ изъ видовъ его представленія [1])“.

[1]) Кантъ, критика чистаго разума, пер. Соколова, Стр. 653.

Философіи Беркли выпало на долю два несчастныхъ жребія. Первый несчастный жребій тотъ, что она сразу же была отодвинута на задній планъ философіей Юма, второй несчастный жребій —упорное непониманіе того, что хотѣла она доказать и что отрицала она. Обвиненіе Беркли въ petitio principii Бэли и въ „мечтательномъ идеализмѣ“ Кантомъ было подхвачено и повторялось очень и очень долгое время, пока въ новѣйшее время труды Фрезера, Симона, Бэна и др. не выяснили болѣе ясно сущность философіи Беркли.

Беркли въ настоящее время считается представителемъ гносеологическаго идеализма, его философія уже не вздоръ, но то, съ чѣмъ долженъ считаться каждый мыслитель. Вполнѣ понятно, поэтому, что нѣтъ почти ни одного философа, который не опредѣлилъ бы своего отношенія къ Беркли. Но излагать здѣсь всѣ возраженія, дѣлаемыя Беркли представителями гносеологическаго реализма, писать исторію критики философіи Беркли нѣтъ нужды. Я ограничусь лишь тѣмъ, что возьму для иллюстраціи два наиболѣе типичныхъ и важныхъ въ историческомъ отношеніи примѣра—критика Спенсера и критика Ибервега.

Спенсеръ видѣлъ ошибку Беркли въ томъ, что Беркли совершенно произвольно допустилъ неспособность матеріи ощущать. Гиласъ, полагаетъ Спенсеръ, въ отвѣтъ на разсужденія защитника идеализма Филонуса (дѣйствующія лица „діалоговъ“ Беркли) долженъ былъ бы сказать, что онъ ничего не знаетъ, или же что матерія можетъ ощущать. Въ первомъ случаѣ аргументація Беркли оборвалась бы, и то, что осталось бы въ конечномъ итогѣ, было бы агностицизмомъ: во второмъ же случаѣ, чтобы опровергнуть и показать несоотвѣтствіе матеріи и ощущенія, Беркли пришлось бы представить себѣ обѣ эти идеи т. е. представить себѣ идею матеріальной субстанціи [1]).

Въ 1870 году опубликовалъ свой переводъ „Трактата“ Беркли на нѣмецкій языкъ Фр. Ибервегъ. Этотъ переводъ снабженъ поясни тельными и, что важнѣе всего, критическими примѣчаніями, въ которыхъ шагъ за шагомъ подвергалась обсужденію философія Беркли. Затѣмъ, въ открытомъ письмѣ къ англійскому философу

---

[1]) Спенсеръ, Основанія Психологіи, т. 2, гл. 4.

Коллинсу Симону, Ибервегъ формулировалъ сущность своихъ возраженій, что вызвало отвѣтъ Симона, а также и контръ-критику Гоппе и Шуппе. Полемика разгорѣлась, но смерть Ибервега прервала ее [1]).

Разсмотримъ критику Ибервега. Беркли строитъ свою теорію на двухъ предпосылкахъ: одна, положеніе здраваго человѣческаго разсудка, гласитъ, что реальные объекты тождественны съ тѣми, которые мы непосредственно воспринимаемъ (the things, that immediately perceive, are the real things), другая, положеніе, добытое научнымъ анализомъ, утверждаетъ, что то, что мы непосредственно воспринимаемъ, есть чувственное ощущеніе (we see and feel the sensations only). Отсюда дѣлается заключеніе: чувственныя ощущенія суть реальные объекты (die reale Aussewelt aus „masses of sensations“ und nichts anderem besteht). Но въ первой и второй посылкахъ „то, что мы непосредственно воспринимаемъ“ различно понимается. Если это понимать какъ чувственное воспріятіе, тогда невѣрно первое положеніе, если же подъ нимъ подразумѣвать трансцендентальные объекты, тогда ошибочно второе положеніе. Чтобы не вкралось petitio principii, нужно внести измѣненія. Воспріятіе есть больше, чѣмъ совокупность ощущеній, оно включаетъ въ себѣ еще сознаніе внѣшнихъ вещей, пріобрѣтенное уже первоначальнымъ мышленіемъ. Уже ребенокъ относитъ къ этимъ внѣшнимъ вещамъ свои ощущенія, которыя рефлексія отличаетъ отъ внѣшнихъ вещей. Такимъ образомъ, идеалистическая теорія Беркли должна уступить мѣсто слѣдующей: существуютъ извѣстныя вещи въ себѣ, аффицирующія насъ, и нашъ духъ, вслѣдствіе этого внѣшняго побужденія (Anregung), производитъ перцепціи. Подъ „Anregung“ понимается здѣсь такой видъ причиннаго отношенія, въ которомъ то, на что дѣйствуютъ, гораздо болѣе активно, нежели то, что дѣйствуетъ, и результатъ воздѣйствія болѣе опредѣляется послѣднимъ, чѣмъ первымъ.

Субъектъ А пишетъ мнѣ письмо, я получаю его и читаю, воспроизводя мысли автора письма. Теперь я спрашиваю: что получилъ я отъ почталіона? Идею субъекта А? Но эта идея не можетъ выйти изъ его духа, разъ онъ самъ отсутствуетъ. Идею поч-

---

[1]) Brasch, Welt-und Lebensanschaung Ueberwegs, ss. 87—260 (здѣсь изложена вся полемика по этому вопросу.

таліона? Но онъ видѣлъ лишь конвертъ, а не письмо. Свою идею? Также нѣтъ, ибо если я получаю письмо какъ свою идею, то моя идея, слѣдовательно, должна существовать раньше, чѣмъ она существуетъ въ дѣйствительности, такъ какъ до полученія письма ея у меня не было. Итакъ, что же это? Это вещь въ себѣ, дѣйствующая на мои глаза, возбуждающая во мнѣ воспріятіе извѣстныхъ штриховъ и, по ассоціаціи, опредѣленныя мысли [1]).

§ 2. Беркли и Юмъ. Въ предыдущемъ параграфѣ нами разсмотрѣно, какъ появилось отрицательное отношеніе къ Беркли въ философской литературѣ XVIII-го вѣка, а также были приведены образчики критики ученія Беркли о реальности новѣйшими представителями гносеологическаго реализма. Вообще, критическій анализъ будетъ представленъ въ слѣдующей главѣ, въ этомъ же параграфѣ и въ слѣдующихъ подвергнется выясненію другой существенный для нашего изслѣдованія вопросъ, именно, какъ глубоко пустила корни въ современной философіи (англійской и нѣмецкой) философія Беркли. Начнемъ съ англійской философіи и, прежде всего, съ преемника Беркли—Юма.

Свою теоретическую философію Юмъ изложилъ въ двухъ основныхъ трудахъ: „Treatise upon human Nature“ и „Enquiry concerning human Understanding“.

Юмъ видитъ въ Беркли представителя скептицизма. Въ 12-й гл. „Enquiry“ онъ говоритъ о Беркли въ слѣдующихъ выраженіяхъ: большинство его сочиненій даютъ намъ лучшіе уроки скептицизма изъ всѣхъ тѣхъ, какіе можно найти у древнихъ и новыхъ философовъ, не исключая и Бэйля... Каковы бы ни были его намѣренія, въ дѣйствительности всѣ его аргументы скептическіе; это видно изъ того, что они не допускаютъ никакого отвѣта и не порождаютъ убѣжденій.

Съ ученіемъ Беркли о реальности внѣшняго міра Юмъ вполнѣ согласенъ и развиваетъ это ученіе еще подробнѣе. Люди, по его теоріи, въ силу инстинкта или естественнаго предрасположенія, готовы вѣрить въ свои чувства и безъ всякихъ разсужденій предполагаютъ, что существуетъ внѣшній міръ, который не зависитъ отъ нашего воспріятія и который существовалъ бы, даже если бы

---

[1]) Brasch. Welt-und Lebensanchaung Ueberwegs, ss. 103—107.

не стало всѣхъ обладающихъ чувствами существъ. Слѣдуя этому могучему и слѣпому природному чувству, люди считаютъ свои чувственные образы внѣшними, независимыми отъ воспріятія объектами. Но это первоначальное мнѣніе, общее всѣмъ людямъ, разрушается при первомъ же соприкосновеніи съ философіей. Напримѣръ, видимый нами столъ, при удаленіи отъ него, кажется намъ меньшимъ, тогда какъ реальный столъ, конечно, не измѣняется. Такимъ образомъ создается ученіе, по которому тѣ реальности, которыя мы имѣемъ въ виду, говоря: этотъ домъ, это дерево, суть ничто иное, какъ представленія, какъ мимолетныя копіи или образы реальностей, пребывающихъ однообразными и неизмѣнными. Но въ такомъ случаѣ мы должны уже отвергнуть непогрѣшимость природнаго инстинкта, ибо послѣдній говорилъ намъ совсѣмъ иное, и обратиться къ помощи ясныхъ и убѣдительныхъ доказательствъ. Но чѣмъ можно доказать, что наши представленія вызываются внѣшними отличными отъ нихъ объектами, а не порождаются дѣятельностью самой души или какой нибудь иной, еще болѣе неизвѣстной намъ причиной? Вѣдь въ сновидѣніяхъ или грезахъ безумца представленія ничѣмъ внѣшнимъ не порождаются. Да и какъ объяснить воздѣйствіе тѣла на духъ и порожденіе имъ отличнаго отъ него образа въ неоднородной съ нимъ субстанціи? Эти вопросы касаются извѣстнаго факта и, какъ таковые, должны рѣшаться съ помощью опыта. Но опытъ отвѣта не можетъ дать, такъ какъ въ душѣ имѣются въ наличности только одни представленія, и она никогда не можетъ узнать по опыту связь ихъ съ внѣшними объектами. Прибѣгать къ правдивости Верховнаго Существа также не поможетъ дѣлу, ибо нужно для этого сперва доказать Его существованіе, да затѣмъ, кромѣ того, тогда пришлось бы признать безошибочность всѣхъ нашихъ чувствъ. Такимъ образомъ, мнѣніе о внѣшней реальности либо основано на инстинктѣ, и тогда оно противорѣчитъ разуму, либо основано на разумѣ, и тогда противорѣчитъ инстинкту и оказывается логически несостоятельнымъ. Всѣ согласны, что вторичныя качества предметовъ не существуютъ въ самихъ объектахъ, но то же самое слѣдуетъ признать и относительно первичныхъ качествъ, ибо, напримѣръ, идея протяженности строится исключительно изъ зрительныхъ и осязательныхъ идей, и заключеніе о субъективности послѣднихъ должно быть перенесено и на идею протяженности. Если же скажутъ, что

идеи первичныхъ качествъ добыты путемъ отвлеченія, то и это невѣрно, ибо абстрактныхъ идей, какъ доказалъ Беркли, нѣтъ. А если лишить матерію всѣхъ ея представляемыхъ свойствъ, то это значитъ уничтожить до нѣкоторой степени ее, оставивъ лишь какое то неизвѣстное, необъяснимое нѣчто, являющееся причиной нашихъ ощущеній, понятіе столь несовершенное, что ни одинъ скептикъ не сочтетъ нужнымъ возражать противъ него.

Все наше познаніе относится исключительно къ перцепціямъ, и представить иное существованіе кромѣ перцепцій мы не можемъ. Но какъ, все-таки, объяснить нашу вѣру въ абсолютный внѣшній міръ, какъ возникаетъ она? Ни непрерывности ни независимости существованія предметовъ чувствами мы не познаемъ, такъ какъ чувства наши функціонируютъ не постоянно. Кромѣ того, если бы чувства снабжали насъ идеей внѣшняго бытія, то необходимо было бы признать наши ощущенія двойственными т. е. порождающими впечатлѣнія бытія какъ представленія и бытія какъ независимой отъ насъ идеи и обманчивыми. Однако, ни того ни другого нѣтъ. Этой увѣренности въ существованіи внѣшняго міра не порождаетъ и умъ, ибо съ его помощью мы убѣждаемся, что существующее—прерывныя субъективныя перцепціи. Источникомъ является воображеніе, оно заполняетъ промежутки между отдѣльными прерывными впечатлѣніями. Ученіе о реальности внѣшняго міра, объ абсолютной реальности его „представляетъ собою чудовищное порожденіе двухъ принциповъ, которые противоположны другъ другу, но которые оба одновременно принимаются духомъ и не способны взаимно уничтожить другъ друга. Воображеніе говоритъ намъ, что наши сходныя перцепціи имѣютъ постоянное и непрерывное существованіе и не уничтожаются совсѣмъ, если даже въ данный моментъ ихъ нѣтъ. Размышленіе свидѣтельствуетъ, что даже наши сходныя перцепціи прерывны въ своемъ существованіи и отличны другъ отъ друга. Противорѣчія между этими мнѣніями мы избѣгаемъ посредствомъ новой фикціи, которая согласуется съ гипотезами воображенія и размышленія, и приписываемъ противоположныя качества различнымъ существованіямъ: прерывность—перцепціямъ, постоянство—объектамъ“ [1]).

---

[1]) Treatise, p. 502.

Все наше познаніе заключается въ перцепціяхъ, но философы кладутъ въ основаніе перцепцій „нѣчто“—матеріальную или нематеріальную субстанцію. Но что такое субстанція? Въ данныхъ воспріятіяхъ мы не найдемъ оригинала этой идеи, мы наблюдаемъ лишь рядъ перцепцій, неприкрѣпленныхъ ни къ какой субстанціи [1]).

Не правда ли, читатель, какъ много уже знакомаго намъ прочитали мы во всѣхъ этихъ строкахъ? Только писалъ ихъ не ирландскій епископъ, но психологъ — эмпирикъ, не изъ желанія опровергнуть скептицизмъ, но изъ желанія еще разъ поставить подъ знакъ вопроса основоположенія философіи.

Но Юмъ, принимая ученіе Беркли объ абстрактныхъ идеяхъ и матеріальномъ мірѣ, идетъ дальше его, и, прежде всего, онъ нападаетъ на ученіе о духовной субстанціи. Мы видѣли, что вопросъ о духовной субстанціи въ исторіи философіи былъ несравненно менѣе разработанъ, благодаря разнымъ причинамъ, проблема реальности „я“ гораздо менѣе подвергалась сомнѣнію. Мы видили также, какъ колебалась мысль Беркли, хотя бы въ Commonplace Book, когда заговаривалъ онъ о духовной субстанціи, какъ неясна была она. И далѣе можно было также видѣть, что Беркли вездѣ догматически проводилъ ученіе о духовной субстанціи, она была для него внѣ сомнѣнія, рѣчь шла лишь о свойствахъ ея. Когда Беркли и говорилъ о томъ, что я познаю существованіе своего „я“ интуитивно, что реальность „я“ познается непосредственно, Беркли подъ этимъ „я“ некритически подразумѣвалъ всегда субстанцію, онъ не задавалъ себѣ вопроса, что же такое это „я“, хотя относительно внѣшняго міра онъ подобный вопросъ поставилъ.

Юмъ выполнилъ за него эту задачу, и нашелъ, что духовная субстанція есть иллюзія. Всякій разъ, когда я углубляюсь въ то, что я называю самимъ собою, я всегда наталкиваюсь на то или другое частное воспріятіе—жара или холода, свѣта или тѣни, любви или ненависти, удовольствія или страданія. Но идеи „я“ я тамъ не нахожу. Наше „я“ есть связка или коллекція различныхъ находящихся въ быстромъ движеніи или потокѣ перцепцій, и душу нашу можно сравнить съ театромъ, гдѣ являются и проходятъ

---

[1]) Treatise, p. 520—533.

разнообразныя многочисленныя перцепціи, съ той только разницей, что мы не знаемъ ни мѣста дѣйствія ни матерьяла, изъ котораго образуются перцепціи, но возникаютъ онѣ, все же, въ послѣдовательномъ порядкѣ. Это „я“ подвержено непрерывнымъ измѣненіямъ, и идея тождества есть фикція, созданная воображеніемъ. Вообще говоря, если мы не получаемъ перцепціи, то тогда нѣтъ и „я“, оно есть лишь совокупность идей [1]).

Итакъ, концепція „я“, какъ единства, разрушена. Но Юмъ отрицаетъ и активность духа. Говорятъ, что идея силы возникаетъ путемъ размышленія надъ властью воли надъ органами тѣла, но вѣдь мы совершенно не знаемъ, какъ это воздѣйстіе происходитъ. Связь души и тѣла таинственна, наша воля ограничена, и узнаемъ мы о ней путемъ опыта, а послѣдній учитъ лишь объ однообразномъ преемствѣ событій, не раскрывая вышеупомянутой таинственной связи, да, наконецъ, актъ воли и движеніе тѣла раздѣлены рядомъ неуловимыхъ перемѣнъ въ нервахъ и мускулахъ. Понятіе силы въ данномъ случаѣ намъ непосредственно не дано. Не дано оно намъ и въ дѣятельности духа надъ его идеями, ибо самое большее, что мы сознаемъ, это появленіе идеи вслѣдъ за волевымъ актомъ, но что производитъ это и какъ, относительно этого мы ничего не знаемъ. Такъ Юмъ, шагъ за шагомъ, шелъ впередъ, дѣлая съ духовнымъ міромъ то же, что сдѣлалъ Беркли съ тѣлеснымъ. Но у Беркли, какъ мы помнимъ, во всѣхъ затруднительныхъ и особо опасныхъ мѣстахъ его философіи былъ всегда одинъ и тотъ же пріемъ—выдвигать Абсолютнаго Духа. Удалите его изъ философіи Беркли, и многое останется необъяснимымъ, во многомъ откроется прямая дорога къ скептицизму. Юмъ протестуетъ противъ такого пріема и доказываетъ неосновательность его. Обыкновенные люди прибѣгаютъ къ Богу лишь для объясненія чего нибудь необычайнаго, выходящаго за предѣлы привычныхъ явленій, но философы нашли, что и въ самыхъ обыкновенныхъ явленіяхъ дѣйствіе причины необъяснимо, и обращаются для желаннаго объясненія къ Богу. Однако, этимъ они лишь уменьшаютъ Его достоинство, ибо, сообщивъ низшимъ твореніямъ нѣкоторую часть силы, Онъ обнаружилъ бы въ себѣ больше могущества. Подобныя объяс-

---

[1]) Treatise, pp. 533—543.

