26
зал

Н. ВАЛЕНТИНОВЪ.

ФИЛОСОФСКІЯ ПОСТРОЕНІЯ МАРКСИЗМА

ДІАЛЕКТИЧЕСКІЙ МАТЕРІАЛИЗМЪ, ЭМПИРІОМОНИЗМЪ и ЭМПИРІОКРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

КРИТИЧЕСКІЕ ОЧЕРКИ.

Книга I-я.

Н. ВАЛЕНТИНОВЪ.

ФИЛОСОФСКІЯ ПОСТРОЕНІЯ МАРКСИЗМА

Діалектическій матеріализмъ, эмпиріомонизмъ и эмпиріокритическая философія.

КРИТИЧЕСКІЕ ОЧЕРКИ.
Книга I-я.

1Я 3 Е Эк 9.



393
40

Типографія В. М. Саблина.
Москва, Петровка, д. Обидиной. Тел. 131-34

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

I. О философіи вообще 1

II. Матеріалистическая философія Г. В. Плеханова .. 29

III. Плехановъ и Аксельродъ въ роли критиковъ эмпиріомонизма 100

IV. Натурмонизмъ І. Дицгена 155

V. Философія марксизма и эмпиріокритическая теорія познанія 190

VI. Объ эмпиріомонизмѣ А. Богданова 252

О ФИЛОСОФІИ ВООБЩЕ.

I.

Существуетъ широко распространенный, упорный предразсудокъ во взглядѣ на философію какъ на нѣчто чрезвычайно далекое отъ жизни и ея практическихъ задачъ.

Жизнь съ ея стремленіями — одно, философія — другое. Между ними—глубочайшая, непроходимая пропасть, и если сознаніе современнаго человѣка (en masse) констатируетъ эту пропасть, то только для того, чтобы успокоиться. И, на самомъ дѣлѣ, что такое философія, какъ не постройка далекихъ отъ жизни воздушныхъ замковъ? Вотъ въ какихъ краскахъ намъ говоритъ объ этомъ „философъ“ Карено въ гамсуновской „Драмѣ жизни“:

„Такъ какъ нѣтъ ничего совершенно абсолютнаго, то я сажаю съ превеликимъ удовольствіемъ „Химеру“ на тронъ, приказываю ей существовать какъ факту, снабжаю ее значеніемъ, возлагаю на нее корону“. Пусть эта химера „скачетъ въ корридорахъ лабиринта, паритъ надъ горами, скользитъ по волнамъ, брешетъ въ глубинѣ пропастей!“ [1]).

Отрицатели философіи могутъ только согласиться съ этимъ опредѣленіемъ философіи. Для нихъ ясно, что гордая царица, мать всѣхъ наукъ, охватывающая, по выраженію Аристотеля, сущность „всѣхъ причинъ и началъ вещей“, есть не болѣе и не менѣе какъ ненужная пляска мозга съ безполезными химерами, съ не-

[1]) Г. Флоберъ. „Искушеніе св. Антонія“.

нужными абстракціями. Въ своемъ родѣ — гимнастика съ „вещами въ себѣ“, съ „трансцендентными“ и „имманентными“ сущностями, съ „провиденціальными цѣлями“ мірового бытія и съ различными абсолютами, каждый изъ которыхъ,—перефразируемъ Бодлэра,—вѣчный довѣренный въ трагикомедіи, гдѣ философъ играетъ роль героя. Намъ не нужна эта псевдо-научная гимнастика, она пережила себя, отжила свой вѣкъ. Въ доказательство любой „отрицатель“ философіи можетъ съ успѣхомъ сослаться на такой „авторитетъ“, какимъ является Джоржъ Льюисъ.

Льюисъ говоритъ:

„Повсюду въ Европѣ философія утратила кредитъ. Нѣкогда слава и гордость величайшихъ умовъ, она, хотя и занимаетъ еще важное мѣсто въ системѣ общаго образованія, въ настоящее время находится, однако, въ упадкѣ, какъ свидѣтельствуютъ жалобы ея малочисленныхъ приверженцевъ и усиливающіеся ряды ея противниковъ. Уже немногіе вѣрятъ ея громкимъ обѣщаніямъ; еще менѣе людей, занимающихся ею съ тѣмъ страстнымъ терпѣніемъ, съ которымъ тысячи посвящаютъ себя положительной наукѣ. Съ каждымъ днемъ крѣпнетъ убѣжденіе, что философія, по самой сущности ея стремленій, обречена вѣчно блуждать въ запутанномъ лабиринтѣ, гдѣ узкіе и извилистые ходы постоянно выводятъ ея усталыхъ ревнителей на торную стезю ихъ предшественниковъ, которые, какъ извѣстно этимъ ревнителямъ, не могли найти выхода“ [1]).