ненія заводятъ насъ далеко отъ реальной жизни и въ дѣйствительности ничего не объясняютъ.

Возьмемъ послѣднее сравненіе—ученіе Юма о причинности. По Юму, логически необходимымъ признакомъ причиннаго отношенія является отношеніе необходимой связи. Это отношеніе раціоналисты отождествляли съ логической необходимостью и думали, что причины и дѣйствія могутъ быть открываемы путемъ разсужденія, a priori. Юмъ отвергаетъ такое ученіе: всякое дѣйствіе отлично отъ своей причины, и раскрыть причинную связь мы можемъ только при помощи опыта. Но то, что обнаруживаетъ намъ опытъ, является лишь отношеніемъ смежности и послѣдовательности; вслѣдъ за Беркли, Юмъ отказывается видѣть что-либо другое въ связи между явленіями чувственнаго опыта, но онъ идетъ и дальше Беркли. Изъ критики, направленной Юмомъ противъ различныхъ теорій, остановимся на тѣхъ мѣстахъ, которыя могутъ быть приняты за возраженія Беркли. Мы говорили уже объ одномъ такомъ возраженіи, направленномъ противъ ученія о Божествѣ какъ источникѣ силы: это ученіе унижаетъ величіе и могущество Бога, далеко отъ опыта и жизни и ничего не объясняетъ, ибо пытается все объяснить черезъ непостижимость Творца. Другое возраженіе—противъ той теоріи, выводящей понятіе причинности изъ внутренняго опыта, которой слѣдовалъ и Беркли: воля и ея дѣйствія такъ же мало понятны намъ, какъ и физическая причинность, во внутреннемъ опытѣ мы можемъ установить лишь постоянную послѣдовательность между явленіями и только.

Какъ же объяснить, все-таки, проблему необходимости? Къ понятію необходимости мы приходимъ благодаря наблюденію надъ множествомъ сходныхъ примѣровъ, такъ какъ единичное событіе представленія необходимости намъ не даетъ. Это понятіе необходимости не есть свойство объектовъ, оно не получается изъ внѣшнихъ чувствъ, но существуетъ исключительно въ умѣ. Въ этомъ смыслѣ наши выводы о причинной связи являются продуктомъ дѣятельности воображенія, направленной по законамъ ассоціаціи.

Но что является объективнымъ основаніемъ этой ассоціаціи? Мы видѣли, что отвѣтъ Беркли указывалъ на Бога и Его разумную постоянную волю; приметъ ли Юмъ этотъ теологическій аргументъ, станетъ ли онъ совершенно отрицать объективную необходимость, дастъ ли онъ другое объясненіе? Юмъ, по вышесказанному, не.

могъ принять аргументъ Беркли, но объективной необходимости онъ не отрицалъ, напротивъ, онъ самъ подчеркивалъ, что дѣйствія природы не зависятъ отъ нашей мысли, что причинныя отношенія независимы отъ дѣйствій ума и предшествуютъ имъ, что между процессами природы и слѣдованіемъ идей есть соотвѣтствіе. Но своего объясненія онъ не даетъ, отъ рѣшенія проблемы соотвѣтствія мышленія бытію, какъ разъ именно здѣсь долженствующей быть разрѣшенной, Юмъ уклоняется.

Въ исторіи философіи Юмъ заслонилъ собою Беркли, и во многихъ пунктахъ своей философіи Беркли вліялъ, особенно на континентальную философію, черезъ Юма. Поэтому, намъ особенно важно отмѣтить какъ то, что воспринялъ Юмъ отъ Беркли, такъ и то, въ чемъ разошелся онъ отъ послѣдняго. По отношенію къ ученію объ абстрактныхъ идеяхъ Юмъ является такимъ же номиналистомъ, какъ и Беркли, и изложенію номинализма отводитъ значительную часть въ своемъ „Трактатѣ“, при чемъ ходъ аргументаціи и манера изложенія обнаруживаетъ сильнѣйшую зависимость отъ Беркли. Также зависимость Юма отъ Беркли и обоихъ ихъ отъ Локка выступаетъ въ разсужденіяхъ о впечатлѣніяхъ отъ ощущенія и рефлексіи, о представленіяхъ памяти и воображенія и т. п. Слѣдуетъ подчеркнуть и взятое Юмомъ у Беркли въ „Трактатѣ“ раздѣленіе причинныхъ отношеній на метафизическія и естественныя. Вообще „Трактатъ“ своимъ содержаніемъ ясно показываетъ намъ, подъ какимъ сильнымъ вліяніемъ Беркли находился Юмъ, хотя, долженъ замѣтить, въ „Изслѣдованіи“ Юмъ является уже вполнѣ самостоятельнымъ.

Проблема реальности внѣшняго міра обоими философами, въ критической части, рѣшается одинаково: оба они и на сходномъ основаніи отбрасываютъ абсолютный матеріальный міръ. Но далѣе ихъ дороги расходятся; Беркли, все таки, приходитъ къ объективному идеализму, Юмъ же остается въ неопредѣленной позиціи, [1]) и въ то время какъ Беркли строитъ свою спиритуалистическую те-

---

[1]) Ср. что говоритъ Ремке о Юмѣ по отношенію къ Локку въ „Очеркѣ исторіи философіи“ (стр. 191): „Вслѣдъ за Локкомъ Юмъ признаетъ, что для познанія фактически дано лишь содержаніе сознанія, но вслѣдъ за Локкомъ Юмъ также тихомолкомъ предполагаетъ существованіе дѣйствительности внѣ души“.

орію и, такимъ образомъ, считаетъ себя безконечно далекимъ отъ субъективизма, занятый другими интересами Юмъ не посвящаетъ себя дальнѣйшему обсужденію проблемы реальности. Недоконченность ученія Юма особенно сильно даетъ чувствовать себя въ проблемѣ причинности: по отношенію къ ней Юмъ исходилъ изъ тѣхъ же разсужденій, изъ которыхъ исходилъ и Беркли, такъ что Беркли является прямымъ его предшественникомъ, но, давъ столь глубокій анализъ представленія субъективной необходимости, Юмъ остановился передъ проблемой объективной необходимости [1]).

Далѣе, сходясь съ Беркли въ пониманіи содержанія причиннаго отношенія между явленіями, Юмъ совершенно отвергаетъ ученіе Беркли о духахъ, какъ активныхъ существахъ. Наконецъ, великая заслуга Юма та, что проблему о духовной субстанціи, которую такъ догматически разрабатывалъ Беркли, онъ подвергъ критическому анализу, поставившему передъ философской мыслью рядъ новыхъ вопросовъ.

§ 3. Беркли и англійская философія XIX в. (Д. С. Милль, Бэнъ, Феррьеръ, Симонъ и др). Однимъ изъ величайшихъ англійскихъ философовъ XIX в. является, конечно, Д. С. Милль. Свое ученіе о реальности внѣшняго міра и духа онъ изложилъ, главнымъ образомъ въ XI-XII гл. „Обзора философіи сэра В. Гамильтона". Изложимъ сперва его теорію реальности внѣшняго міра. Теорія эта основывается на двухъ психологическихъ истинахъ, подтвержденныхъ опытомъ и не подлежащихъ сомнѣнію. Первая изъ этихъ истинъ—способность человѣческаго духа къ ожиданію, т. е., испытавъ тѣ или другія ощущенія, мы способны представить себѣ ихъ въ возможности, если будутъ на лицо опредѣленныя условія; вторая изъ этихъ истинъ—законы ассоціацій. Законовъ ассоціацій четыре: 1) подобные феномены склонны быть мыслимы вмѣстѣ; 2) феномены, испытанные или постигнутые въ тѣсной смежности, имѣютъ тенденцію быть мыслимыми вмѣстѣ; 3) ассоціаціи, порождаемыя смежностью, становятся болѣе несомнѣнными и быстрыми отъ повторенія; 4) когда ассоціація идей пріобрѣла характеръ нераздѣльности, тогда не только

---

[1]) Ср. Шпеттъ, Проблема причинности у Юма и Канта, стр. 73-78. Читатель, можетъ быть, удивится, что я такъ мало говорю здѣсь о скептицизмѣ Юма, но дѣлаю я это по методологическимъ соображеніямъ (ср. гл. 6, § 2).

идея, вызываемая ассоціаціей, становится въ нашемъ сознаніи нераздѣльной отъ внушившей ее идеи, но и факты или феномены, соотвѣтствующіе этимъ идеямъ, начинаютъ казаться нераздѣльными въ существованіи. Исходя изъ этихъ предпосылокъ, мы можемъ дать психологическое объясненіе увѣренности въ существованіи внѣшняго міра.

Что подразумѣваемъ мы, говоря, что воспринимаемый нами объектъ находится внѣ насъ и не входитъ въ составъ нашихъ мыслей? Мы подразумѣваемъ, что въ нашихъ воспріятіяхъ существуетъ нѣчто, независимое отъ нашего мышленія о немъ, нѣчто такое, что существовало до воспріятія и будетъ существовать послѣ него. Эта идея о чемъ то неизмѣнномъ и тождественномъ, въ то время какъ наши ощущенія мѣняются, образуетъ нашу увѣренность въ существованіи внѣшней субстанціи. Я вижу на столѣ кусокъ бѣлой бумаги, я ухожу въ другую комнату, но хотя я пересталъ видѣть этотъ кусокъ бѣлой бумаги, я, все таки, продолжаю быть увѣренъ, что онъ тамъ. Сейчасъ у меня нѣтъ ощущенія отъ него, но я увѣренъ, что, если стану на прежнее мѣсто, при прежнихъ обстоятельствахъ, то снова смогу получить это ощущеніе. Такимъ образомъ, мое представленіе о мірѣ лишь въ очень незначительной степени состоитъ изъ наличныхъ ощущеній, но за то оно содержитъ безконечное разнообразіе возможныхъ ощущеній, которыя, въ то время какъ наличныя ощущенія измѣнчивы, наоборотъ, постоянны. Эту область постоянныхъ возможныхъ ощущеній и называютъ „субстанціей“, „матеріей“, „внѣшнимъ міромъ“, и хотя то, что такъ называется, относится къ наличнымъ ощущеніямъ и основывается на нихъ, однако, согласно обычной склонности нашего ума, новое названіе внушаетъ мысль о существованіи новой вещи. Есть еще и другая особенность этихъ возможныхъ ощущеній, именно, что они относятся не къ единичнымъ ощущеніямъ, но къ ощущеніямъ, соединеннымъ въ группы. Матеріальная субстанція представляетъ какъ бы мѣсто соединенія для неопредѣленно большого количества различныхъ ощущеній, и хотя на лицо имѣются лишь нѣкоторыя изъ нихъ, однако, и остальныя присутствуютъ въ возможности. А такъ какъ возможными поочередно бываютъ всѣ ощущенія, то ихъ совокупность представляется духу постоянной, въ противоположность отдѣльнымъ преходящимъ ощущеніямъ. Далѣе, мы различаемъ въ нашихъ ощущеніяхъ опредѣленный порядокъ—порядокъ

послѣдовательности, порождающій идеи причины и слѣдствія въ случаѣ постоянства этой послѣдовательности. Этотъ порядокъ, преимущественно, проявляется въ группахъ возможныхъ ощущеній, ибо въ нихъ мы находимъ правильность и тогда, когда въ наличныхъ ощущеніяхъ ея нѣтъ. Поэтому мы начинаемъ мыслить природу составленной исключительно изъ такихъ группъ возможныхъ ощущеній, а дѣятельную силу въ природѣ проявляющейся въ видоизмѣненіи нѣкоторыхъ изъ этихъ группъ возможныхъ ощущеній другими. Когда выработана такая точка зрѣнія, мы никогда уже съ тѣхъ поръ не сознаемъ наличнаго ощущенія безъ того, чтобы не отнести его мгновенно къ какой нибудь группѣ возможностей, въ которую входитъ ощущеніе этого рода. Весь порядокъ ощущеній, какъ возможностей, образовываетъ постоянный фонъ для одного или нѣсколькихъ изъ нихъ, которыя въ нѣкоторый данный моментъ имѣются въ наличности, и возможныя ощущенія представляются по отношенію къ наличнымъ ощущеніямъ въ отношеніи причины къ дѣйствію или нѣкоторой сущности къ тому, что простерто подъ ней, или, на языкѣ трансцендентальной философіи, въ отношеніи матеріи къ формѣ.

Достигнувъ этого пункта, мы забываемъ, что основа „постоянныхъ возможностей“ коренится въ ощущеніяхъ, и начинаемъ предполагать ихъ чѣмъ-то, что по самой природѣ своей отлично отъ ощущеній. Мы можемъ не имѣть ощущеній, но хотя онѣ и прекращаются, возможности ихъ остаются; онѣ независимы отъ нашей воли, нашего присутствія и всего, что принадлежитъ намъ. Мы находимъ, что и другіе люди обладаютъ ими и обосновываютъ свое поведеніе на тѣхъ же постоянныхъ возможностяхъ, хотя эти люди и не обладаютъ одинаковыми съ нами наличными ощущеніями. Постоянныя возможности у меня суть общія съ другими людьми, наличныя ощущенія различны. Это кладетъ окончательную печать на наше представленіе о возможныхъ ощущеніяхъ какъ основной реальности въ природѣ. Итакъ, матерія можетъ быть опредѣлена какъ постоянная возможность ощущенія. Если меня спросятъ, довѣряю ли я веществу, я спрошу, принимаетъ ли спрашивающій данное опредѣленіе вещества. Если принимаетъ, то я довѣряю веществу, и въ этомъ смыслѣ ему довѣряютъ всѣ берклеянцы, а въ какомъ нибудь иномъ смыслѣ я не довѣряю ему. Вѣра людей въ реальное существованіе видимыхъ и

осязаемыхъ предметовъ подразумѣваетъ собою вѣру въ реальность и постоянство возможностей зрительныхъ и осязаемыхъ ощущеній. И Ридъ и Стюартъ и Браунъ въ своихъ утвержденіяхъ, въ концѣ концовъ, доказали одно и то же—постоянныя возможности ощущеній. Если я утверждаю, напр., существованіе Калькуты, хотя бы я и не воспринималъ ея, хотя бы и всѣ одаренные воспріятіемъ жители ея исчезали, то мое утвержденіе означаетъ лишь то, что, если бы я былъ перенесенъ внезапно на берега Хуглы, я могъ бы имѣть опредѣленныя ощущенія.

Идея внѣшняго вытекаетъ изъ того понятія, какое даетъ намъ опытъ о постоянныхъ возможностяхъ ощущеній. Наличныя ощущенія зависятъ отъ насъ; нѣтъ насъ—нѣтъ и ихъ, а постоянныя возможности ощущеній не измѣняются въ зависимости отъ насъ: мы не ощущаемъ ихъ, а онѣ, все же, существуютъ для другихъ. Различеніе первичныхъ и вторичныхъ качествъ соотвѣтствуетъ различенію въ постоянствѣ. Тогда какъ ощущенія первичныхъ качествъ постоянны и всегда однѣ и тѣ же у всѣхъ людей, ощущенія вторичныхъ качествъ случайны, измѣнчивы у одного и того же лица и различны у разныхъ лицъ. Такимъ образомъ, объекты внѣшняго міра суть постоянныя возможности ощущеній, которыя для каждаго познающаго субъекта являются содержаніемъ его сознанія, а сами по себѣ означаютъ только постоянную возможность быть воспріятіями.

Милль отрицаетъ также и духовную субстанцію. У насъ нѣтъ представленія о духѣ въ себѣ самомъ, отличномъ отъ проявленій сознанія. Духъ есть лишь постоянная возможность ощущеній, мыслей, эмоцій и хотѣній, а понятіе о духѣ, какъ о единствѣ, вытекаетъ изъ аттрибута постоянства. Отъ матеріальныхъ явленій состоянія духа отличаются лишь тѣмъ, что они не соединяются въ группы, и что въ нихъ не принимаютъ участія другія сознательныя существа.

Причинныя отношенія суть постоянныя и безусловныя отношенія послѣдовательности во времени. Между причиной и дѣйствіемъ нѣтъ логически необходимой связи, и мы вполнѣ можемъ мыслить дѣйствіе безъ причины, какъ многіе философы и дѣлали. Возможны такіе міры во вселенной, гдѣ законъ причинности приложенія не имѣетъ; мы не имѣемъ гарантіи, что завтра или когда нибудь не возникнетъ явленіе, противорѣчащее ему. Признаемъ

мы его достовѣрность лишь въ силу привычки, лишь потому, что до сихъ поръ не встрѣчали исключеній. Итакъ, абсолютной достовѣрностью этотъ законъ не обладаетъ [1]).

Врядъ ли приходится отмѣчать отношеніе Милля къ Беркли. Ученіе о реальности внѣшняго міра есть почти дословное развитіе ученія послѣдняго. Милль лишь подчеркнулъ и подробнѣе выяснилъ понятіе „возможныхъ ощущеній“ и показалъ, какъ на основаніи этого понятія создается вѣра въ реальность внѣшняго міра. Ученіе о духовной реальности стоитъ на той же позиціи, какую занимаетъ Юмъ, и здѣсь, конечно, есть разница между Миллемъ и Беркли. Въ ученіи о причинности Милль логически обработалъ понятіе причинности, введя еще одинъ очень существенный признакъ (безусловность), и подробнѣй разсмотрѣлъ цѣнность закона причинности: какъ эмпирикъ, Милль имѣлъ дѣло лишь съ физическими причинами, а не метафизическими, и понятіе воздѣйствія, къ счастью ли, къ несчастью ли, онъ совершенно элиминировалъ [2]).

Одной изъ удачнѣйшихъ попытокъ представить теорію Беркли въ свѣтѣ новѣйшихъ психологическихъ данныхъ является теорія воспріятія тѣлеснаго міра Бэна. Изложимъ ее. Всякое воспріятіе, всякое познаніе есть фактъ духовнаго порядка; что бы мы ни думали о воспринимаемомъ предметѣ „въ немъ самомъ“, мы никакъ не сможемъ отдѣлить его отъ воспринимающаго духа. Воспріятіе дерева есть духовное явленіе; дерева, совершенно отдѣльно отъ воспріятія, мы не знаемъ, а говорить мы можемъ о томъ, что знаемъ.