Гдѣ причины этого рѣзко-отрицательнаго отношенія къ философіи? Внѣ сомнѣнія, что онѣ коренятся въ самой философіи или, вѣрнѣе сказать, въ спекулятивно-умозрительномъ методѣ, который былъ и продолжаетъ быть характернымъ для тѣхъ „пьяныхъ“ построеній, изъ которыхъ все еще создаются философскія системы.

Da liegt der Hund begraben!

---

[1]) Льюисъ. „Исторія философіи“. Томъ 1-й, стр. 4. Изданіе Вольфсонъ.

Умъ современнаго человѣка, все болѣе и болѣе проникающійся научными истинами, добытыми на основаніи опыта, не въ силахъ помириться съ метафизичностью „гордой“ философіи и съ ея частой оппозиціей научному знанію. А что такая оппозиція и противоположность существовала нерѣдко, это было ясно для каждаго, кто безпристрастнымъ взглядомъ окидывалъ сухія дебри философскаго любомудрія и рядомъ съ ними „зеленый лугъ“ (выраженіе Рихарда Авенаріуса) научнаго реализма. Наука прилагала всѣ усилія, чтобы дать картину взаимоотношенія явленій и вещей, кропотливо измѣряя, взвѣшивая, оцѣнивая и сравнивая. Философія гордо нисходила съ олимпійскихъ высотъ обозрѣнія „мірового бытія“ и тоже давала „объясненіе“. Какое „объясненіе“, — объ этомъ можно судить по шеллинговскому объясненію явленія магнетизма, какъ внѣдренія „субъективнаго“ въ „объективное“, или, по объясненіямъ Гегеля, что звѣзды не небесныя тѣла, а просто „свѣтовая сыпь“, подобная „шолуди у человѣка“; что солнце — „субъективное зрѣніе, выброшенное наружу“; что „лѣнивое бытіе въ себѣ, засѣвшее въ селезенкѣ, становится желчью“; что „испражненія не что иное, какъ именно то, что организмъ, сознавъ свою погрѣшность, отметаетъ прочь всѣ дрязги свои съ внѣшними вещами“ (у Риля — der philosophische Kriticismus — собраны эти и подобныя имъ „объясненія“).

Но это лишь часть бѣды. Философія создавала по отношенію къ себѣ еще большую враждебность, когда „критически“ отрицала какъ-разъ то, что съ біологической точки зрѣнія неискоренимо заложено въ глубины сознанія всякаго здороваго человѣка. Существованіе, напримѣръ, независимаго отъ насъ „внѣшняго“ міра?

„Профанъ, — говоритъ по этому поводу Э. Махъ, — знаетъ, что такое слѣпота, глухота; онъ знаетъ изъ повседневнаго опыта, что видъ вещей зависитъ отъ его органовъ чувствъ. Но ему и въ голову не приходитъ превратить весь міръ въ созданіе своихъ чувствъ. Идеалистическая система и

еще болѣе чудовищный въ его глазахъ солипсизмъ были бы для него практически невыносимы". И „философская точка зрѣнія профана, если назвать этимъ именемъ его наивный реализмъ, претендуетъ на величайшую цѣнность. Помимо всякаго намѣреннаго содѣйствія человѣка, она сохранялась въ теченіе неизмѣримо долгаго времени, она есть продуктъ природы и ею же поддерживается" [1]).

„Критическая" философія не хочетъ считаться съ этой достовѣрнѣйшей изъ посылокъ человѣческаго мышленія, и если Гегель на указаніе, что его умозрительно-діалектическія построенія противорѣчатъ фактамъ, съ неизмѣнной твердостью отвѣчалъ: „тѣмъ хуже для фактовъ", то то же продѣлываетъ нынѣ и „критическая философія". Пусть на практикѣ, въ жизни,—говоритъ она,—внѣ насъ существуетъ независимый міръ, теоретически же мы должны придти къ другому заключенію, именно: „съ точки зрѣнія гносеологическаго монизма всѣ показанія сознанія представляютъ бытіе: ибо мышленіе бытія равносильно бытію мыслимаго" [2]). Всякое бытіе есть фактъ сознанія, „объектъ" неразрывно связанъ съ „субъектомъ", и внѣ „я" нѣтъ міра, объекта. Короче — „Sein ist Bewusstsein",— міръ есть всеобъемлющее сознаніе, внѣ котораго ничего не существуетъ. Къ такому выводу приходитъ имманентная философія (Шуппе, Шубертъ-Зольдернъ, Ремке и др.), и одинъ изъ ея представителей A. Leclair, постулируя положеніе: „бытіе = мыслимое бытіе", поясняетъ свой „критическій" постулатъ слѣдующимъ заявленіемъ:

„Самая важная задача монистической гносеологіи заключается въ томъ, чтобы отклонить отъ понятія бытія всякую попытку ошибочнаго и мнимо-научнаго употребленія и, руководствуясь непосредственно

---

[1]) Э. Махъ. „Анализъ ощущеній и отношеніе физическаго къ психическому". Изданіе Скирмунта, стр. 38 — 40.

[2]) П. Струве. „Вопросы философіи и психологіи". 1897, 1-я книжка, стр. 124 — 125.

данными фактами, представить въ истинномъ свѣтѣ сферу значимости этого понятія и единственно понятный его смыслъ, чѣмъ въ то же время будетъ достигнуто и выясненіе понятія дѣйствительности“ [1]).

Итакъ, мы „отклоняемъ“ отъ понятія бытія попытку ошибочнаго и мнимо-научнаго употребленія, если выяснимъ, что „внѣ сознанія нѣтъ бытія“. Говоря, что всѣ показанія сознанія представляютъ бытіе, мы, согласно Леклеру, выясняемъ вопросъ, но что значитъ тогда запутывать вопросъ, и, запутывая его, въ какое положеніе попадаемъ мы по отношенію къ сотнямъ милліоновъ „профановъ“, населяющихъ земной шаръ? Вѣдь сколько бы имъ ни доказывали защитники имманентной тезы въ философіи, что Sein ist Bewusstsein, каждый изъ профановъ непремѣнно опровергнетъ „критическую“ тезу простымъ вопросомъ: если всѣ показанія сознанія представляютъ бытіе, то фактомъ бытія, въ такомъ случаѣ, является и „безумное“ показаніе сознанія: „Наполеонъ I есть эллипсисъ съ эксцентрицитетомъ = 0“? Какъ бы ни старался объяснить это Леклеръ, сотни милліоновъ „простыхъ людей“, на опытѣ знающіе факты и явленія постоянно имъ угрожающаго и отъ нихъ независимаго міра, ни за что не повѣрятъ, что всѣ эти явленія происходятъ въ какомъ-то „всеобъемлющемъ сознаніи“ и внѣ его не происходятъ. Впрочемъ, тутъ-то и начинаются злоключенія критической философіи: гносеологи-имманенты самымъ точнымъ образомъ только-что „выяснили“ и въ „истинномъ свѣтѣ“ представили, что внѣ сознанія нѣтъ бытія. И едва смобилизована эта „достовѣрная посылка“ теоріи познанія, какъ критическій имманентъ начинаетъ отступленіе при первыхъ же вопросахъ „здраваго смысла“.

Какъ оказывается, по замаскировывающему это отступленіе Генриху Риккерту, выраженіе: „чувственный міръ имманентенъ, т.-е. „въ“ сознаніи, можетъ быть

[1]) Leclair. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie, стр. 39.

понимаемо только въ несобственномъ смыслѣ. Кто думаетъ, что гносеологическій идеализмъ сомнѣвается въ существованіи пространственно окружающаго насъ внѣшняго міра, тотъ еще ровно ничего не понялъ въ этомъ ученіи“ [1]).

Не знаемъ, какъ у читателя, но глубокомысленное риккертовское объясненіе невольно вызываетъ въ нашей памяти слова Мефистофеля изъ „Фауста“ Гёте:

„Коль скоро недочетъ въ понятіяхъ случится,
Ихъ можно словомъ замѣнить.
Словами диспуты ведутся,
Изъ словъ системы создаются,
Словамъ должны мы довѣрять“...

Въ данномъ случаѣ только мы должны нѣсколько варьировать это язвительное замѣчаніе и, поступая согласно указаніямъ Риккерта, „не должны довѣрять самымъ яснымъ словамъ“. Поэтому, если мы имѣемъ слово, изображаемое буквами „въ“, то это не должно быть понимаемо въ собственномъ смыслѣ. Подъ „въ“ понимайте „отъ“, „внѣ“ или еще что-нибудь, но, во всякомъ случаѣ, не тѣ представленія, которыя вызываются у насъ вышеуказаннымъ сочетаніемъ буквенныхъ значковъ.