Воспріятія матеріальныхъ предметовъ указываютъ на основное раздѣленіе области нашего опыта. Мы испытываемъ одно духовное состояніе, смотря на дерево, и другое, страдая отъ зубной боли. Обыкновенно различеніе между внѣшнимъ воспріятіемъ и субъективнымъ сознаніемъ основывается на предположеніи существованія внѣшняго міра, который сначала существуетъ отдѣльно отъ воспріятія, а затѣмъ воздѣйствуетъ на духъ и имъ воспринимается. Полагаютъ, что дерево есть нѣчто, существующее само по себѣ,

---

[1]) Mill, Logic, B. III, ch. XXI.

[2]) Ср. относительно послѣдняго замѣчанія König, Entwickelung des Causalproblems, II, 235—238.

что воспріятіе есть слѣдствіе, а дерево, независимое отъ воспріятія, есть причина. Однако, дерево извѣстно намъ лишь по воспріятію, и мы можемъ мыслить его только какъ воспринимаемое нами, а не какъ нѣчто независящее отъ воспріятія. Послѣдній взглядъ содержитъ въ себѣ противорѣчіе: намъ надо въ одно и то же время воспринимать и не воспринимать одну и ту же вещь.

Воспріятіе матеріи есть духовное явленіе, отличающееся отъ субъективныхъ состояній сознанія тремя главными элементами:

I. Воспріятіе матеріи или объективное сознаніе связано съ затратой мускульной энергіи въ отличіе отъ пассивныхъ духовныхъ затратъ. Основными первичными свойствами являются сила и протяженіе, т. е. механическія и математическія свойства. Ощущая сопротивленіе и воспринимая разстояніе, мы затрачиваемъ мускульную энергію. Затрата мускульной энергіи и составляетъ для насъ то, что мы называемъ сопротивленіемъ, и мы не можемъ составить понятіе о матеріи независимо отъ ощущенія сопротивленія; вызываніе въ насъ этого ощущенія и составляетъ главное содержаніе „инертной матеріи“. Съ другой стороны, въ чисто пассивныхъ ощущеніяхъ, напримѣръ, въ ощущеніяхъ, несопровождаемыхъ затратой мускульной силы, мы не воспринимаемъ матеріи, а испытываемъ лишь субъективныя состоянія сознанія. Качества матеріи, вліяющія на чисто пассивную сторону нашихъ чувствъ, называются вторичными качествами. Сюда относятся: вкусы, запахи, чисто осязательныя свойства, звуки и цвѣта.

II. Внѣшній опытъ характеризуется, далѣе, однообразіемъ связи опредѣленныхъ ощущеній съ опредѣленными затратами энергіи въ противоположность вовсе несвязанному съ движеніями потоку идей, т. е. духовной субъективной жизни. Каждая внѣшняя вещь, въ послѣднемъ анализѣ, есть нѣкоторый правильный рядъ ощущеній, а всѣ наши ощущенія связаны съ движеніями. Такъ, напримѣръ, ощущенія свѣта мѣняются соотвѣтственно движеніямъ и всегда одинаково при одинаковомъ движеніи. Наше собственное тѣло есть также часть нашего внѣшняго опыта, и лучше, вмѣсто терминовъ „внѣшній“ и „внутренній“, для обозначенія связи субъкета и объекта говоритъ о „связи“ или „соединеніи“ ихъ.

III. Объективныя свойства всѣми людьми воспринимаются одинаково, субъективныя нѣтъ. Другими словами, при сношеніяхъ съ другими людьми мы узнаемъ, что на всѣхъ людей одинаково дѣй-

ствуютъ первичныя впечатлѣнія, опредѣленнымъ образомъ измѣняющіяся при затратѣ опредѣленной энергіи. Когда мы для отличія общаго всѣмъ людямъ отъ присущаго каждому въ отдѣльности приписываемъ отдѣльное существованіе элементу общности, т. е. объекту, мы не только забываемъ, что и объективныя качества суть также только виды сознанія, но и впадаемъ въ ошибку реализма, обращая отвлеченность въ реальную сущность [1]).

Итакъ, сознаніе внѣшняго міра есть результатъ нашей силовой дѣятельности и ощущаемаго при этомъ сопротивленія, внѣшній міръ есть сумма всѣхъ противодѣйствій.

Мы не разъ уже въ предыдущемъ изложеніи сталкивались съ Бэномъ какъ съ переводчикомъ Беркли на современный философскій языкъ. И мнѣ кажется, что мастерской анализъ, произведенный Бэномъ, болѣе соотвѣтствуетъ философіи Беркли, чѣмъ ученіе Милля, приближающееся къ Юму. Именно то понятіе силовой дѣятельности и противодѣйствія, которое совершенно отсутствуетъ у Милля и которое играетъ такую важную (хотя и не всегда ясно обозначенную) роль у Беркли, и легло въ основаніе ученія Бэна. Вѣдь и Беркли, въ концѣ концовъ, смотрѣлъ на сознаніе внѣшняго міра какъ на результатъ воздѣйствія силы, что выразилось въ его ученіи о реальности чужого сознанія и Бога. Разумѣется, Бэнъ сдѣлалъ большой шагъ впередъ, ибо мысль эта у Беркли была выражена и не вполнѣ опредѣленно и въ очень несовершенныхъ терминахъ.

Еще болѣе близкими къ Беркли являются Джемсъ Ферръеръ и Коллинсъ Симонъ. Въ своихъ „Основахъ метафизики“ Ферръеръ стремится исправить ошибки обыкновеннаго мышленія. Эти ошибки сводятся къ 3 проблемамъ: 1) Проблема познаванія и познаннаго, рѣшеніе которой дается въ теоріи познанія, утверждающей, что, вмѣстѣ съ познаніемъ о какомъ-нибудь объектѣ, познающій субъектъ обладаетъ также познаніемъ о себѣ самомъ, какъ основѣ или условіи познанія; 2) проблема невѣдѣнія, относительно которой Ферръеръ утверждаетъ, что невѣдѣніе есть недостатокъ, но такъ какъ невѣдѣніе непознаваемаго не можетъ быть недостаткомъ, то невѣдѣніе возможно лишь по отношенію къ познаваемому (субъектъ-объектъ); 3) проблема бытія, гдѣ всѣ ошибки проистекаютъ изъ допущенія

[1]) Бэнъ, Психологія, стр. 398—404.

абсолютнаго существованія матеріи. Независимымъ бытіемъ обладаютъ лишь духи, абсолютенъ и необходимъ только безконечный разумъ, съ которымъ всѣ конечныя вещи находятся въ связи.

Въ своемъ „Руководствѣ“ Ферръеръ подробнѣй разсматриваетъ проблему реальности. Всегда, когда мы что нибудь познаемъ, условіемъ этого познанія должно явиться нѣкоторое сознаніе самого себя, т. е. наше познаніе міра есть нѣчто входящее въ область духа, нѣчто, что не есть чуждое для духа. Объектъ познанія, поэтому, всегда соединенъ съ субъектомъ, и „я“ есть интегральная и существенная часть всякаго объекта познанія. Объективную часть познанія нельзя отдѣлить отъ субъективной части, такъ какъ единицу познанія составляетъ именно соединеніе субъективной части съ объективной. Воспріятіе является элементомъ познанія; оно не есть ни отношеніе, возникающее благодаря сравненію субъективныхъ и объективныхъ фактовъ познанія, ни состояніе или модификація духа, и поскольку оно не можетъ быть признано модификаціей духа, субъективный идеализмъ отвергается; воспріятіе есть дѣятельность Божества. Въ этомъ утвержденіи Ферръеръ замѣчательно близко подошелъ къ Беркли; вѣдь именно то, что не позволяетъ намъ зачислить Беркли въ ряды представителей субъективнаго идеализма, и есть его различеніе между духомъ съ его состояніями, съ одной стороны, и воспріятіями, какъ чѣмъ то привходящимъ (imprinted), отличнымъ отъ субъективныхъ состояній; это различеніе и привело Беркли къ его спиритуалистической метафизикѣ.

Коллинсъ Симонъ—Беркли XIX ст.—формулируетъ свое ученіе въ слѣдующихъ шести тезисахъ: 1) Я, познавая себя, не заключаетъ къ себѣ; Я испытываетъ себя непосредственно въ каждомъ актѣ воспріятія; 2) также непосредственно испытывается (воспринимается) мною и феноменъ. Онъ не сознаетъ ни себя ни чего-либо другого и обладаетъ своей длительностью (Fortdauer) и своимъ единствомъ лишь благодаря законамъ природы; 3) Я обладаетъ только этими двумя фактами непосредственнаго знанія, а ко всѣмъ остальнымъ Я заключаетъ; 4) Я заключаетъ къ прочимъ Я и ихъ феноменамъ изъ своего собственнаго существованія и изъ существованія своихъ собственныхъ феноменовъ исключительно только при помощи принципа причинности; 5) изъ тѣхъ же самыхъ основаній и тѣмъ же самымъ образомъ Я заключаетъ къ Я, какъ къ высшей причинѣ всего, причинѣ какъ всѣхъ Я, такъ и феноменовъ ихъ; 6) изъ

природы первопричинности Я заключаетъ къ тому, что природа Я—первопричины самопроизвольна и открывается преднамѣренно не потому, что эта первопричина не имѣетъ болѣе непознаваемой для человѣческаго Я природы, но потому что эта часть ея природы *допускаетъ* себя сдѣлаться доступной пониманію человѣческихъ Я, и потому что первопричина *желаетъ* быть понятной для человѣческаго Я.

Я, духъ, душа обозначаетъ воспринимающую имматеріальную самосознательную природу, существующую независимо отъ феноменовъ и неимѣющую ничего общаго съ ними. „Духъ существуетъ не въ головѣ, не внутри дома и даже не въ чувственномъ мірѣ".

Феноменъ есть то, esse чего = percipi, т. е. то, что возникаетъ изъ единства и связи восприиманія и воспринятаго. Есть два рода идей (феноменовъ)—чувственныя и нечувственныя или сверхчувственныя, причемъ слово „идея" по отношенію къ внѣшнему чувственному объекту обозначаетъ то же, что и „чувственный феноменъ". Наши чувственныя ощущенія существуютъ не въ какомъ нибудь чувствѣ внутри нашего тѣла, но внѣ его, на различныхъ разстояніяхъ отъ нашего тѣла и другъ отъ друга. Въ этомъ смыслѣ внѣшній міръ реаленъ. И самое наше тѣло также есть феноменъ и никакихъ ощущеній имѣть въ себѣ не можетъ, оно есть лишь условіе, при которомъ мы воспринимаемъ различныя части внѣшняго чувственнаго міра.

Итакъ, нѣтъ субстанціи во вселенной кромѣ духа, и Всемогущество есть единственная и непосредственная причина нашихъ перцепцій. [1]).

Вообще, вліяніе Беркли на англійскую философію XIX в. очень большое. При этомъ важно замѣтить, что на англичанъ Беркли вліялъ непосредственно и всѣми сторонами своей философіи: въ то время какъ на континентѣ подчиняются Беркли лишь черезъ Юма, а изъ всей его философіи только запомнили формулу „esse= percipi", изложенную въ качествѣ предпосылки къ системѣ въ 3-мъ параграфѣ „Трактата", въ Англіи знаютъ и изучаютъ самого Беркли и не забываютъ остальныхъ положеній его объективнаго идеализма и спиритуализма.

Близко стоитъ къ Беркли Годгсонъ съ его положеніемъ: бытіе = присутствіе въ воспріятіи, съ его полемикой противъ Канта,

---

[1]) Brasch, Welt-und Lebensanschauung Fr. Ueberwegs, ss. 157-174.

съ его ученіемъ о Богѣ, какъ животворящемъ духѣ видимаго и невидимаго міра. Гексли съ утвержденіемъ, что сознаніе актуальнаго ощущенія есть единственное достовѣрное бытіе, и что матерія и сила суть лишь названія для опредѣленныхъ состояній сознанія, воспринялъ ученіе Беркли о реальности внѣшняго міра. Нѣсколько въ сторонѣ стоитъ Клиффордъ, разсматривающій объектъ какъ группу ощущеній или рядъ измѣненій въ сознаніи Я; реальность чужого сознанія познается дедуктивнымъ путемъ. Но Клиффордъ скорѣе родственъ современному нѣмецкому позитивизму: ощущеніе можетъ существовать само по себѣ, безотносительно къ сознанію, и изъ такихъ психическихъ атомовъ слагается міръ. Матеріальный міръ есть находящійся въ личномъ сознаніи образъ абсолютной реальности, состоящій изъ психическихъ атомовъ, и противоположность между матеріей и духомъ феноменальна, опредѣляясь тѣмъ, съ какой точки зрѣнія смотримъ мы на міръ.

Джемсъ Мартино подходитъ къ другой сторонѣ философіи Беркли: воля есть ноуменальная реальность, и внѣшній міръ есть результатъ дѣятельности Бога, обнаруженіе его воли; въ своей дѣятельности мы непосредственно сознаемъ наше „Я“, а противодѣйствіе внѣшнихъ объектовъ нашей дѣятельности мы сознаемъ какъ слѣдствіе дѣятельности подобной нашей или высшей. Отчасти, хотя скорѣе внѣшнимъ образомъ, ученіе Беркли о природѣ какъ Божественной рѣчи мы находимъ въ философіи Карлейля: все, что мы видимъ въ природѣ, есть лишь явленіе, символъ; природа есть какъ бы одежда, прикрывающая внутреннюю суть Божества, какъ бы символъ его.

Я не стану утомлять читателя дальнѣйшимъ перечисленіемъ, замѣчу лишь, что и Бредли съ его теоріей, по которой чувственный опытъ составляетъ реальность, и внѣ психическаго бытія ничего нѣтъ, и Джонсъ съ его положеніемъ, что существуютъ лишь мыслящіе субъекты и мыслимыя вещи, и многіе другіе, въ томъ числѣ даже и Гринъ, главный представитель критическаго идеализма въ Англіи и врагъ эмпиризма, съ его ученіемъ объ „общемъ сознаніи“ и реальномъ мірѣ въ немъ, въ большей или меньшей степени приближаются въ своихъ выводахъ къ Беркли.

Изъ сѣверно-американскихъ философовъ Джонсонъ былъ вѣрнѣйшимъ ученикомъ Беркли, Эдвардсъ, Гойсъ и другіе довольно близко подходятъ къ нему.

§ 4. **Беркли и Кантовская философія.** Въ современной континентальной философіи мы наблюдаемъ борьбу двухъ направленій — идеализма Канта и позитивизма Юма. Поскольку нынѣшняя философія стоитъ подъ вліяніемъ Юма, а объ этомъ рѣчь будетъ въ слѣдующемъ параграфѣ, намъ сравнительно легко найти въ ней элементы берклеянства, намъ не трудно выяснить ту роль, которую играетъ Беркли по отношенію къ современному нѣмецкому позитивизму. Гораздо труднѣе говорить о взаимоотношеніи между Берклли и кантіанствомъ. Само собою разумѣется, здѣсь приходится говорить преимущественно лишь о логической связи, такъ какъ генетическая связь философіи Канта съ философіей Беркли слишкомъ слаба и отдаленна: Кантъ ученія Беркли о реальности никогда не изучалъ, а поскольку зналъ о немъ, то стремился не подойти къ нему, а, наоборотъ, отдалиться; правда, за то на Канта, какъ онъ и самъ усиленно свидѣтельствуетъ объ этомъ, вліялъ Юмъ, а, стало быть, черезъ Юма и Беркли, но вліяніе Юма на Канта если и было большимъ, то сильнѣе всего обнаруживалось именно въ томъ, что было чуждо Беркли. Такимъ образомъ, въ то время какъ по отношенію къ англійской философіи можетъ быть установлена непосредственная генетическая связь ея съ философіей Беркли, въ то время какъ по отношенію къ нѣмецкому позитивизму рѣчь идетъ о косвенномъ вліяніи Беркли на него, по отношенію къ Кантовской философіи естественнѣе всего спрашивать лишь о логической близости идей, о томъ, поскольку родственъ по духу Беркли Кантовской философіи, поскольку совпадаютъ окончательные выводы обѣихъ философій. Само собой понятно, въ дальнѣйшемъ изложеніи я буду имѣть въ виду лишь ученіе Канта о реальности.

Сначала два слова о методѣ Канта: Кантъ изслѣдуетъ логическія предпосылки опыта, даетъ гносеологическій анализъ содержанія его, но онъ совершенно не занятъ психологической проблемой возникновенія опыта; наоборотъ, онъ, рѣзко различая психологическую проблему отъ гносеологической, постоянно говоритъ о невозможности разрѣшенія поставленной имъ проблемы объективности опыта при помощи эмпирической психологіи [1]).

---

[1]) О методѣ Канта см. Челпановъ, Проблема воспріятія пространства, ч. II, стр. 116—172.

Результатомъ логическаго анализа содержанія нашего опыта является выводъ, что опытъ есть продуктъ двухъ факторовъ: чувственности и разсудка. Есть два ствола человѣческаго познанія, которые, можетъ быть, возникаютъ изъ общаго, но неизвѣстнаго намъ корня, именно, чувственность и разсудокъ; при помощи первой вещи намъ даются, при помощи второго мыслятся [1]).

Абстрагируемъ сперва чувственность. Чувственность есть способность получать представленія при помощи того способа, какимъ мы аффицируемся предметами; она по природѣ своей рецептивна, тогда какъ разсудокъ есть дѣятельность спонтанная. Въ чувственности мы различаемъ два элемента: нѣчто измѣнчивое и случайное, напримѣръ, цвѣта, звуки и проч., и нѣчто постоянное и однообразное, то, что производитъ, что разнообразное и измѣнчивое явленія приводится въ порядокъ, созерцается по извѣстнымъ отношеніямъ: первый элементъ—измѣнчивое, пассивное, данное—Кантъ называетъ ощущеніемъ; второй элементъ—постоянное, активное, привносимое—носитъ у него названіе формы, въ данномъ случаѣ, интуиціи [2]).

Интуиція также различается какъ интуиція пространства и интуиція времени, смотря по тому, въ какихъ отношеніяхъ—пространственныхъ или временныхъ-располагается данное. Пространство и время, такимъ образомъ, не принадлежатъ вещамъ и изъ опыта не получаются, они идеальны и апріорны. Подъ апріорнымъ Кантъ подразумѣваетъ все, что не получается изъ ощущеній и не зависитъ отъ опыта, но что само является необходимымъ условіемъ всякаго опыта и привносится въ содержаніе его [3]).

Мы сталкиваемся здѣсь съ дуализмомъ апріорнаго и эмпирическаго. Нечего и говорить, что такого дуализма у Беркли мы не находимъ, да Беркли, представитель эмпирической философіи, еще не различавшій ясно и раздѣльно проблемы гносеологической и психологической, къ такому различенію и не могъ придти. Но все же слабые, отдаленные намеки на апріоризмъ мы находимъ у него. Вспомнимъ его раздѣленіе объектовъ нашего знанія на знаніе чувственнаго міра, знаніе міра духовнаго и знаніе отношеній между

---

[1]) Kritik der rein. Vern., s. 47 (изд. Кербаха).

[2]) Ср. Vaihinger, Commentar zu Kant's Kr. d. r. V', II, s. 62.

[3]) Челпановъ, цит. соч. стр. 49—115.

вещами: наше знаніе отношеній (Verhältnissvorstellung у Канта) не является чувственнымъ знаніемъ, о немъ мы имѣемъ не идеи, но понятія (notion). Напомню также ученіе о числѣ, какъ продуктѣ дѣятельности сознанія. Но, разумѣется, это только намеки.

Разсмотримъ ученіе Канта объ апріорности пространства. Пространство не есть эмпирическое понятіе, которое извлечено изъ внѣшняго опыта, такъ какъ представленіе пространства должно уже лежать въ основаніи (т. е. все разнообразіе ощущеній должно быть расположено въ пространственномъ порядкѣ) для того, чтобы относить ощущенія къ чему то внѣ меня, а также, чтобы я могъ представлять ихъ, какъ внѣ другъ друга. Поэтому представленіе пространства не можетъ быть получено изъ отношеній внѣшняго явленія при помощи опыта, но самъ внѣшній опытъ возможенъ благодаря лишь этому представленію. Далѣе, нѣтъ безпространственныхъ явленій. Никогда нельзя составить себѣ представленія о томъ, что нѣтъ пространства, хотя вполнѣ возможно мыслить, что въ пространствѣ нѣтъ предметовъ. Пространство есть необходимое представленіе a priori, которое лежитъ въ основаніи всѣхъ внѣшнихъ интуицій. Субъектъ не можетъ избавиться отъ представленія пространства, и всѣ внѣшнія представленія должны имѣть пространственныя опредѣленія. Пространство не является общимъ понятіемъ объ отношеніяхъ между вещами: можно представить себѣ только одно пространство, а когда говорятъ о многихъ пространствахъ, то подразумѣваютъ подъ ними части одного и того же пространства; по существу своему пространство однообразно, разнообразное въ немъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ общее понятіе о пространствахъ вообще, покоится исключительно на ограниченіяхъ, отрѣзки пространства обладаютъ всѣми чертами единаго пространства и возможны лишь благодаря общему пространству. Наконецъ, пространство представляютъ какъ безконечную величину, а, между тѣмъ, ни одно понятіе не можетъ быть мыслимо, какъ заключающее въ себѣ безчисленное множество представленій. Итакъ, пространство есть апріорная интуиція, оно не получается изъ чувственнаго опыта, оно не есть общее понятіе; но если пространство (и время) находится во всякомъ опытѣ, а изъ опыта не получается, то, ясно, оно есть свойство нашего способа познаванія, оно находится въ субъектѣ какъ его формальное свойство быть аффицируемымъ, вещамъ же въ себѣ оно не принадлежитъ.

Разница между Кантомъ и Беркли ясна: по Канту пространство—апріорная интуиція, по Беркли пространство—чувственная идея Помимо того, что Беркли болѣе всего занимался психологической проблемой пространства, поскольку онъ выясняетъ гносеологическій характеръ его, онъ является сенсуалистомъ. Разница здѣсь огромная, ее отмѣчать не приходится, но посмотримъ, нѣтъ ли и сходства. Была одна теорія, противъ которой полемизировали и Беркли и Кантъ, это была теорія Ньютона. По этой теоріи, пространство есть абсолютно реальная сущность, и всѣ вещи заключаются въ немъ какъ въ какомъ то безграничномъ вмѣстилищѣ, причемъ допускалась возможность пустого пространства. И Кантъ и Беркли отвергаютъ пространство какъ абсолютную субстанцію, и въ этомъ ихъ общее [1]).

Мы проанализировали одинъ факторъ опыта—чувственность, разсмотримъ теперь другой—разсудокъ. Познаніе посредствомъ разсудка есть познаніе въ понятіяхъ, подведеніе чувственныхъ представленій подъ понятія. Въ нашемъ познаніи мы должны различать два момента: синтезъ въ пространствѣ и времени разнообразнаго даннаго черезъ воображеніе и синтезъ посредствомъ чистыхъ понятій данныхъ чуственности. Чувственность еще не даетъ намъ объектовъ, вещей, для этого нужно извѣстнымъ образомъ соединить, связать пространственные и временные образы, и тѣ чистыя понятія разсудка, подъ которыя подводятся чувственныя представленія, Кантъ называетъ категоріями. Эти категоріи дѣлятся на 4 группы, къ одной изъ этихъ группъ (отношенія) относятся наиболѣе интересующія насъ въ данномъ случаѣ категоріи субстанціи, причины и взаимодѣйствія.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній выяснимъ, какъ училъ Кантъ о реальности внѣшняго міра. То, что мы называемъ природой, не есть существованіе вещей въ себѣ, ибо въ такомъ случаѣ мы не могли бы познать ее ни a priori ни a posteriori. Мы не могли бы познать ее a priori, ибо черезъ расчлененіе нашихъ понятій мы не можемъ узнать, чѣмъ сама вещь опредѣляется въ своемъ существованіи внѣ моего понятія; мы не могли бы познать

---

[1]) Объ отношеніи Канта къ психологической теоріи воспріятія пространства Беркли см. Челпановъ, Проблема воспріятія пространства, ч. II, стр. 120—125.

ее a posteriori, ибо если о законахъ существованія вещей въ себѣ мы узнаемъ изъ опыта, то эти законы необходимо должны принадлежать этимъ вещамъ и внѣ моего опыта. Остается, слѣдовательно, предположить иное значеніе, именно, природа есть совокупность всѣхъ предметовъ опыта, другими словами, есть совокупность явленій т. е. представленій въ насъ. Наше знаніе природы не есть копія существующей внѣ нашего сознанія дѣйствительности, природа есть продуктъ нашего сознанія.

Безъ отношенія, по крайней мѣрѣ, къ возможному сознанію, явленіе не могло бы быть чѣмъ нибудь для насъ; въ себѣ самомъ оно не имѣетъ объективной реальности, оно существуетъ только въ сознаніи. Наша чувственность синтезируетъ данный хаосъ разнообразнаго въ извѣстный порядокъ, разнообразное совоспринимается въ одномъ представленіи; но этотъ синтезъ обусловливается способностью репродуцировать въ воображеніи рядъ послѣдовательныхъ моментовъ, онъ связанъ съ синтезомъ репродукціи, къ которому присоединяется еще новый синтезъ, синтезъ рекогниціи. Но всѣ эти синтезы, какъ условія разсудочнаго познанія, возможны лишь при единствѣ познающаго сознанія, не отдѣльнаго момента познанія, но сознанія вообще, того, что Кантъ называетъ трансцендентальной апперцепціей. Итакъ, данный хаосъ разнообразнаго синтезируется въ одномъ представленіи въ интуиціи, воображеніе, по законамъ ассоціаціи, въ синтезѣ репродукціи соединяетъ данныя явленія, апперцепція въ заключительномъ синтезѣ рекогниціи дѣлаетъ ихъ объективно реальными. И только тогда, когда мы внесли синтетическое единство въ разнообразіе интуиціи, мы говоримъ, что познали природу. Законы природы суть продукты нашей разсудочной дѣятельности, они привносятся въ вещи самимъ разсудкомъ, и на этомъ основаніи мы можемъ утверждать, что природа повинуется законамъ разсудка, она есть совокупность этихъ законовъ [1]).

Мы знаемъ природу только какъ совокупность явленій т. е. представленій въ насъ [1]), „подъ представленіемъ матеріи и тѣлесныхъ вещей мы понимаемъ исключительно явленія т. е. просто

---

[1]) Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, пер. Вл. Соловьева, стр. 95—99.

[2]) Ibidem, стр. 97.

виды представленій въ насъ, которые во всякое время находятся въ насъ, и реальность которыхъ покоится на непосредственномъ сознаніи такъ же, какъ и сознаніе моихъ собственныхъ мыслей [1])". Субстанція есть способъ представленія вещей (явленій), а не объективная существующая внѣ насъ сущность. Эти выводы Кантовской философіи развѣ не напоминаютъ намъ борьбу Беркли противъ матеріализма [2])? Правда, въ философскомъ творчествѣ Канта были, и даже въ большомъ числѣ, и чуждые Беркли мотивы, но намъ здѣсь важнѣй всего констатировать совпаденіе выводовъ. Для того, чтобы сдѣлать еще болѣе очевиднымъ это сходство, я воспользуюсь приведенными у Шпиккера параллелями:

1. Мы видимъ только явленія, а не реальныя качества вещей. Что такое протяженность, фигура или движеніе какой-нибудь вещи въ дѣйствительности и абсолютно само въ себѣ, намъ это невозможно познать. Мы познаемъ лишь ихъ отношеніе къ нашимъ ощущеніямъ.

(Berkeley, Treatise, sect. 87).

2. Поскольку мы приписываемъ немыслящимъ вещамъ дѣйствительное существованіе, отличное отъ ихъ бытія въ воспріятіи, для насъ не только невозможно познать съ очевидностью природу какой-нибудь реальной немыслящей вещи, но даже и то, что такая вещь существуетъ.

(Berkeley, Treatise, sect. 88).

1. Нашимъ чувствамъ даются вещи какъ внѣ насъ находящіеся предметы. Однако о томъ, чѣмъ они могли бы быть сами въ себѣ, мы ничего не знаемъ, но познаемъ только ихъ явленія, т. е. представленія, производимыя ими въ насъ при аффицированіи нашихъ чувствъ.

(Kant. Prolegomena, s. 40.

2. Если смотрѣть на внѣшнія явленія какъ на представленія, которыя суть дѣйствія на насъ ихъ предметовъ какъ вещей въ себѣ внѣ насъ, то не слѣдуетъ упускать изъ виду, что ихъ присутствіе нельзя познать иначе какъ при помощи заключенія отъ дѣйствія къ причинѣ, при которомъ всегда должно оставаться сомнительнымъ, существуетъ-ли послѣдняя въ насъ или внѣ насъ.

(Kant, Kritik d. rein. Vern. s. 698).

---

[1]) Krit. d. r. Vern., s. 699.

[2]) Spicker, Kant, Hume und Berkeley, ss. 71—90.

[3]) Ibidem, ss. 103—106.

3. Но если допустить возможность существованія внѣ духа тѣлесныхъ, имѣющихъ форму и находящихся въ движеніи субстанцій, соотвѣтствующихъ нашимъ идеямъ о тѣлахъ, то какъ намъ знать о нихъ? Мы должны были-бы знать это либо черезъ ощущеніе либо черезъ мышленіе. Что касается перваго, то оно даетъ намъ знаніе о нашихъ ощущеніяхъ, идеяхъ или о тѣхъ вещахъ, которыя, какъ-бы мы ихъ не называли, непосредственно воспринимаются въ ощущеніяхъ, но оно не удостовѣряетъ насъ въ томъ, что существуютъ внѣ духа или невоспринимаемыми вещи, сходныя съ воспринимаемыми. Это признается самими матеріалистами. Слѣдовательно, остается допустить, что, поскольку мы обладаемъ хоть какимъ нибудь знаніемъ внѣшнихъ предметовъ, это знаніе пріобрѣтается черезъ мышленіе, въ то время какъ мы заключаемъ къ ихъ существованію отъ непосредственно воспринятаго въ ощущеніи. Но какое мышленіе можетъ привести насъ къ выводу о существованіи тѣлъ внѣ духа независимо отъ нашихъ воспріятій, ибо сами защитники ученія о матеріи не утверждаютъ, что существуетъ какая-либо необходимая связь между нею и нашими идеями?

(Berkeley, Traitise, sect. 18).

3. Такимъ образомъ, я, собственно говоря, не могу воспринимать внѣшнія вещи, но только заключать отъ моего внутренняго воспріятія къ бытію, смотря на послѣднее какъ на дѣйствіе, ближайшей причиной котораго является нѣчто внѣшнее. Но заключеніе отъ даннаго дѣйствія къ опредѣленной причинѣ бываетъ каждый разъ шатко, ибо дѣйствіе можетъ возникнуть болѣе чѣмъ изъ одной причины. Поэтому всегда остается сомнительнымъ въ отношеніи воспріятій къ ихъ причинѣ, внутренняя ли послѣдняя или внѣшняя; такимъ образомъ, не являются-ли всѣ такъ называемыя внѣшнія воспріятія игрой нашего внутренняго чувства, или же они относятся къ внѣшнимъ реальнымъ предметамъ какъ къ ихъ причинѣ. По меньшей мѣрѣ бытіе послѣднихъ только умозаключается, при чемъ представляется рискъ всѣхъ умозаключеній, тогда какъ, напротивъ того, предметъ внутренняго чувства (я самъ со всѣми моими представленіями) воспринимается непосредственно, и существованіе его не подлежитъ никакому сомнѣнію.

(Kant, Kritik d. rein. Vern., s. 696).

„Кто послѣ вышеприведеннаго изложенія вообще и послѣ этихъ параллелей въ частности все еще сомнѣвается, что Кантов-

ская теорія безспорно ведетъ при всестороннемъ и основательномъ развитіи, соединенномъ съ строгой и рѣшающей послѣдовательностью, къ идеализму Беркли, тотъ, должно быть, безнадежно покинутъ богами", такъ заканчиваетъ свое сопоставленіе Шпиккеръ. Я далекъ отъ того, чтобы присоединиться къ столь рѣшительному заявленію, но, полагаю, сходство между обѣими системами все же не можетъ быть отрицаемо. Но слѣдуетъ также отмѣтить и разницу. Эта разница состоитъ, прежде всего, въ томъ, что Кантъ приписываетъ сознанію творческую законодательную роль, однако, и у Беркли есть намеки на это (ср. ученіе о воображеніи); точно также можно усмотрѣть отдаленное сходство между трансцендентальною апперцепціею Канта и единствомъ личности, поскольку имъ обусловливается единство воспринимаемаго, у Беркли.

Но, конечно, главное отличіе Кантовской философіи отъ философіи Беркли, по отношенію къ проблемѣ реальности, это ученіе Канта о вещи въ себѣ. Это ученіе принадлежитъ къ однимъ изъ самыхъ запутанныхъ и темныхъ мѣстъ философіи Канта, здѣсь самымъ причудливымъ образомъ переплелись самыя разнообразныя точки зрѣнія, начиная съ феноменалистической и кончая наивно-реалистической. Въ концепціи трансцендентальнаго реализма ученіе о вещи въ себѣ можетъ быть выражено такъ: существуетъ неизвѣстная, нечувственная причина нашихъ представленій, трансцендентальный объектъ, вещь въ себѣ, кореннымъ образомъ отличающаяся отъ всего доступнаго нашему сознанію; эта вещь въ себѣ дѣйствуетъ на трансцендентальное сознаніе, и результатомъ такого воздѣйствія являются эмпирическіе предметы [1]).

Ясно, что эта „вещь въ себѣ" никакъ не могла бы вызвать со стороны Беркли сочувствія къ себѣ, особенно когда Кантъ началъ говорить о ней языкомъ, напоминающимъ языкъ Локка, говорящаго о субстанціи. Не касаясь здѣсь вопроса объ истинномъ пониманіи вещи въ себѣ, замѣтимъ однако, что у Канта даже и здѣсь, даже и въ этомъ столь отличномъ отъ идеализма Беркли ученіи можно встрѣтить и родственныя Беркли мысли: „чѣмъ могутъ быть вещи въ себѣ, я не знаю, да и не нуждаюсь въ подобномъ знаніи, ибо съ вещью я всегда имѣю дѣло только какъ съ явленіемъ [2])".

---

[1]) См. Челпановъ. Проблема воспріятія пространства, ч. II, стр. 400—402

[2]) Kritik d. rein. Vern., s. 333.

Но ученіе Канта о вещи въ себѣ вовсе не является характернымъ для кантіанства: представители трансцендентальнаго идеализма отбрасываютъ его. „Кантовская вещь въ себѣ есть ошибочная попытка отвлеченнаго ума найти понятіе въ качествѣ трансцендентальнаго отвѣта на неразрѣшимый вопросъ", говоритъ Либманъ [1]).

Однимъ изъ наиболѣе сильныхъ противниковъ „вещи въ себѣ" является Когенъ. Онъ возстаетъ противъ пониманія вещи въ себѣ какъ непознаваемой абсолютной реальности. Вещь въ себѣ, по его мнѣнію, обозначаетъ не предметъ, но вспомогательный принципъ, принимаемый въ цѣляхъ объединенія опыта. „Въ качествѣ вещи въ себѣ мы изучаемъ не только совокупность и связь имѣющихъ быть когда-либо достигнутыми знаній, но вмѣстѣ съ тѣмъ и громадную цѣпь вопросовъ, содержащихся въ этой совокупности и связи [2])".

Съ этой точки зрѣнія, разумѣется, неправильно говорить о существующей независимо отъ сознанія реальности; вмѣсто этого мы должны дать совершенно иное опредѣленіе объекта, вещи. Каждый индивидуумъ воспріятія свои сочетаетъ извѣстнымъ образомъ, но изъ всѣхъ этихъ сочетаній только одно сочетаніе является общеобязательнымъ, объективнымъ; такимъ образомъ, предметъ есть общеобязательное правило связи представленій, продуктъ не индивидуальной ассоціаціи, но необходимой для всѣхъ, кто желаетъ правильно мыслить. Всякій же транссубъективный міръ долженъ быть устраненъ [3]).