Имѣетъ ли право имманентная философія требовать отъ насъ примиренія съ этимъ извращеніемъ употребленія словъ? „Главное значеніе языка въ томъ и заключается, чтобы служить средствомъ для передачи мыслей“. „Языкъ, какъ и алгебра, способствуетъ облегченію работѣ мышленія“. „Слово охватываетъ собою все то, что важно въ какомъ-нибудь одномъ отношеніи. За нимъ, какъ по нити, входятъ необходимыя наглядныя представленія“ [2]).

Въ противоположность этому, Риккертъ, а вмѣстѣ съ нимъ и сторонники имманентной философіи призы-

---

[1]) Г. Риккертъ. „Введеніе въ трансцендентальную философію“. Переводъ Шпетта, стр. 41.

[2]) Mach. Wärmelehre, глава „Die Sprache“.

ваютъ насъ къ регистраціи сознаніемъ не тѣхъ представленій, которыя вызываются у насъ опредѣленными словами, а какихъ-то другихъ, и если для этой путаницы они подыскиваютъ оправданіе, что „языкъ возникалъ не для философскихъ абстракцій, а подъ вліяніемъ чувственныхъ интуицій“ (Риккертъ), и что поэтому на языкѣ смертныхъ нельзя пояснить тѣ вѣчныя истины, которыя найдены ими на недоступныхъ простымъ смертнымъ вершинахъ философскаго Олимпа, то по отношенію къ имманентной философіи это оправданіе абсолютно непримѣнимо. Путаница словъ, которую требуетъ эта философія, проистекаетъ отъ путанности ея фактическаго содержанія.

Въ этомъ легко убѣдиться, прочитавъ работу того же Шубертъ-Зольдерна „Ueber Transcendenz des Objects und Subjects“, особенно тѣ страницы, гдѣ имманентный философъ разъясняетъ будто бы нелѣпое представленіе о существованіи какихъ-то внѣшнихъ предметовъ послѣ прекращенія функціонирующаго „я“. „Я“ уничтожено,—значитъ, уничтоженъ и міръ, какъ показаніе этого „я“, и это логично въ предѣлахъ имманентнаго постулата: всѣ показанія бытія суть показанія сознанія. Сколько бы при этомъ ни разъяснялось, что это нужно понимать „не такъ“, а „такъ“,— имманентъ сброситъ солипсическую шкуру, лишь твердо ставъ на почву признанія: бытіе не сознаніе, оно не „входитъ“ въ сознаніе, а лишь классифицируется, описывается, подмѣчается послѣднимъ... Но для имманентной тезы это было бы простымъ самоубійствомъ. И вотъ, возвращаясь къ „отрицателямъ“ философіи, мы можемъ сказать, что они, дѣйствительно, могутъ предъявить этой „гордой царицѣ“ длиннѣйшій перечень документально обоснованныхъ обвиненій. Философіи можно привести въ обвиненіе отрицаніе естественныхъ и достовѣрнѣйшихъ посылокъ общечеловѣческаго мышленія; ея столкновеніе съ научными завоеваніями, ея безплодныя попытки устремленія въ потустороннее и столь же безплодную игру съ различными фикціями, познаватель-

ными фетишами, и, наконецъ, особое самомнѣніе, приводившее многихъ философовъ къ увѣренности, что изъ „потопа словъ, вылитаго на пустыню идей“ (Гельвецій), могутъ создаться системы, имѣющія большее значеніе, чѣмъ научныя положенія. На этой почвѣ выросъ лозунгъ: „долой всякую философію!“, выросла увѣренность, что „философія потеряла всякое значеніе“. Отсюда кличъ: достовѣрное и для практики необходимое даетъ только наука, въ то время какъ такъ-называемая философія лишь водитъ по вѣчному кругу мучительныхъ, безысходныхъ, неразрѣшаемыхъ противорѣчій. Это враждебное отрицаніе философіи тѣмъ болѣе пріобрѣтало значеніе и смыслъ, когда для позитивнаго ума становилось яснымъ, что и новѣйшая философія, говоря словами Льюиса, полнымъ ходомъ идетъ по „протоптаннымъ дорожкамъ“ солипсизма, схоластики и оторванной отъ эмпирической дѣйствительности безконечной спекуляціи

Два характерныхъ въ этой области примѣра.

Передъ нами извѣстный Максъ Ферворнъ, профессоръ физіологіи іенскаго университета. Пока профессоръ поучаетъ „профановъ“ по физіологіи, послѣдніе ему могутъ быть только благодарны, но въ какое изумленіе повергаетъ Ферворнъ своихъ слушателей, какія противорѣчія возбуждаетъ въ ихъ мозгу ученый физіологъ, когда начинаетъ „философствовать“!

Послушаемъ его.

„Единственно реальное, что мы можемъ найти въ мірѣ, есть психея. Представленіе тѣлеснаго міра есть лишь продуктъ психеи, и мы можемъ, измѣняя старое положеніе сенсуалистовъ, сказать: nihil est in universo, quod non antea fuerit in intéllectu“ [1]). И Ферворна одобряютъ два русскихъ ученыхъ — профессора Мензбиръ и Иванцовъ!

Другой примѣръ съ уже выше цитированнымъ

---

[1]) М. Ферворнъ. „Общая физіологія“. Библіотека самообразованія, т. I, стр. 77.

Г. Риккертомъ, „капитальное", „основательное", „замѣчательное" изслѣдованіе котораго „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" [1]) до послѣднихъ предѣловъ рекламируется многочисленною ратью различныхъ идеалистовъ и солипсистовъ. Авторъ этого „капитальнаго" труда „неопровержимо" доказываетъ „невозможность установленія историческихъ законовъ и предсказаній". Задачи, какъ видимъ, ставятся весьма важныя, и если бы Риккерту дѣйствительно удалось доказать то, что какъ будто бы и вытекаетъ изъ его анализа, — соціологія, какъ-наука (ибо задачей и конечной цѣлью научнаго мышленія именно и есть предсказаніе опыта), стала бы невозможной. Но „чортъ не такъ уже страшенъ, какъ его малюютъ"! Это особенно становится очевиднымъ, если мы посмотримъ на тѣ достовѣрнѣйшія посылки, съ высотъ которыхъ ведетъ Риккертъ свою гносеологическую аттаку соціологическихъ предсказаній. „Для гносеологіи,— говоритъ онъ,— чрезвычайно важно установить точное опредѣленіе понятій субъекта и объекта, гносеологическаго понятія сознанія и понятій имманентнаго и трансцендентнаго міра". Разсужденіе весьма правильное; разъ традиціонная философія въ своихъ теоретико-познавательныхъ экскурсіяхъ оперируетъ съ „сознаніемъ" какъ съ величиной характера „непосредственно-даннаго", то пусть она прежде всего выяснитъ это данное. Какъ же это она дѣлаетъ? Мы не будемъ критиковать здѣсь посылки имманентной и трансцендентальной теоріи познанія и, позволяя себѣ привести нѣкоторыя разсужденія Риккерта, имѣемъ въ виду лишь иллюстраціи, къ какимъ схоластическимъ пріемамъ прибѣгаетъ даже „новѣйшая" философія при опредѣленіи самыхъ, казалось бы, важныхъ для нея принциповъ и основныхъ исходныхъ посылокъ. Сознаніе, какъ понятіе субъекта,— говоритъ Риккертъ,—„лучше

---

[1]) Есть русскій переводъ. „Границы естественно-научнаго образованія понятій". Спб. 1904 г., изданіе Е. Д. Кусковой.

всего" понимается въ его противоположности объекту. Значитъ, просто говоря, къ понятію сознанія должно быть отнесено все то, что незаключимо и неотносимо къ объекту. Какъ ни глубока эта истина „послѣдней инстанціи", все-же рождается законнѣйшій вопросъ: а что же такое объектъ, въ противоположность которому понимается и дефинируется сознаніе?

Въ отвѣтъ слышимъ:

„Все индивидуальное, все, слѣдовательно, что дѣлаетъ сознаніе моимъ сознаніемъ, должно быть отнесено къ объекту, какъ содержаніе сознанія[1]).

Однимъ словомъ, отъ Понтія къ Пилату,— отъ сознанія, опредѣляемаго чрезъ объектъ, къ объекту, опредѣляемому чрезъ сознаніе. Когда мы видимъ эти схоластическіе выѣзды на метафизическомъ Россинантѣ, когда мы знаемъ ихъ цѣну, можетъ ли намъ показаться основательной та критика науки, которая ведется съ этихъ позицій? Не разуменъ ли поэтому, повторяемъ, кличъ „долой философію", такъ какъ ясно, что послѣдняя вмѣсто облегченія постройки научнаго зданія лишь тормазитъ его? А вмѣстѣ съ этимъ не приходимъ ли мы къ заключенію ненужности вообще философіи, какъ чего-то въ существѣ своемъ неизбѣжно схоластическаго и метафизическаго? Если бы мы вмѣстѣ съ отрицателями философіи отвѣтили утвердительно, то это значило бы: „das Kind mit den Bade ausschüten". Вотъ почему.