Мы видимъ, слѣдовательно, что среди послѣдователей Канта образовалось направленіе, которое устраняетъ ученіе о вещи въ себѣ. Правда, и послѣ этого есть еще много различій между ними и Беркли, но, полагаю, близость окончательныхъ выводовъ, послѣ вышеизложеннаго, стала ясна.

Здѣсь не входило въ мою задачу провести полное сравненіе между Кантомъ и Беркли, для цѣлей настоящей работы это было бы излишнимъ, мнѣ важно лишь установить, что и эта философія, подъ столь сильнымъ вліяніемъ которой находится современная философская мысль, которая развилась такъ независимо отъ фило-

---

[1]) Liebmann, Kant und die Epigonen, s. 69.

[2]) Cohen, Kant's Theorie d. Erfahrung, s. 520.

[3]) Ср. наприм. ученія Виндельбанда о реальности (Прелюдіи) или Рикерта (Der Gegenstand d. Erkenntniss).

софіи Беркли, скорѣе, въ зависимости отъ противоположныхъ направленій, въ которой такъ много совершенно чуждаго для Беркли, въ концѣ концовъ, въ своихъ выводахъ подошла къ выводамъ Беркли.

Значеніе и цѣнность данной системы опредѣляется тѣмъ, какой слѣдъ оставила она по себѣ, какъ вліяла она на послѣдующія философскія концепціи. Въ этомъ смыслѣ философія Беркли имѣетъ громаднѣйшую цѣнность, ея вліяніе, слѣдъ, оставленный ею, были велики. Въ предыдущемъ параграфѣ мы видѣли, что значитъ философія Беркли для англичанъ, въ настоящемъ же параграфѣ мы увидали, сколько берклеянства живетъ даже въ столь далекомъ, въ общемъ, отъ философіи Беркли кантіанствѣ.

Долженъ предупредить только противъ отождествленія формулъ „esse=percipi“ Беркли и „міръ есть мое представленіе“ кантіанства. Вторая формула несравненно сложнѣй первой, въ нее вложенъ даже иной смыслъ (апріоризмъ, разсудокъ какъ законодатель природы, регулятивныя идеи и пр.), рѣчь можетъ идти лишь о сходствѣ, но не совпаденіи формулъ. Совпаденіе было въ другомъ—въ отрицаніи матеріализма, который послѣ Беркли и Канта для всякаго знакомаго съ философіей не можетъ не быть нелѣпостью, и въ отрицаніи того остатка наивнаго реализма, который сохранился въ ученіи о непознаваемомъ X какъ абсолютной основѣ матеріальнаго міра и причинѣ нашихъ ощущеній (Беркли и трансцендентальный идеализмъ) [1]).

§ 5. Беркли и новѣйшій позитивизмъ (имманентная философія. Махъ). Среди различныхъ теченій современнаго позитивизма однимъ изъ наиболѣе значительныхъ является такъ называемая имманентная философія. Ея представители—Шуппе, Леклеръ, Ремке, Шубертъ-Зольдернъ, Кауфманъ [2]).

---

[1]) О взаимоотношеніи философіи Канта и Беркли см. Dickert (Ueber das Verhältniss des Berk. Idealismus zur K. Vernuftskritik), Fredericks (въ Progr d. Dorotheenst. Realschule, 1870), Spicker (Kant, Hume und Berkeley), Vaihinger (Zu Kants Widerlegung des Idealismus).

[2]) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, 1878; Schuppe, Grundriss d. Erkenntnisstheorie und Logik, 1894; Leclair, Beiträge zu einer monistischen. Erkenntnisstheorie, 1882; Rehmke, Welt als Wahrnehmung und Begriff, 1880; Rehmke, Unsere Gewissheit von der Aussenwelt, 1894; Schubert-Soldern, Ueber Transcendenz d. Ob. u. Sub., 1882; Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkennt-

Отличительными чертами, характеризующими всѣхъ послѣдователей имманентной философіи, мы можемъ назвать слѣдующихъ двѣ: отрицаніе „вещи въ себѣ“ и отрицаніе различія между субъектомъ и объектомъ. Локкъ, Беркли и Юмъ—предтечи имманентной философіи. „Изложенное въ „Трактатѣ о принципахъ человѣческаго знанія“ идеалистическое и субъективное міросозерцаніе Беркли есть, безъ сомнѣнія, одинъ изъ самыхъ важныхъ и наиболѣе крупныхъ пограничныхъ камней на пути къ гносеологическому идеализму“, такъ говоритъ объ отношеніи имманентной философіи къ ученію Беркли Кауфманъ[1]). Шубертъ-Зольдернъ, Ремке и Леклеръ въ своихъ сочиненіяхъ также отмѣчаютъ родство своихъ взглядовъ со взглядами Беркли. Нѣсколько въ сторонѣ, приближаясь къ Фихте, стоитъ Шуппе.

Разсмотримъ, какъ обстоитъ дѣло съ проблемой реальности въ имманентной философіи.

Существованіе сознательнаго „я“ есть единственная исходная точка. Теоретическаго познанія какой-то сущности этого „я“ не существуетъ, но, тѣмъ не менѣе, оно не является пустымъ понятіемъ, а самымъ достовѣрнымъ и самымъ извѣстнымъ изъ всего существующаго. Существованіе сознающаго „я“ есть первое или первичное существованіе, оно есть первичная мѣра, съ помощью которой измѣряется все существующее. Это „я“ слѣдуетъ понимать не какъ какую-нибудь субстанцію или вещь въ себѣ, но какъ всѣмъ извѣстное эмпирическое „я“. Въ сознаніи какъ содержаніе его заключается весь существующій въ пространствѣ и времени міръ[2]).

Невозможно отдѣлить сознаніе отъ содержанія сознанія, невозможно вообразить себѣ „я“ безъ чувственныхъ впечатлѣній, безъ какого бы то ни было ощущенія. Если бы такому продукту фантазіи приписали способность мышленія, это были бы безсмысленныя слова; о сознаніи тутъ не можетъ быть и рѣчи. „Я“, разсматриваемое какъ субъектъ, есть лишь логическій моментъ

---

nisstheorie, 1884; Kaufmann, Immanente Philosophie, 1893; Издававшійся нѣсколько лѣтъ съ 1895 г. „Zeitschrift für immanente Philosophie“—вотъ главнѣйшіе источники для ознакомленія съ имманентной философіей.

[1]) Kaufmann, Zeitschrift f. imm. Phil. 1895, B. I, s. 7.

[2]) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, s. 63; Grundriss d. Erk. und Logik, s. 18.

(begriffliches Moment); „я“, какъ объектъ, существуетъ прежде всего въ томъ, что оно есть то самое „я“, которое находитъ или узнаетъ себя въ своихъ состояніяхъ. Какъ это можетъ быть, объяснить это трудно, это есть первое и единственное чудо бытія [1]).

Ничто не существуетъ внѣ сознанія, ибо уже самымъ мышленіемъ такой находящейся внѣ сознанія вещи мы дѣлаемъ ее мыслимой вещью, вещью, находящейся въ сознаніи.

Вещь имѣетъ реальное существованіе только тогда, когда она находится или можетъ находиться въ сознаніи. Но конкретныя, индивидуальныя сознанія являются лишь видами абстрактнаго сознанія вообще. Этому абстрактному сознанію, лежащему въ основаніи всѣхъ индивидуальныхъ, принадлежитъ одна и та же дѣйствительность—общій объективный міръ, общее въ содержаніи индивидуальныхъ сознаній [2]).

О существованіи другихъ людей мы заключаемъ, и хотя оно само непосредственно не воспринимается, но все же относится къ области воспринимаемаго, ибо мы можемъ опредѣлить изъ своего опыта, что такое чужое сознаніе.

Таково ученіе о реальности виднѣйшаго представителя имманентной философіи— Шуппе; еще болѣе приближаются къ идеализму взгляды Ремке: онъ критикуетъ ученія Канта о вещи въ себѣ и чистомъ созерцаніи и устанавливаетъ свою теорію реальности.

Познаніе есть процессъ, посредствомъ котораго „я“ пріобрѣтаетъ представленія, другими словами, процессъ, который дѣлаетъ сущее сущимъ въ сознаніи. Теорія познанія занимается рѣшеніемъ вопроса, что такое сущее.

Первоначальной формой, въ которой выступаетъ сознаваемое сущее, есть воспріятіе т. е. сознаніе извѣстнаго содержанія, присущаго внѣшнимъ объектамъ [3]). Здѣсь бытіе и мышленіе, вещь и воспріятіе и представленіе отождествляются. Все нами познаваемое сводится лишь къ содержанію сознанія [4]). Дуализмъ, встрѣчаемый въ современной гносеологіи, происходитъ вслѣдствіе смѣшиванія

---

[1]) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, ss. 74—76.
[2]) Schuppe, Grundriss d. Erk. und Logik, s. 16 ff.
[3]) Rehmke, Welt als Wahrnehmung und Begriff, s. 42.
[4]) Ibibem, s 43.

воспріятія (Wahrnehmung) съ восприниманіемъ (Wahrnehmen), представленія (Vorstellung) съ представливаніемъ (Vorstellen)[1]).

Принципъ имманентнаго монизма еще рѣзче выступаетъ у Леклера: мышленіе и бытіе—это двѣ различныхъ стороны одного и того же даннаго. „Мыслить“ значитъ „имѣть“ это данное, „бытіе“ же есть индивидуальное содержаніе, въ которомъ мы впервые сознаемъ нашу дѣятельность. „Мышленіе понятно только какъ мышленіе бытія или сущаго, бытіе понятно только какъ выступающее въ качествѣ даннаго сознанію бытія“. Антитеза „мышленіе—бытіе“ превращается въ равенство „мышленіе бытія—мыслимое бытіе“. Эти два понятія суть высочайшія родовыя понятія, взаимно другъ друга требующія. Какъ нѣтъ ни поверхности безъ цвѣта, ни цвѣта безъ поверхности, но, тѣмъ не менѣе, по важнымъ основаніямъ, мы одинъ разъ говоримъ о протяженности, не говоря о цвѣтѣ, другой же разъ, наоборотъ, о цвѣтѣ, не упоминая ничего о протяженности, такъ и относительно мышленія и бытія: можно абстрагировать одно отъ другого, но въ дѣйствительности это одно и то же. Этимъ самымъ уничтожаются двѣ проблемы дуалистической гносеологіи: постиженіе мышленіемъ бытія и Кантовская проблема границъ познанія.

Реально все то, что находится въ сознаніи; внѣ сознанія ничего нѣтъ. Но если данность въ сознаніи есть критерій реальности, то все, что возникнетъ въ сознаніи, должно быть тотчасъ же признано реальнымъ. Однако, подобно тому какъ мы различаемъ патологическія состоянія организма отъ нормальныхъ, хотя первыя по своему происхожденію и теченію такія же естественныя событія, какъ и послѣднія, такъ и здѣсь мы можемъ установить, выражаясь образно, цѣлую скàлу степеней интенсивности дѣйствительности, хотя принципіально всѣ содержанія нашего сознанія реальны.

Чужое сознаніе мы познаемъ путемъ умозаключенія изъ нашихъ душевныхъ переживаній и сопровождающихъ ихъ тѣлесныхъ явленій, и оно не является для насъ чѣмъ-то трансцендентнымъ, но находится въ нашемъ сознаніи[2]).

Шубертъ-Зольдернъ, главнымъ образомъ, занимается критикой трансцендентнаго, собственные же его взгляды приближаются къ гно-

---

[1]) Ibidem., s. 70.

[2]) Leclair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie.

сеологическому солипсизму. Существуютъ только данныя сознанія, т. е. воспріятія, представленія, понятія, и сознаніе есть лишь субъективная связь, которой присуще единство. Это единство создается при помощи пространства (все испытуемое дано въ пространственномъ отношеніи къ моему тѣлу), времени (все испытуемое дано въ одномъ всеобнимающемъ настоящемъ) и различимости (для воспріятія вещей необходимо ихъ различеніе).

Итакъ, все познаваемое есть лишь извѣстная субъективная связь. Въ этой субъективной связи дано и тѣло человѣка, и о мірѣ его представленій, о его чувствахъ и хотѣніяхъ мы умозаключаемъ лишь благодаря данному въ субъективной связи его тѣлу. Но подобный солипсизмъ, отличный отъ обычнаго, долженъ быть понимаемъ какъ помѣщеніе въ центрѣ мірового цѣлаго нашего индивидуальнаго „я“, а не какъ отрицаніе всякой реальности кромѣ „я“.

Понятія объективнаго міра мы достигаемъ, абстрагируя отъ индивидуальнаго и соединяя общее въ воспріятіяхъ индивидуумовъ [1]).

Таковъ взглядъ на проблему реальности у представителей имманентной философіи. Отрицаніе самостоятельнаго существованія внѣшняго міра сближаетъ ее съ философіей Беркли. Кауфманъ, Леклеръ, Шубертъ-Зольдернъ, Ремке постоянно отмѣчаютъ близость своихъ взглядовъ съ взглядами Беркли, но необходимо отмѣтить и разницу между ними. Эта разница, прежде всего, заключается въ томъ, что по отношенію къ ученію о духовной субстанціи имманентная философія присоединилась не къ Беркли, а къ Юму. Далѣе, ученіе Беркли о Богѣ, какъ виновникѣ воспринимаемыхъ вещей, также мистично, какъ и ученіе о вещахъ, воздѣйствующихъ на нашу чувственность. Но самое главное различіе заключается въ томъ, что Беркли стоитъ еще на точкѣ зрѣнія дуалистической гносеологіи, онъ отличаетъ субъектъ отъ объекта, активный духъ отъ пассивныхъ воспріятій. И будучи правымъ, говоря, что невозможно бытіе внѣ сознанія, онъ дѣлаетъ ошибку, принимая чисто субъективное бытіе и зачеркивая одинъ изъ членовъ противоположенія, вмѣсто того чтобы слить ихъ въ единое цѣлое.

---

[1]) См. блестящую критику понятія трансцендентнаго у Шубертъ-Зольдерна: „Ueber Transcendenz des Objects und Subjects“.

Этотъ дуализмъ былъ устраненъ Юмомъ. „Отъ Беркли до Юма былъ одинъ шагъ, но этотъ шагъ былъ очень рѣшительный, поведшій къ монизму. Юмъ выступилъ какъ представитель чисто имманентнаго міросозерцанія, высказавъ въ первой части своего главнаго произведенія (Treatise), что только такъ называемые „объекты“ или „перцепціи“ реальны, а субъектъ есть лишь названіе для связи этихъ объектовъ“ [1]).

Болѣе крайнимъ представителемъ современнаго позитивизма является Махъ. Съ его философскими взглядами мы знакомимся, главнымъ образомъ, въ его „Die Analyse der Empfindungen“, затѣмъ „Populär-wissenschaftliche Vorlesungen“ и „Die Principien der Wärmelehre“. Къ изложенію ихъ я теперь и перейду, поскольку это важно для интересующей насъ проблемы реальности.

Въ мірѣ организмовъ идетъ борьба за существованіе, и вся дѣятельность человѣка служитъ его самосохраненію. Каждое представленіе, каждое познаніе первоначально имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку оно приноситъ человѣку пользу въ его борьбѣ за существованіе. Наши представленія отражаютъ факты и помогаютъ намъ оріентироваться въ нихъ: „Чѣмъ обширнѣе область фактовъ, чѣмъ вѣрнѣе они отражаются, чѣмъ точнѣе представленія приспособляются къ фактамъ, тѣмъ болѣе важную роль играютъ эти представленія въ жизни“. Но вниманіе первобытнаго человѣка обращается только или на непосредственно полезное или на новое, странное. Углубленіе, расширеніе опыта начинается лишь впослѣдствіи. Это расширеніе опыта происходитъ благодаря существующему въ обществѣ раздѣленію труда. Нѣкоторые члены общества дѣлаютъ изслѣдованіе своею спеціальностью, причемъ путемъ словеснаго сообщенія опытъ пополняется все болѣе и болѣе. Но „чѣмъ шире область опыта, познаніе котораго мы пріобрѣтаемъ посредствомъ сообщенія, тѣмъ бережливѣе, тѣмъ экономнѣе приходится пользоваться средствами передачи, дабы овладѣть извѣстнымъ матеріаломъ безъ излишней траты памяти и труда. Методы наукъ имѣютъ поэтому экономическую природу“. „Цѣлью научнаго хозяйства является возможно полная, связная, единая и спокойная картина міра, которая не претерпѣвала бы уже значительныхъ измѣненій отъ новыхъ явленій и которая обладала бы возможно

[1]) Kaufmann, Zeitschrift für immanente Philosophie, 1895, B. I, s. 7—8.

большей устойчивостью. Чѣмъ больше наука приближается къ этой цѣли, тѣмъ легче она можетъ устранять неудобства практической жизни".

Обыкновенно говорятъ, что задача науки—объяснять, находить причины, произведшія данное дѣйствіе. Предполагается, что въ предметѣ А находятся какія-то силы, которыя и воздѣйствуютъ на другой предметъ В. Однако, такой взглядъ крайне ошибоченъ и представляетъ изъ себя пережитокъ той эпохи фетишизма, когда дикарь все окружающее наполнялъ таинственно-дѣйствующими силами. На дѣлѣ, кромѣ простой зависимости мы ничего не можемъ констатировать, ни о какой внутренней связи не можетъ быть и рѣчи. Единственное, что можно сказать, такъ это то, что разъ измѣняется А, то измѣняется и В. Такимъ образомъ, понятіе причины замѣняется математическимъ понятіемъ функціональнаго отно-отношенія. А если такъ, то роль науки сводится къ описанію фактическаго состоянія вещей и ихъ взаимнаго отношенія. Но такъ какъ фактовъ безчисленное множество, то наукѣ, казалось бы, угрожаетъ опасность превратиться въ простое нагроможденіе фактовъ. Однако, находятся цѣлыя области однородныхъ фактовъ, обладающихъ извѣстнымъ сходствомъ между собою. Такимъ сходствомъ, ясно, обладаютъ и свойства ихъ. Является возможнымъ подыскать для этихъ описаній общее, обнимающее ихъ всѣхъ и называющееся закономъ.