II.

Какъ бы мы ни относились къ тѣмъ или инымъ философскимъ системамъ, мы все-таки никогда не согласились бы съ Льюисомъ, видящимъ въ исторіи философіи лишь исторію ошибокъ, заблужденій, вообще исторію развертыванія чего-то безполезнаго и положительно-безрезультатнаго.

---

[1]) Риккертъ. „Введеніе въ трансцендентальную философію", стр. 35.

У медали, выбитой исторіей въ честь философіи, двѣ стороны: на одной—перечень ея ошибокъ, на другой—формуляръ ея заслугъ. Эти заслуги велики. Дѣйствительно, припомнимъ хотя бы нѣкоторые только факты. Припомнимъ, напримѣръ, ученіе іонійскаго мудреца Демокрита, жившаго въ V в. до Р. Х. и впервые съ величайшей послѣдовательностью примѣнившаго къ разсмотрѣнію явленій Космоса атомистическую теорію. Міръ состоитъ изъ безконечнаго количества двигающихся, вращающихся, сталкивающихся атомовъ и пустого пространства. Тѣла это — сочетанія большихъ и меньшихъ атомовъ. „Ничто не происходитъ случайно, все происходитъ по нѣкоторой причинѣ и необходимости". „На это величавое представленіе,— замѣчаетъ Ф. А. Ланге,— въ древности часто смотрѣли какъ на нѣчто чудовищное, и все-таки оно ближе къ нашимъ настоящимъ воззрѣніямъ, чѣмъ взглядъ Аристотеля" [1]). Этого мало сказать, нужно отмѣтить, что несмотря на научно несостоятельныя теперь положенія („пустое пространство", представленія о душѣ, какъ совокупности „мелкихъ, гладкихъ и круглыхъ атомовъ, подобныхъ атомамъ огня" и т. д.), теорія Демокрита въ своемъ историческомъ совершенствованіи имѣла громадное значеніе и вліяніе на матеріалистическія гипотезы и построенія, съ которыми въ тѣсной связи стоитъ расцвѣтъ механической теоріи естествознанія. Слѣдовательно, величайшую ошибку дѣлаютъ тѣ, кто, огульно отрицая философію, не считаются съ нею на фонѣ историческихъ перспективъ. Возьмемъ дальше того же Канта. Мало назвать кёнигсбергскаго философа verwachsenste Begriffskrüppel, какъ это дѣлаетъ Ницше. Такъ же мало исчерпать значеніе Канта указаніемъ на созданіе имъ „чудовищной" идеи „вещи въ себѣ". Вещь въ себѣ, дѣйствительно, чудовищна, но развѣ у Канта нѣтъ громад-

[1]) Ф. А. Ланге. „Исторія матеріализма". Спб. 1899 г., 2-е изданіе, переводъ Н. Н. Страхова, стр. 16.

ныхъ историческихъ заслугъ? Пусть велики заслуги Локка, Бэркли и Юма въ дѣлѣ постановки проблемы познанія, Кантъ все-же былъ первымъ, кто широко поставилъ вопросъ о необходимости анализировать самую способность познанія, подвергнуть ее критикѣ, а вмѣстѣ съ этимъ отвѣтить и на вопросъ о границахъ познанія. Это было мощнымъ толчкомъ для дальнѣйшаго развитія испытующей человѣческой мысли, и А. Риль вполнѣ правъ, когда говоритъ, что Кантъ произвелъ въ философіи революцію, подобную той, которую произвели Коперникъ въ астрономіи, а Галилей въ физикѣ. „Онъ первый указалъ то, что поистинѣ есть и содержитъ философія, въ чемъ заключается ея призваніе въ вѣкъ позитивнаго знанія. Не замѣнить науку должна она, но дополнить, причемъ она изслѣдуетъ основоположенія нашего познанія и объясняетъ значеніе его объектовъ“ (изъ рѣчи Риля по поводу столѣтія со дня смерти Канта) [1]).

Возьмемъ, наконецъ, Гегеля,—того самаго „нѣкоего Гегеля“, какъ презрительно отзывался о немъ Дюрингъ. Еще Гераклитъ училъ, что ничто не существуетъ, не стоитъ и не пребываетъ, но что все находится въ процессѣ вѣчнаго становленія, вѣчной смѣны, вѣчнаго теченія. Гегелю впервые удалось развернуть во всю ширь эту глубокую формулу и представить въ процессѣ вѣчнаго развитія весь міръ природы, исторіи и духовной жизни. Во всѣ области знанія проникла революціонная идея развитія — идея „потока вещей“, и этотъ безсмертный шагъ Гегель сдѣлалъ задолго до того, какъ Дарвинъ опубликовалъ свои работы, а Р. Мейеръ, Клаузіусъ, Джауль и другіе начали свои изслѣдованія по эквивалентности различныхъ видовъ движенія.

Таковы факты, и эти факты показываютъ, что съ историческими системами и ученіями мы обязаны счи-

---

[1]) См. Иммануилъ Кантъ. Рѣчи Риля и Виндельбанда. М. 1905 г. стр. 32.

таться при историческихъ, повторяемъ, перспективахъ. Не можетъ быть поэтому ничего болѣе нелѣпаго, какъ отрицаніе значенія философіи путемъ сведенія ея къ исторіи нелѣпостей и заблужденій. При такого рода посылкахъ нужно третировать „en canaille“ и Исаака Ньютона.

Къ невозможности огульнаго отрицанія философіи приводитъ насъ и другой путь, — путь разсмотрѣнія того, что дали человѣческому знанію не философскія системы порознь, а вся философія вообще, въ ея историческомъ развитіи, какъ прогрессивно развивающееся мышленіе о мірѣ, мышленіе о совокупности сущаго и дѣйствительнаго.

Въ этомъ отношеніи философія совершила безконечно громадную работу. Будучи „самой ранней изъ наукъ“, она облегчила ихъ появленіе тѣмъ самымъ, что путемъ образованія общихъ понятій „стала,— какъ говоритъ Авенаріусъ,—во главѣ развитія мышленія, обращеннаго (направленнаго) на пониманіе цѣлаго“ [1]). Она разставила и намѣтила вѣхи для оріентировки человѣческаго познанія въ сложномъ и многообразномъ мірѣ явленій, и какъ только ей удалось охватить сущее системой болѣе или менѣе расчлененныхъ и широкихъ понятій, какъ только совокупность фактовъ была такъ или иначе уложена въ рамки познавательнаго процесса,— вмѣстѣ съ этимъ начался и другой процессъ, именно процессъ дифференціаціи мышленія, направленнаго къ цѣлому, процессъ „устремленія“ мышленія на частное и спеціальное. Это явилось исходнымъ пунктомъ для созданія спеціальныхъ дисциплинъ, въ дальнѣйшемъ ходѣ событій пріобрѣтавшихъ тотъ характеръ, который мы нынѣ называемъ „научнымъ“. Но насъ здѣсь могутъ перебить. Пусть, скажутъ намъ, велики историческія заслуги философіи, мы съ ними соглашаемся, но какъ нельзя еще защищать кнутъ только на томъ осно-

---

[1]) R. Avenarius. Philosophie als Denken der Welt. ect. Berlin. 1903. Zweite Auflage, s. 30.

ваніи, что онъ „историческій“, такъ нельзя защищать и философію на основаніи ея только историческихъ заслугъ. Въ доказательство можно привести слѣдующія соображенія. Послѣ того, какъ философіи удалось создать первые пріемы для оріентированія въ совокупности сущаго, началось и развитіе отдѣльныхъ спеціальныхъ дисциплинъ. Шагъ за шагомъ, медленно, но неуклонно, рядомъ съ ростомъ общественнаго человѣка, его значенія и степени покоренія силъ природы, развивалась наука. По мѣрѣ того какъ развивалась она, какъ росли ея отдѣлы и подъотдѣлы,— по мѣрѣ всего этого отъ философіи, какъ познанія цѣлаго, отымались цѣлыя области и подвергались спеціальной трактовкѣ имъ присущіе и къ нимъ прилегающіе факты. Что же осталось въ концѣ-концовъ въ этомъ процессѣ обособленія наукъ отъ философіи, что осталось отъ „гордой царицы“, когда познаваніе о мірѣ стало задачей цѣлой совокупности научныхъ дисциплинъ? Какъ-будто бы ничего; но на самомъ дѣлѣ это не такъ; если наука отняла у философіи право давать отвѣты на спеціальные вопросы, если послѣдніе стали достояніемъ отдѣльныхъ наукъ, то это не значитъ еще, что у философіи отнята ея д у ш а, ея стремленіе къ послѣдней ясности, с т р е м л е н і е „къ пониманію міра какъ цѣлаго, въ противоположность всякому спеціальному пониманію“ („Problem des Begreifens der Gesamtheit, im Gegensatz zu allem speziellen Begreifen“. Avenarius). Въ этомъ смыслѣ философія,— говоритъ В. Вундтъ,— есть такая общая наука, которая имѣетъ цѣлью объединеніе знаній, добытыхъ частными науками, въ одну свободную отъ противорѣчій систему и сведеніе всѣхъ использованныхъ наукой общихъ методовъ и предпосылокъ познанія къ ихъ принципамъ“ [1]).