Изъ сказаннаго о наукѣ и ея экономической природѣ слѣдуетъ ея строго-монистическій характеръ. Научный монизмъ—вотъ что должно быть нашимъ принципомъ. А между тѣмъ въ настоящее время передъ нами двѣ разрозненныя области физическихъ и психологическихъ фактовъ. Какъ же перебросить мысль черезъ бездну, отдѣляющую естествознаніе отъ психологіи, какъ однимъ общимъ взглядомъ охватить міръ?

Весь міръ по Маху распадается на ощущенія, на элементы и комплексы элементовъ (лучше вмѣсто „ощущенія" говорить „элементы", такъ какъ первый терминъ обыкновенно наводитъ нашу мысль на предвзятую психологическую теорію, на предположеніе какого то познающаго духа, тогда какъ еще Лихтенбергъ училъ: „надо было бы говорить: „думается", какъ говорятъ „гремитъ"; сказать „cogito уже слишкомъ много"). То, что представляется заразъ, и получаетъ одно имя. Тѣла или вещи суть сокращенные

символы для группъ ощущеній, символы, которые не существуютъ внѣ нашего мышленія. Но вотъ, наблюдая, что въ представленіи, а частью и въ дѣйствительности, мы можемъ отдѣлять отъ предмета (т. е. группы такихъ ощущеній) каждый отдѣльный членъ, не разрушая еще тѣмъ самымъ тѣла, мы, въ концѣ концовъ, приходимъ къ ошибочной мысли, что и по удаленіи всѣхъ членовъ данной группы, все таки, что то еще останется. Такъ возникаютъ ошибочныя теоріи абсолютной субстанціи, субстрата, явленій, вещи въ себѣ [1]).

Но что, въ дѣйствительности, представляютъ собою вещи? Сочетанія цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ и т. п., больше ничего. Мнимая матеріальная субстанція съ ея аттрибутами обязана своимъ происхожденіемъ лишь тому, что мы одновременно пользуемся двумя различными методами—обобщеніемъ и раздѣленіемъ; вся ошибка здѣсь возникла лишь въ силу одновременнаго примѣненія двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія, изъ которыхъ каждая вѣрна по своему. Вообще, матерія есть лишь сокращенное выраженіе для совокупности ощущеній, объектированныхъ для извѣстныхъ цѣлей изслѣдованія, и ученый никогда не долженъ забывать это.

Наше „я“ также является комплексомъ ощущеній, правда, сравнительно устойчивымъ комплексомъ. Метафизики говорятъ намъ о его абсолютномъ постоянствѣ, о его единствѣ, но уже непосредственное наблюденіе надъ нашей собственной жизнью убѣждаетъ насъ въ противоположномъ: наше я измѣнчиво, хотя временная непрерывность и медленность этихъ измѣненій дѣлаетъ ихъ мало замѣтными. То, что представляетъ изъ себя „я“ какъ единство, есть, подобно матеріи, только вспомогательное понятіе для практическихъ цѣлей оріентированія въ жизни [2]).

Такимъ образомъ, переброшенъ мостъ между двумя областями, которыя до сихъ поръ были отдѣлены другъ отъ друга непроходимой бездной, между естествознаніемъ и психологіей; нѣтъ противоположности между міромъ и я, вселенная едина.

Вся вселенная состоитъ изъ элементовъ, которые съ нашей точки зрѣнія, пожалуй, могутъ быть названы ощущеніями. Эти элементы связаны въ единое цѣлое, безъ различія физическаго и

---

[1]) Mach, Analyse d. Empfindungen. ss. 4—5.

[2]) Ibidem. s. 20—30.

психическаго. Падаетъ, вмѣстѣ съ этимъ, и столько вѣковъ мучившая философскія головы проблема реальности: какъ можно спрашивать объ отношеніи мышленія къ бытію, когда нѣтъ между ними разницы, когда то, что обозначается этими условными терминами, въ сущности однородно.

Взгляды Маха, ближе всего, подходятъ къ наивному реализму, ибо съ устраненіемъ этой противоположности мышленія и бытія падаютъ проблемы непознаваемаго міра и міра въ моемъ сознаніи. Мои ощущенія не находятся гдѣ либо во мнѣ, я вмѣстѣ съ ними раздѣляю одно пространственное поле.

Въ смыслѣ оправданія наивнаго реализма очень близко къ Маху стоитъ Авенаріусъ, глава эмпиріокритицизма. По Авенаріусу, всякой школьной философіи предшествовало естественное міровоззрѣніе, которое представляло себѣ міръ какъ цѣлое, не раздѣляя его на „сознаніе“ и „матерію“. Это раздѣленіе происходитъ при извѣстномъ толкованіи высказываній сочеловѣковъ, именно, когда я интроецирую въ сочеловѣка извѣстныя „ощущенія“ „воспріятія“ и пр. Подобная интроекція, выходящая за предѣлы опыта, и является источникомъ заблужденій.

Ученіемъ Маха исторія философіи даетъ намъ примѣръ, какъ, отправляясь отъ формулы „esse=percipi“, пройдя черезъ крайности феноменализма и скептицизма, философская мысль, въ ultra послѣдовательномъ развитіи, пришла къ тому отрицанію даже существованія проблемы реальности, которое характеризуетъ наивно реалистическое или естественное міровоззрѣніе.

Глава 6-я.

Критическія замѣчанія къ ученію Беркли о реальности.

---

§ 1. Предпосылки ученія Беркли о реальности. Объективному изложенію ученія Беркли о реальности были посвящены пять первыхъ главъ. Первая глава давала общую картину разработки проблемы реальности въ новой философіи до Беркли; въ ней я старался показать, какъ были подготовлены отвѣты Беркли его предшественниками. Во второй главѣ изображался ходъ философскаго развитія Беркли и постепеннаго зарожденія въ немъ тѣхъ идей, которыя стали впослѣдствіи центральными идеями его философіи; въ этой главѣ были также изложены тѣ двѣ теоріи, которыя являются какъ бы введеніемъ въ теорію имматеріализма. Третья и четвертая главы посвящены ученію Беркли о реальности міра вещей и міра духовнаго; это ученіе я старался изложить возможно болѣе объективно въ томъ смыслѣ, чтобы дать „настоящаго Беркли", при этомъ я всячески остерегался позволить себѣ увлечься дальнѣйшимъ развитіемъ мыслей Беркли и приписать ему тѣ выводы, которыхъ онъ самъ не дѣлалъ; кромѣ того, я ограничивался лишь существеннымъ, устраняя изъ изложенія какъ все не относящееся къ темѣ настоящей работы, такъ и тѣ неимѣющія для насъ значенія заблужденія Беркли, которыя обусловлены его эпохою. Наконецъ въ пятой главѣ я поставилъ себѣ цѣлью прослѣдить эволюцію основной идеи его философіи вплоть до нашего времени.

Собственно говоря, критическую оцѣнку ученія Беркли читатель могъ извлечь и изъ предыдущей главы, но, въ этомъ отно-

шеніи, все же, онъ былъ бы поставленъ въ нѣкоторое затрудненіе смущенный пестротою различныхъ направленій. Дать критическій анализъ основныхъ выводовъ Беркли и есть задача настоящей заключительной главы, при чемъ анализъ этотъ я предполагаю провести возможно объективнѣй, пользуясь, главнымъ образомъ, методомъ имманентной критики, т. е. логическаго соотвѣтствія выводовъ основоположеніямъ, хотя, разумѣется, полная объективность здѣсь не можетъ быть соблюдена.

То, что должно быть нами разсмотрѣно предварительно, есть ученіе Беркли о воспріятіи пространства, его номиналистическая теорія, его взгляды на природу познанія. Вполнѣ понятно, конечно, разсмотрѣніе будетъ производиться лишь постольку, поскольку всѣ эти ученія связаны съ проблемой реальности; поэтому, напримѣръ, я совершенно не касаюсь вопроса о психологической вѣрности ученія Беркли о воспріятіи пространства. Съ гносеологической точки зрѣнія ученіе Беркли имѣетъ очень большую цѣнность какъ устраняющее наивно-реалистическій взглядъ на природу пространства; то, что мы воспринимаемъ какъ пространство, есть ассоціація зрительнаго и осязательно-мускульнаго опытовъ, и такъ какъ входящія въ составъ представленія пространства ощущенія субъективны, то субъективно и представленіе пространства. Заслуга Беркли та, что онъ указалъ на субъективный характеръ представленія пространства. Однако, заслуга эта не должна быть преувеличиваема, проблема пространства не была Беркли продумана до конца. Такъ, удачно опровергая ученіе Ньютона объ абсолютномъ пространствѣ, Беркли совершенно не остановился надъ разборомъ мысли Ньютона о томъ, что познаніе абсолютнаго пространства должно предшествовать познанію конкретныхъ протяженностей, а между тѣмъ эта мысль привела впослѣдствіи Канта къ апріоризму [1]).

Такъ, далѣе, выставивъ свое положеніе о субъективности пространства, Беркли совершенно прошелъ мимо вопросовъ, почему опредѣленный пространственный порядокъ всѣми воспринимается одинаково, почему возможно движеніе и т. д., а между тѣмъ всѣ эти вопросы привели многихъ мыслителей къ признанію объектив-

---

[1]) Объ эволюціи взглядовъ Канта на природу пространства см. хотя бы Куно Фишеръ, Им. Кантъ, ч. I, 1901 г., стр. 359—361.

ной основы пространства; во всякомъ случаѣ, объясненіе этихъ вопросовъ необходимо для субъективистовъ [1]).

Переходимъ къ номинализму. Согласно ученію Беркли, мы никакихъ отвлеченныхъ идей въ нашемъ сознаніи не находимъ; всякій разъ когда я пытаюсь представить себѣ какое-нибудь отвлеченное понятіе, я дѣлаю тщетныя попытки: можно представить себѣ ту или иную частную идею того или иного предмета, но представить абстрак ную идею предмета вообще невозможно. Но, отрицая абстрактныяиден, Беркли признаетъ, все таки, извѣстныя общія идеи; такая идея, путемъ сосредоточиванія вниманія на опредѣленныхъ сторонахъ ея, становится замѣстительницей всѣхъ остальныхъ частныхъ идей одного съ ней рода. Мысля, напримѣръ, понятіе человѣка вообще, я каждый разъ представляю себѣ опредѣленнаго конкретнаго человѣка съ его индивидуальными особенностями, но я сознаю, что могу такъ назвать всякое существо, сходное со мною въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Разсмотримъ этотъ примѣръ. Съ точки зрѣнія теоріи Беркли онъ невозможенъ. Въ самомъ дѣлѣ, если я говорю, что слово „человѣкъ“ обозначаетъ собой идею того или другого индивидуальнаго человѣка и приложимо ко всякому человѣку, то тѣмъ самымъ предполагается, что я долженъ предварительно имѣть идею о всякомъ человѣкѣ, чтобы имѣть право прилагать такъ имя.

Вообще говоря, номинализмъ Беркли либо непослѣдователенъ, либо ведетъ къ скептицизму. По Беркли, идеи различныхъ чувствъ и даже идеи одного и того же чувства, воспринятыя при разныхъ обстоятельствахъ, различны; далѣе, вещи, какъ комплексъ идей, разлагаются на простыя идеи, относительно которыхъ не можетъ быть и рѣчь о сходствѣ. Гдѣ же здѣсь основаніе для сравненія, для опредѣленія сходства, что есть общее въ этихъ комплексахъ различныхъ идей, на что можно направить вниманіе? Значитъ, нѣтъ общихъ идей и нельзя ихъ образовать. А если такъ, то мы стоимъ передъ міромъ единичныхъ, изолированныхъ другъ отъ друга элементовъ, а, стало быть, никакая наука, никакое познаніе невозможно.

---

[1]) Ср. характерную путаницу въ терминологіи Беркли: въ началѣ „Опыта“ онъ говоритъ о глазахъ, зрачкѣ, оптическихъ линіяхъ и пр., но въ sect. 36 уже стоитъ „the lye or (to speak truly) the mind“, далѣе это смѣшеніе продолжается безпрепятственно (sect. 41, 55 и др.). Ср. Löwy, Idealismus Berkley's ss. 11—33 и конецъ книги.

Далѣе, номинализмъ опровергается психологіей. Во первыхъ, понятіе не всегда вызываетъ въ нашемъ сознаніи наглядныя конкретныя представленія, послѣднія играютъ тѣмъ меньшую роль, чѣмъ общѣе понятіе; въ самомъ дѣлѣ, какія наглядныя представленія находятся въ вашемъ сознаніи, когда вы думаете о справедливости, добрѣ, истинѣ и т. п.? Во вторыхъ, соединеніе понятій въ формѣ логическаго сужденія отличается отъ простой ассоціаціи словъ, въ чемъ удостовѣряетъ насъ, хотя бы, психометрія. Въ третьихъ, тотъ абсолютный атомизмъ міра и сознанія, который является послѣдовательнымъ выводомъ изъ ученія Беркли, прямо противорѣчитъ даннымъ самонаблюденія.

Заблужденіе Беркли происходитъ отъ смѣшенія представляемости съ мыслимостью; онъ скрыто допускаетъ невѣрную предпосылку, будто того, что не можетъ мною быть представлено, нѣтъ совершенно въ моемъ сознаніи. На самомъ дѣлѣ, мыслимость отъ представляемости не зависитъ: я могу мыслить большія разстоянія, не будучи въ состояніи представить ихъ себѣ, и наоборотъ, я могу представить себѣ какое либо тѣло, лишенное тяжести, тогда какъ, мысля тѣло, я необходимо долженъ мыслить и тяжесть его.

Наконецъ, „если мы всѣ мыслимъ черезъ символы, возникаетъ неизбѣжный вопросъ: понимаемъ мы ихъ значеніе, или не понимаемъ?, т. е. усматриваемъ ихъ отношеніе къ опредѣленнымъ общимъ идеямъ, или нѣтъ? Если справедливо первое, тогда оказывается, что символическое мышленіе возможно лишь подъ условіемъ заранѣе даннаго мышленія несимволическаго, усваивающаго себѣ въ ихъ подлинномъ отвлеченномъ содержаніи, ибо нельзя видѣть отношеніе символа къ идеѣ, не имѣя уже въ умѣ самой идеи. Если, напротивъ, вѣрно послѣднее, тогда они совсѣмъ и не символы— вѣдь символъ существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока онъ представляетъ какое нибудь созначеніе для нашей мысли“ [1]).

Самая способность образовывать слова предполагаетъ различеніе, опредѣленіе и отвлеченіе общихъ признаковъ, а общее при посредствѣ словъ доказываетъ существованіе объективнаго.

Однако, номинализмъ Беркли содержитъ въ себѣ и много правды. Онъ своимъ острымъ анализомъ вскрылъ ложь и произ-

[1]) Лопатинъ, положительныя задачи философіи, II, стр. 38—39.

вольность схоластической теоріи абстрактныхъ идей, указавъ на пагубность гипостазированія отвлеченностей, и далъ, такимъ образомъ, толчокъ къ полной переработкѣ ученія о понятіи какъ въ психологическомъ, такъ и въ логическомъ смыслѣ; особенно полезенъ номинализмъ Беркли въ его критикѣ ученія о сущностяхъ. Впрочемъ, объ этомъ скажемъ ниже.

Что касается взглядовъ Беркли на природу познанія, то и здѣсь, касаясь лишь гносеологической стороны дѣла, мы встрѣчаемъ рядъ заблужденій. Намѣчу важнѣйшія изъ нихъ. Прежде всего, Беркли не разграничиваетъ ощущенія и воспріятія, что, разумѣется, мѣшаетъ установленію сущности проблемы реальности; далѣе, введенный имъ терминъ „идея“ психологически весьма неопредѣленъ, что отзывается, разумѣется, на смыслѣ формулы: вещь есть комплексъ идей. Далѣе, Беркли, въ раціоналистическихъ мѣстахъ своего ученія, пользуется крайне неопредѣленнымъ терминомъ „notion“; кромѣ того, онъ слишкомъ злоупотребляетъ ролью воображенія въ познаніи, игнорируя дѣятельность разума, и взаимоотношеніе между разумомъ и воображеніемъ имъ не выяснено. Наконецъ, уже совершенно кратко разобранъ вопросъ о синтетической дѣятельности сознанія. Можно было бы увеличить еще въ нѣсколько разъ списокъ этихъ ошибокъ Беркли, но и вышеуказанныя ясно свидѣтельствуютъ, что разсмотрѣніе Беркли проблемы реальности могло быть произведено лишь въ элементарныхъ, общихъ чертахъ, могъ быть намѣченъ, такъ сказать, лишь принципіальный отвѣтъ: нѣтъ ничего кромѣ сознанія и его воспріятій.

§ 2. Критическій анализъ ученіе Беркли о реальности. Въ началѣ третьей главы я отмѣтилъ присутствіе двухъ элементовъ въ философіи Беркли—эмпиризма и раціонализма. Эти два элемента могутъ быть либо синтезированы въ единой стройной системѣ либо просто на просто некритически смѣшаны. Беркли, какъ мы видѣли, нигдѣ кромѣ двухъ-трехъ мѣстъ въ „Siris“ и „Новой теоріи зрѣнія“ не задавался мыслью опредѣлить взаимоотношеніе между этими двумя видами знанія, но поскольку возможно уловить его взглядъ, то, по Беркли, познаніе начинается съ чувственнаго опыта, и подвергаясь переработкѣ со стороны воображенія и разсудка, достигаетъ достовѣрности въ качествѣ интеллектуальнаго знанія. Въ этой мысли, говоритъ Фрезеръ, можно видѣть планъ „критики чи-

стаго разума“, Однако, эта мысль у него не подвергалась разработкѣ, и даже самый тщательный анализъ соотвѣтствующихъ отдѣловъ въ его произведеніяхъ даетъ лишь рядъ недостаточно доказанныхъ и иллюстрированныхъ положеній, особенно когда рѣчь идетъ объ интеллектуальномъ познаніи. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ, благодаря чему, въ силу какихъ условій интеллектуальное знаніе по своей достовѣрности отличается отъ чувственнаго, каковы существенные признаки понятія? Мы не находимъ у Беркли отвѣта. При такихъ обстоятельствахъ, разумѣется, Беркли не синтезируетъ, а просто перемѣшиваетъ эти два принципа, что особенно ясно, если сравнить ученіе о достовѣрности чувственнаго знанія, равной по своей цѣнности знанію о себѣ самомъ, съ ученіемъ о его невѣрности въ „Siris“, или же если вспомнить эмпирическое доказательство бытія Бога и выводимость Его свойствъ въ „Трактатѣ“ съ ученіемъ о врожденныхъ идеяхъ въ „Siris“ и т. п. Не синтезировались, но смѣшивались, попеременно оттѣсняя другъ друга, раціонализмъ и эмпиризмъ у Беркли, смотря по тому, говорилъ ли онъ о внѣшнемъ мірѣ, когда мысли его были заняты естествознаніемъ, или о мірѣ духовъ, когда онъ вспоминалъ церковное ученіе.

Беркли былъ метафизикомъ, онъ ни на одну минуту не сомнѣвался въ возможности ея, критическимъ вопросомъ объ оправданіи ея не занимался, а просто, подобно своимъ современникамъ, приступалъ къ построенію ея [1]).

Вотъ почему его метафизика, не смотря на отдѣльныя блестящія мѣста, виситъ въ воздухѣ; вотъ почему, хотя онъ самъ отворачивался отъ эмпиризма и сознавалъ неудовлетворительность его, тѣмъ не менѣе, то, что самое характерное въ его философіи, и то, что оказало такое вліяніе на послѣдующихъ мыслителей, было навѣяно именно эмпиризмомъ [2]).

Тотъ методъ, которымъ я буду пользоваться здѣсь, заключается въ послѣдовательномъ развитіи положеній Беркли и разсмотрѣніи полученныхъ выводовъ. Остановимся, прежде всего, на ученіи Беркли о реальности чужого сознанія.

---

[1]) Ср. Dieckert. Ueber das Verhältniss etc., ss 37—36.

[2]) Я еще разъ настойчиво напоминаю, что во взглядахъ Беркли перелома никогда не было, и никогда отъ того, что писалъ онъ въ „Трактатѣ“, онъ не отрекался.

Прежде всего, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что Беркли доказываетъ существованіе чужого сознанія, пользуясь заключеніемъ по аналогіи, каковое заключеніе лишь вѣроятно, а не достовѣрно. И Беркли, мыслитель, во всякомъ случаѣ, искренній, рѣшается утверждать, какъ было уже нами отмѣчено въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ, не несомнѣнность, но лишь правдоподобность реальности внѣшняго духовнаго міра [1]).

Но развѣ этого достаточно, развѣ не имѣемъ права мы требовать, чтобы было съ логической необходимостью показано, что я не являюсь исключеніемъ въ природѣ, что обусловленность явленій въ моемъ организмѣ внутренними состояніями, психофизическая связь не является моей индивидуальной особенностью? Я вижу, человѣкъ поскользнулся, упалъ и стонетъ. Все, что я непосредственно воспринимаю, есть извѣстная совокупность зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній. Но, по разсужденію Беркли, я изъ своего опыта знаю, что я издаю стоны, когда чувствую боль; отсюда я заключаю, что, когда стонетъ тотъ комплексъ моихъ ощущеній, который я называю Иваномъ, Петромъ, Степаномъ, то онъ испытываетъ опредѣленное психическое состояніе, именно, чувствуетъ боль. Предположимъ, я правъ, полагая, что не только я одинъ издаю стонъ при чувствѣ боли, но и тогда даже все таки остается множество неустранимыхъ недоумѣній. Ощущеніе боли въ чужомъ духѣ не есть мое непосредственное воспріятіе, но, все таки, это воспріятіе будетъ мое, а такъ какъ мои другія воспріятія и ощущенія боли въ чужомъ сознаніи не могутъ быть поставлены въ одинъ рядъ, то необходимо признать совмѣстимость двухъ сознаній. „Но два сознанія никакъ не могутъ находиться другъ къ другу въ отношеніи феноменальной причинности: мы ихъ никогда не можемъ наблюдать вмѣстѣ, такъ какъ всякое конкретное наблюденіе подразумѣваетъ непремѣнно одно сознаніе, а между тѣмъ феноменальная причинность есть причинность наблюдаемая“ [2]).

Беркли самъ прекрасно понималъ эту невозможность, но при объясненіи причинныхъ отношеній между двумя сознаніями окончательно запутался и прибѣгнулъ, по обыкновенію, къ помощи Бога. Отсюда получается лишь одинъ выводъ, для Беркли весьма неже-

---

[1]) См. гл. 4, § 1.

[2]) Лопатинъ, Положительныя задачи философіи, ч. I стр. 73.

лательный: я обладаю лишь моими воспріятіями, и чужое сознаніе есть также мое воспріятіе; подобно тому какъ esse чувственныхъ вещей=ихъ percipi, такъ и esse духовъ=ихъ percipi т. е. мы приходимъ къ солипсизму. А разъ это вѣрно, то заключеніе по аналогіи къ реальности чужой индивидуальности, чужого я невозможно ужъ потому, что отсутствуетъ второй членъ аналогіи.

Итакъ, Беркли не доказалъ реальнаго и объективнаго существованія психическихъ индивидуальностей. Разсмотримъ теперь, къ чему сводится его ученіе о реальности внѣшняго міра. Мы имѣемъ дѣло съ тремя его утвержденіями: нѣтъ неодушевленныхъ абсолютныхъ субстанцій; природа существуетъ какъ мое воспріятіе; есть объективная духовная реальность.

Философія Беркли цѣнна, главнымъ образомъ, своей критической частью. И первая его заслуга та, что онъ доказалъ субъективность первичныхъ качествъ. Обладая замѣчательнымъ талантомъ психологическаго анализа, Беркли неоспоримо обнаружилъ, что и такъ называемыя первичныя качества опредѣляются нашимъ сознаніемъ, и что независимо отъ него, сами по себѣ они не существуютъ. Въ противоположность Локку, учившему, что „твердость, протяженіе, форма, движеніе и покой дѣйствительно существовали бы въ мірѣ, если даже въ немъ не было бы ни одного ощущающаго“; Беркли показалъ, что нѣтъ абсолютнаго движенія, которое существовало бы само по себѣ, нѣтъ твердости, которая имѣла бы бытіе внѣ воспріятія и при томъ такъ, какъ она воспринимается, что всѣ эти понятія, мыслимыя какъ абсолютныя, невозможны. Врядъ ли есть смыслъ распространяться на ту тему, какъ много далъ Беркли философіи этимъ своимъ утвержденіемъ, и въ какомъ соотвѣтствіи съ современнымъ знаніемъ находится оно. Наивный философскій реализмъ, абсолютизирующій наши воспріятія и учащій о томъ, что то, что воспринимается какъ вещь и ея свойства, есть и въ дѣйствительности подлинная вещь, существующая независимо отъ воспринимаемаго и при томъ такъ и такимъ способомъ, какъ мы ее воспринимаемъ, сталъ послѣ Беркли невозможенъ. Но если онъ сталъ невозможенъ послѣ Беркли въ своей чистой формѣ, если теперь почти никого не найдется, кто сталъ бы утверждать, что красный цвѣтъ продолжалъ бы существовать гдѣ то въ чѣмъ то и даже тогда, когда не было бы воспринимающаго субъекта; если теперь рѣдко кто рѣшится говорить объ абсолютномъ пространствѣ, то,

все же, остатки дофилософскаго реализма продолжаютъ владѣть современной мыслью. Я подразумѣваю знаменитое ученіе о сущностяхъ, въ томъ или иномъ видѣ встрѣчающееся и до сихъ поръ. По этому ученію, хотя вещь является намъ въ воспріятіи, но это не значитъ, что она существуетъ только въ нашемъ сознаніи. Мы можемъ абстрагировать отъ вещи воспринимаемыя свойства ея и тогда останется нѣчто, субстратъ воспріятій, нечувственная субстанція, сущность вещей, непознаваемый X, вещь въ себѣ. Эта сущность, эта вещь въ себѣ, отличная отъ качествъ и состояній вещи, какой она является въ воспріятіи, существуетъ независимо отъ воспріятія и лежитъ въ основаніи всѣхъ ея воспринимаемыхъ качествъ. Читатель, конечно, помнитъ, какъ ясно вскрылъ Беркли связь этого ученія съ скептицизмомъ и какъ блестяще опровергъ онъ это нелѣпое гипостазированіе отвлеченностей; возраженія Беркли и до сихъ поръ сохраняютъ свою силу, въ той или иной формѣ ими пользуются всѣ противники ученія о сущностяхъ, и, по моему мнѣнію, аргументы Беркли неопровержимы.

Природа существуетъ какъ мое воспріятіе. Если я говорю о какой нибудь вещи, что она существуетъ, это значитъ, что я ее воспринимаю. Существованіе вещей заключается въ ихъ бытіи въ воспріятіи. Но это бытіе въ воспріятіи можетъ быть двоякое: міръ можетъ существовать либо какъ наличное мое воспріятіе либо какъ возможное. Но ученіе о возможныхъ воспріятіяхъ (possibilities of sensation) необходимо постулируетъ нѣчто трансцендентное. Въ самомъ дѣлѣ, если вещь есть возможность воспріятія, а не наличное воспріятіе, значитъ, въ данный моментъ она не имманентна, но должна существовать внѣ сознанія, она есть вещь, не находящаяся въ сознаніи. [1]).

Такимъ образомъ, міръ какъ возможное воспріятіе, есть также гипостазированная отвлеченность, по выраженію Фолькельта, „permanent possibilities of sensation суть не что иное, какъ поблѣднѣвшія вещи въ себѣ“ [2]).

Итакъ, міръ существуетъ какъ мое наличное (актуальное) воспріятіе. Но уже самъ Беркли нашелъ возраженіе для этого утвержденія: признаніе его правильности влечетъ за собою признаніе прерывности въ существованіи вещей, всякая интерполяція опыта не-

[1]) Ср. König, Die Entwickelung des Causalproblems. II. 383.

[2]) Volkelt Erfahrung und Denken s. 186

допустима, если мы признаемъ достовѣрность лишь за наличнымъ сознаніемъ. Однако, это возраженіе, на мой взглядъ, не является сильнымъ возраженіемъ, и, какъ мнѣ кажется, представители имманентной школы прекрасно отразили его, заявивъ: да, данная вещь перестаетъ существовать *для меня* (а только о такомъ существованіи и идетъ здѣсь рѣчь) всякій разъ, когда я не воспринимаю ея.

Я полагаю, что дѣло не въ томъ, чтобы опровергнуть эту точку зрѣнія, она, по моему, неопровержима и является аксіомой въ ея формулировкѣ: данныя наличнаго сознанія безусловно достовѣрны. Поэтому слова Беркли о томъ, что въ то время какъ ученія объ абсолютной матеріальной субстанціи прямо ведутъ къ скептицизму, его ученіе о реальности, напротивъ, даетъ гарантію противъ скептицизма, содержатъ въ себѣ долю правды. Но правда будетъ содержаться, какъ это не странно, и въ словахъ того, кто станетъ утверждать, что формула Беркли есть скептицизмъ par excellence. „Свою безусловную достовѣрность чистое сознаніе, или знаніе о психической наличности, искупаетъ крайней тѣснотой своихъ предѣловъ. Это знаніе при своей безспорности само по себѣ очень скудно и никакъ не можетъ удовлетворить стремленіе ума къ истинѣ. А какъ только мы хотимъ распространить это свидѣтельство за предѣлы внутренней наличности, такъ сейчасъ же теряется его безусловная достовѣрность и открывается съ возможностью ошибокъ достаточное сознаніе для всякихъ сомнѣній [1]).

„На вопросъ о подлинной дѣйствительности, или, напротивъ, только видимости даннаго предмета непосредственное сознаніе не можетъ давать ошибочнаго отвѣта, во-первыхъ, потому, что оно не даетъ на этотъ вопросъ никакого отвѣта, а во-вторыхъ, потому, что не ставитъ и самого вопроса. Пока я непосредственно сознаю передъ собой каминъ, я не спрашиваю: что это такое? Самая возможность какого бы то ни было „обмана чувствъ“ именно и обусловлена первоначальной прямотою наличнаго сознанія, т. е. тѣмъ, что оно не различаетъ заранѣе видимости предмета отъ его дѣйствительности, будучи занято лишь самимъ представленіемъ въ его фактической наличности, одинаковой и въ томъ и въ другомъ случаѣ..... Но на самомъ дѣлѣ въ чистомъ сознаніи нѣтъ никакого различія

[1]) Соловьевъ. Теоретическая философія, собр. соч. т. 8. стр. 161.

между кажущимся и реальнымъ, для него все одинаково дѣйствительно..... Мы не имѣемъ права утверждать заранѣе, чтобы вообще не было никакихъ основаній и признаковъ для различенія кажущагося отъ подлинно существующаго, сновидѣнія отъ реальности, галлюцинаціи отъ дѣйствительнаго происшествія,—мы увѣрены, напротивъ, что такія основанія и принципы должны существовать; несомнѣнно только, что они не находятся въ наличности сознаваемаго факта, и что на нихъ не можетъ распространяться присущая этой наличности непосредственная самодостовѣрность“ [1]).

Если мы не будемъ выходить изъ области непосредственныхъ воспріятій, мы не будемъ имѣть риска ошибокъ, но также не будемъ имѣть и никакого знанія какъ системы сужденій.

Но если Беркли не доказалъ объективно существованія духовныхъ существъ вообще, то тѣмъ самымъ не доказалъ онъ и существованія Бога, а не доказавъ существованія Бога, онъ уничтожилъ послѣднее прибѣжище своей философіи. Мы говорили уже о томъ, какую роль играетъ Богъ въ философіи Беркли, мы познакомились также и съ тѣмъ, какъ высмѣивалъ Юмъ подобный пріемъ, но, помимо принципіальной недопустимости такого пріема [2]), оказывается, что берклеевская философія даже безсильна воспользоваться имъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, четыре проблемы, намѣченныхъ Беркли, оказываются неразрѣшимыми: проблема возникновенія воспріятій, проблема непрерывнаго существованія вещей, проблема объективной причинности и проблема взаимодѣйствія между психическими существами. Какъ возникаютъ ощущенія въ насъ?—Отвѣта нѣтъ. Какъ существуетъ міръ въ промежуткахъ моего воспріятія?—Отвѣта нѣтъ. Какъ возможно взаимообщеніе между людьми?—Отвѣта нѣтъ. Мы стоимъ передъ рядомъ неразрѣшенныхъ самыхъ важныхъ проблемъ. Конечно, послѣдующая философія, хотя бы имманентная школа, пыталась либо разрѣшить либо устранить какъ невѣрно поставленныя эти проблемы, но, поскольку въ этой работѣ идетъ рѣчь объ ученіи о реальности Беркли, ясно, что, признавая эти проблемы, онъ ихъ не рѣшилъ.

---

[1]) Ibidem, стр. 162—3.

[2]) Недопустимъ такой пріемъ, прежде всего, потому, что здѣсь загадки міра объясняются либо непостижимостью Творца, либо произвольнымъ приписываніемъ тѣхъ или иныхъ аттрибутовъ Творцу міра.

Но допустимъ, что Богъ существуетъ. Допуская Его, Беркли далъ ли отвѣтъ на вопросы о возникновеніи ощущеній, о непрерывности существованія вещей, объ объективной основѣ законовъ природы? Объективную причинность Беркли не доказалъ, въ его системѣ возможно чудо, все дѣло зависитъ отъ религіозной вѣры, но ясно, что вѣра, такъ понимаемая, носитъ чисто субъективный характеръ. Далѣе, желая выйти изъ опасности допустить прерывность существованія вещей, Беркли принялъ вѣчное существованіе идей въ Богѣ, но, во первыхъ, непонятно, какъ понимать его вѣчное существованіе идей въ Богѣ [1]), во вторыхъ, непонятно, каково отношеніе этихъ идей въ Богѣ къ идеямъ, существующимъ въ нашемъ сознаніи: если это есть отношеніе тождества, тогда мы приходимъ къ ученію о двойномъ мірѣ, если же это есть отношеніе оригинала къ копіямъ, тогда мы возвращаемся къ тому, противъ чего такъ боролся самъ Беркли. Наконецъ, наше воспринимающее сознаніе также активно, но такъ какъ ощущенія мы получаемъ отъ Бога, то, слѣдовательно, мы сами дѣйствуемъ на Него, побуждая Его для неизвѣстныхъ цѣлей производить въ насъ такъ, а не иначе, тѣ, а не иныя идеи, что противорѣчитъ самому понятію Абсолюта [2]).

Итакъ, существуетъ только я и его наличныя воспріятія. Но дѣйствительно ли существуетъ я какъ познающій субъектъ, какъ нѣчто отличное отъ состояній его сознанія? Отмѣтимъ, прежде всего, иронію судьбы: номиналистъ Беркли училъ о духовной субстанціи, абстрагированной отъ своего содержанія, номиналистъ Беркли самъ строитъ свою систему на абстрактномъ понятіи. Но этого мало, является вопросъ о реальности субъекта воспріятія, послѣ того какъ объектъ распался на клочки несвязанныхъ другъ съ другомъ отдѣльныхъ наличныхъ воспріятій. „Чистый субъектъ мышленія есть феноменологическій фактъ не менѣе, но и не болѣе достовѣрный, чѣмъ всѣ другіе,—то-есть онъ достовѣренъ безусловно, но только въ составѣ наличнаго содержанія сознанія, или какъ явленіе въ собственномъ, тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова. Когда является въ сознаніи мысль о я, то это я очевидно есть фактъ психической наличности, или непосредственнаго сознанія. Я фактически дано, или

---

[1]) Уже въ гл. 4, 2 мы видѣли, какая путаница происходила у Беркли по этому вопросу.

[2]) Löwy, Idealismus Berkeleys. s. 138.

является какъ и все прочее... приписывать такъ же, ему безспорную, или очевидную дѣйствительность за предѣлами такихъ данныхъ состояній, мы не имѣемъ никакого философскаго права, тѣмъ болѣе, что намъ также невозможно прямо сказать, чѣмъ бы собственно былъ этотъ субъектъ за предѣлами своего феноменологическаго бытія, имманентнаго явленія. Есть, правда, между чистымъ я и тѣми психическими состояніями, съ которыми оно соотносится или то различіе, что послѣднія многообразны и измѣнчивы, а сопровождающій всѣхъ ихъ мысленный субъектъ—одинъ и тотъ же... Изъ того, что всевозможныя психическія состоянія соотносятся съ одной и той же мыслью я,—никакъ не слѣдуетъ, чтобы это я было не мыслью, а чѣмъ то другимъ. Непремѣнный членъ какого нибудь присутствія не есть въ этомъ качествѣ представитель высшей инстанціи“ [1]).

Далѣе, совершенно незаконенъ самый вопросъ, кто является обладателемъ данныхъ воспріятій, онъ „есть лишь философски недопустимое выраженіе догматической увѣренности въ безотносительномъ и самоотвѣтственномъ бытіи единичныхъ существъ... При настоящемъ положеніи дѣла, на вопросъ, чье это сознаніе, или кому принадлежатъ данные психическіе факты, составляющіе исходную точку философскаго разсужденія, можно и должно отвѣчать: неизвѣстно; можетъ быть, никому; можетъ быть, любой индивидуальности эмпирической... Можетъ быть, наконецъ, тому общему трансцендентальному субъекту, который, по причинамъ совершенно неизвѣстнымъ a priori, впалъ въ иллюзію сознанія“ [2]).

Мы пришли къ старому утвержденію Лихтенберга: „мы знаемъ только существованіе нашихъ ощущеній, представленій и мыслей. Надо было бы говорить: „думается“, какъ говорятъ: „гремитъ“; сказать „cogito“ уже слишкомъ много, разъ это переводятъ черезъ „я мыслю“.

Гдѣ же та побѣда надъ скептицизмомъ и атеизмомъ, о которой думалъ Беркли? Уже преемникъ его Юмъ послѣдовательно пришелъ къ скептицизму... Въ самомъ дѣлѣ, что имѣемъ мы?—отдѣльныя безсвязныя ощущенія—вотъ вся реальность, данная на-

---

[1]) Соловьевъ, цитир. соч., стр. 172—173.

[2]) Ibidem стр. 183.

личность сознанія—вотъ вся достовѣрность. Гдѣ же объектъ познанія, гдѣ же познающій субъектъ, гдѣ же наука, о которой Беркли мечталъ, что она должна поставить себѣ задачей установленіе законовъ природы, чтобы владѣть природой? Наша философія не идетъ дальше актуальнаго „ощущается“. Вотъ къ чему привелъ насъ критическій анализъ ученія Беркли о реальности.

Нѣтъ болѣе невиннаго скептицизма, чѣмъ скептицизмъ, представленный выше. Онъ силенъ лишь въ философскихъ книгахъ, но не имѣетъ никакого значенія какъ практическое ученіе, какъ извѣстное жизнепониманіе. Теоретическое сомнѣніе, какъ правильно замѣчаетъ Вл. Соловьевъ, недостаточно, чтобы подорвать нравственно-практическую увѣренность, и никогда еще сомнѣніе въ объективномъ существованіи внѣшнихъ существъ не переходило въ увѣренность въ ихъ небытіи. Характернымъ и рѣшающимъ для оцѣнки подобнаго скептицизма является то обстоятельство, что онъ отнюдь не является окончательной точкой зрѣнія, но, такъ или иначе, въ формѣ ли сознательнаго философскаго построенія, безсознательно ли, разрѣшается въ пользу признанія объективнаго бытія внѣшняго міра.

Объясняется это очень просто: въ человѣкѣ живетъ увѣренность въ объективномъ существованіи внѣшняго міра, мы вѣримъ въ реальность, существующую независимо отъ нашего сознанія, такъ же, какъ мы вѣримъ и въ необходимость закона причинности [1]). И рѣчь можетъ идти не о томъ, чтобы разрушить, поколебать эту вѣру, для этого теоретическій скептицизмъ слишкомъ безсиленъ, весь вопросъ сводится къ тому, чтобы дать себѣ разумный отчетъ въ этой увѣренности. „Практика, скажете вы, опровергаетъ мои сомнѣнія“, говоритъ Юмъ, „но тогда вы ошибаетесь относительно моего вопроса: какъ дѣятель, я вполнѣ довольствуюсь этимъ, но какъ философъ, у котораго есть нѣкоторый запасъ любопытства, я не хочу сказать скептицизма, я желалъ бы узнать основанія этого вывода“ [2]).

---

[1]) Поэтому, заслугой телеологическаго критицизма является указаніе на значеніе этой вѣры въ нашихъ философскихъ построеніяхъ.

[2]) Hume. Enquiry, p. 33.

Издавна лучшимъ средствомъ противъ скептицизма служилъ здравый смыслъ [1]).

Что же онъ намъ говоритъ? Что преднахожу я въ своемъ непосредственномъ, свободномъ отъ философскихъ предубѣжденій опытѣ? Это преднаходимое содержитъ въ себѣ меня самого, какъ эмпирическую личность, съ моимъ тѣломъ и окружающее, въ которомъ находятся сочеловѣки и другія какъ живыя такъ и неживыя тѣла, при чемъ все это находится въ извѣстной зависимости другъ отъ друга [2]). То, что я сознаю какъ закономѣрное, независимое отъ моей воли, что представляется мнѣ ярче, я отличаю какъ дѣйствительное, реальное отъ сновидѣній, иллюзій и пр. Самъ я, данная эмпирическая личность, есть лишь одна изъ частей этого міра, который существуетъ для меня какъ обусловленный психофизіологически. Соціальная жизнь и сознаніе тѣхъ правилъ, которымъ подчиняется мысль въ соціальной жизни, создаетъ науку, какъ систему общеобязательныхъ сужденій, необходимыхъ для цѣлей соціальнаго общенія мыслей [3]).

Сознаніе всего этого есть несомнѣнный фактъ, и не въ отрицаніи, но въ объясненіи его мы нуждаемся. Намъ, какъ наличный психическій фактъ, дается мысль о независимой отъ нашего субъективнаго произвола дѣйствительности, дается сознаніе несвободы относительно тѣхъ или иныхъ нашихъ высказываній. Возьмемъ, для примѣра, воспріятіе какого нибудь пространственнаго отношенія. Наше сознаніе для образованія представленія пространства должно обладать способностью представлять одновременно извѣстное число элементовъ, именно, три элемента, скажемъ, A B C, и мы находимъ, что воспріятіе порядка элементовъ даннаго пространства ABC не зависитъ отъ субъективнаго произвола, нѣтъ того, чтобы одинъ субъектъ воспринималъ его какъ ABC, другой какъ BCA, третій какъ BAC и т. д., но всѣ необходимо воспринимаютъ его какъ ABC. Итакъ, намъ дано сознаніе общеобязательности извѣстныхъ

---

[1]) Хотя нижеизложенное весьма приближается къ эмпиріокритицизму, но я предпочитаю не называть его, ибо во многихъ своихъ пунктахъ эмпиріокритицизмъ отъ философіи здраваго смысла уклоняется.

[2]) Ср. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntniss theorie, ss. 1—2.

[3]) Ср. Sigwart, Logik, II ss. 7—8, а также Риль, Philosophische Kriticismus II s 63 ff.

сужденій, имѣющихъ всеобщее значеніе. „Если достовѣрно, что существуютъ различныя ощущенія, чувства, желанія, представленія, то не менѣе достовѣрно, что существуютъ мысли всеобщаго значенія, существуютъ понятія, сужденія, умозаключенія, то-есть что существуетъ разумъ. [1]). „Поскольку мыслимое есть по необходимости не мое только сознаніе, а и нѣчто другое,—мышленіе имѣетъ природу объективную; поскольку мыслимое есть по необходимости не въ этомъ только случаѣ, а во всякомъ,—мышленіе имѣетъ природу универсальную, или вселенскую“ [2]).

Намъ данъ въ сознаніи формальный признакъ объективнаго: необходимость и всеобщность; вмѣстѣ съ тѣмъ намъ задается вопросъ объяснить этотъ фактъ. Разумѣется, здѣсь возможно одно объясненіе: постулированіе для индивидуума надъиндивидуальной функціи, допущеніе существованія транссубъективнаго, т. е. такого существованія, которое можетъ существовать и въ моемъ сознаніи, но можетъ существовать и независимо отъ него. Такимъ образомъ, мы пришли къ тому, что извѣстно въ философіи подъ именами „общаго сознанія“, „родового сознанія“, „сознанія вообще“, но этому общему сознанію долженъ соотвѣтствовать такъ же объектъ (общее содержаніе τὸ κοινόν). Подъ этимъ „общимъ содержаніемъ“ или наукой мы понимаемъ систему логически всеобщихъ и общеобязательныхъ сужденій, причемъ оно есть не нѣчто уже существующее, ибо никто не станетъ утверждать, что истина уже намъ дана, но нѣчто становящееся.

Мы установили понятія транссубъективнаго сознанія и истины какъ содержанія его, вмѣстѣ съ тѣмъ, мы усвоили взглядъ на наше „я“ какъ на становящійся разумъ истины (по терминологіи Вл. Соловьева) и на содержаніе его сознанія какъ на становящуюся истину. На этомъ мы можемъ заключить наше изложеніе, ибо рѣчь идетъ здѣсь не о томъ, какая гносеологическая теорія является правильною, но лишь о томъ, въ чемъ заблуждался Беркли, къ чему ведетъ послѣдовательное развитіе его основоположеній, что именно онъ упустилъ изъ виду, и какъ, при учетѣ упущеннаго имъ, можно придти къ объективной реальности, оставаясь, при этомъ, на ближайшей къ Беркли позиціи.

---

[1]) Соловьевъ, цит. сочин., стр. 190—191.

[2]) Ibidem стр. 206.

§ 3. Заключеніе. Наивное, еще не затронутое философской рефлексіей сознаніе полагаетъ, что воспринимаемые предметы и процессы имѣютъ существованіе сами въ себѣ, независимо отъ воспріятія и притомъ абсолютно, что они существуютъ именно такъ, какъ воспринимаются, другими словами, оно трансцендируетъ наши воспріятія. И та трудная вѣковая работа, которой были заняты сперва обыденный опытъ, впослѣдствіи философія и наука, заключалась въ уничтоженіи, опроверженіи такой точки зрѣнія. Участіемъ въ этой работѣ и опредѣляется значеніе философіи Беркли.

Уже до Беркли наивный реализмъ былъ во многихъ пунктахъ опровергнутъ, уже до Беркли его предшественникъ Локкъ перевелъ въ область субъективнаго цѣлую группу воспріятій, такъ называемыя вторичныя качества, уже до Беркли картезіанская философія почти вплотную подходила къ идеалистической концепціи міра. Но все это говорилось отрывисто, слабо, неполно. Заслуга Беркли та, что онъ именно убѣдительно, неотразимо просто, но сильно сказалъ рѣшительное слово гносеологическаго идеализма.

Субъективность вторичныхъ качествъ была уже признана, но осталась нетронутой еще обширная другая группа—первичныя качества. Беркли доказываетъ субъективность ихъ. Наивный реализмъ пробуетъ укрыться въ свое послѣднее убѣжище, съ помощью абстракцій онъ строитъ ученіе о непознаваемыхъ, абстрагированныхъ отъ всѣхъ чувственныхъ качествъ таинственныхъ, загадочныхъ, все обосновывающихъ сущностяхъ. Беркли обрушивается на теорію абстрактныхъ идей, Беркли слѣдуетъ за наивнымъ реализмомъ въ его убѣжище и поражаетъ его такъ сильно, такъ умѣло, что и до сихъ поръ его оружіе не забыто, что и до сихъ поръ имъ пользуются какъ современнымъ оружіемъ. Но отчасти подъ вліяніемъ религіознаго вѣка, отчасти подъ вліяніемъ инстинкта философскаго самосохраненія, Беркли остановился на полдорогѣ: его философія и непослѣдовательна и несинтетична.. Два сердца въ немъ бились: сердце эмпирика и сердце раціоналиста. Сильнѣй и раньше всего у него забилось сердце эмпирика, это сердце ему и подсказало его знаменитое: „esse чувственныхъ вещей есть ихъ percipi“. Но когда сердце эмпирика начинало ужъ слишкомъ смѣло стучать, когда въ его стукѣ начинала слышаться угроза Юмовскаго скептицизма, тогда принималось стучать и другое сердце, сердце раціоналиста. Голосъ этого сердца былъ временами очень вѣренъ, тотъ, кто лю-

битъ Беркли, можетъ, прислушавшись, различить въ этомъ голосѣ и нотки теоріи познанія Кенигсбергскаго мудреца. Но за то какъ неубѣдителенъ былъ этотъ голосъ, какъ много догматическаго было въ немъ, какъ неумѣло онъ звучалъ.

И Беркли остановился на полдорогѣ. Здравый смыслъ не позволилъ ему подойти къ скептицизму, этому нелѣпому для „обыкновеннаго человѣка“ ученію, и онъ спасалъ себя спиритуалистической метафизикой. Но былъ у него преемникъ, у котораго слишкомъ была развита философская любознательность: онъ поставилъ себѣ задачей извлечь всѣ выводы изъ эмпиризма и... пришелъ къ скептицизму. Въ нашемъ критическомъ анализѣ ученія Беркли о реальности мы постарались представить скептицизмъ какъ непосредственный выводъ эмпирическаго идеализма.

Но скептицизмъ несостоятеленъ въ двухъ отношеніяхъ: онъ либо вмѣсто объясненія даннаго отвергаетъ данное, либо, (смягченная, но фактически единственно возможная форма скептицизма), заявляетъ, что объясненіе, разумное обоснованіе даннаго невозможно. Тѣмъ не менѣе, опираясь на данныя непосредственнаго сознанія, мы старались намѣтить возможные пути къ объясненію. Конецъ предыдущаго параграфа указывалъ эти пути, намѣчалъ основы правильнаго, по нашему мнѣнію, ученія о реальности, но, само собой разумѣется, изложенію и обоснованію нашего собственнаго взгляда на проблему реальности въ этой работѣ нѣтъ мѣста.

Пусть Беркли во многомъ ошибался, пусть многія его утвержденія произвольны, пусть его ученіе, послѣдовательно проведенное, ведетъ какъ разъ къ тому, противъ чего онъ боролся, къ атеизму и скептицизму. Пока нѣтъ еще совершенной истины, всякій мыслитель не свободенъ отъ заблужденій и противорѣчій, но намъ ясно, какъ много способствовалъ Беркли разрѣшенію проблемы реальности, но намъ ясно, что послѣ него нѣтъ возврата къ прошлому къ наивно реалистической философіи.

ПЕРЕЧЕНЬ

главнѣйшихъ сочиненій, легшихъ въ основу настоящей работы

G. Berkeley's Works, including many of his writings hitherto unpublished, ed. by C. Fraser, 4 v. 1871.

Selections from Berkeley by C. Fraser. 1879.

Frederichs, Ueber Berkeley's Idealismus. 1870.

— Der phänomenale Idealismus Berkeleys und Kants. 1871.

Spicker, Kant, Hume und Berkeley. 1875.

Dieckert, Ueber das Verhältniss des Berkeley's Idealismus zur K. Vernufts-kritik. 1888.

Cook, Ueber die Berkeleysche Philosophie. 1887.

Loewy, Der Idealismus Berkeleys in den Grundlagen untersucht. 1693.

Böhme, Die Grundlagen des Berkeleys Immaterialismus.

Teape, Berkelian Philosophy. 1872.

Penjon, Etude sur les oevres philos. de G. Berkeley. 1878.

Смирновъ, Философія Беркли. 1873.

Brasch, Die Welt-und Lebensanschaung F. Ueberwegs (изложенъ „Die Streit über d. Principien d. Berkl. Phânomenalismus). 1889.

Berkeley's, Abhandlung über d. Prinzipien d. menschlichen Erkenntnis, übersetzt *von Fr. Ueberweg (mit Anmerkungen)*, 3 Aufl. 1900.

Дж. Беркли, Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія, пер. Е. Дебольской (въ введеніи статья о философіи Беркли Н. Дебольскаго). 1900.

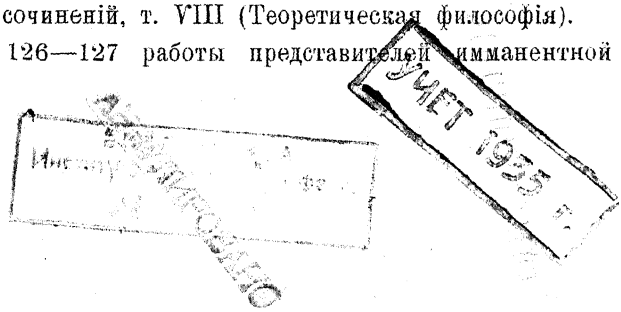
Исторіи новой философіи: Виндельбанда, Ибервегъ-Гейнце, Ремке, Фалькенберга, Куно Фишера.

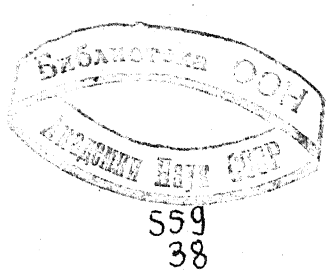
Descartes, Les oeuvres, éd. par J. Simon.

Серебренниковъ, Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности. 1892.

Локкъ, Essay of the hum. understanding, ed. Fraser.

Челпановъ, Проблема воспріятія пространства, ч. 1—2, 1896—1904.
Бэнъ, Психологія, пер. подъ ред. Бѣлкина, 1902.
Grimm, zur Geschichte des Erkenntnissproblems.
König, Entwickelung des Causalproblems, B. I. 1888.
Hume, Works, ed. Green and Grose, 4 v. 1889—1890.
Kant, Kritik d. reinen Vernunft, изд. Кербаха.
Кантъ, Пролегомены, пер. Вл. Соловьева. 1889.
— Критика чистаго разума, пер. Соколова.
Милль, Обзоръ философіи В. Гамильтона, пер. Хмѣлевскаго. 1869.
Vaihinger, Zu Kants Widerlegung des Idealismus.
Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie.
Лопатинъ, Положительныя задачи философіи, ч. I.
Вл. Соловьевъ, Собраніе сочиненій, т. VIII (Теоретическая философія).
Перечисленныя на стр. 126—127 работы представителей имманентной философіи.





559
38