Еще болѣе обще, подчеркивая біологическую сторону познавательнаго стремленія философіи, о томъ

---

[1]) В. Вундтъ. „Введеніе въ философію“. М. 1902, переводъ Г. А. Котляра, стр. 18.

же хорошо говоритъ А. Богдановъ: „Философія выражаетъ собою монистическую потребность жизни — стремленіе связать, согласовать, гармонически объединить пестрое, разнообразное, противорѣчиво-дробящееся содержаніе опыта“ [1]).

Это стремленіе коренится въ біологическихъ глубинахъ и источникахъ нашего познанія. Міръ — великъ, сложенъ, многообразенъ; мы — ничтожная часть. Въ желаніи приспособиться къ міру мы пользуемся орудіемъ познанія. Познаніе стремится освѣтить намъ возможно большее, возможно широкое поле фактовъ, и чтобы достигнуть этого, оно связываетъ, согласуетъ, объединяетъ разрозненныя научныя знанія въ различныхъ областяхъ человѣческаго „поля зрѣнія“.

Но какими же средствами для этого должна пользоваться философія? Въ этомъ-то и заключается коренной и больной вопросъ въ современной философіи. Онъ совсѣмъ, значитъ, не въ томъ, что философія не нужна, не въ томъ, что она потеряла значеніе или что она не можетъ претендовать на задачу гармонизаціи нашего знанія въ одну цѣльную, ясную систему, дающую картину міра [2]). Проблема въ томъ, какъ построить такую философію, какъ справиться съ этой тяжелой, но въ случаѣ успѣха богатой своими положительными результатами познавательной задачей? That is the question! Проблема эта стоитъ предъ каждой „имѣющей возникнуть въ смыслѣ науки философіей“ и, какъ сфинксъ, неизмѣнно говоритъ всякому за нее принимающемуся: разгадай меня или „злой духъ“ закружитъ тебя въ безконечныхъ лабиринтахъ схоластики, пьяной спекуляціи, солипсическихъ тупиковъ,

---

[1]) А. Богдановъ. Изъ психологіи общества, статья „Философскій кошмаръ“, стр. 267. Спб. 1906 г. 2-е изданіе.

[2]) Могутъ сказать, что задача гармонизовать, объединить знаніе въ одну цѣльную систему уже потому недостижима и утопична, что „теперь при огромной спеціализаціи наукъ ни одинъ человѣкъ въ мірѣ не можетъ обладать всѣми научными знаніями въ такой мѣрѣ, чтобы быть въ состояніи подводить имъ итоги“. На это отвѣчаетъ проф. Чел-

по тѣмъ самымъ „проторенным дорожкамъ“, по которымъ уже прошли десятки философовъ!

Скажемъ сначала о самомъ пути для разгадки „тайны“. Мы выше привели мнѣніе Алоиза Риля, что Кантъ былъ первымъ, кто ясно отдалъ себѣ отчетъ, въ чемъ заключается призваніе философіи въ вѣкъ позитивнаго знанія. „Не замѣнить науку должна она, но дополнить, причемъ она изслѣдуетъ основоположеніе нашего познанія и объясняетъ значеніе его объектовъ“. Опредѣленіе это большой точностью не отличается, но какъ бы тамъ ни было, въ существѣ своемъ, оно, несомнѣнно, характеризуетъ основныя задачи Канта. Кантъ, дѣйствительно, отрицалъ философію, какъ нѣчто стоящее надъ науками и ихъ замѣняющее. Для него философія сводилась къ „критикѣ чистаго разума“, къ теоріи познанія, и если подъ конецъ онъ все-таки уступилъ въ своемъ непреклонномъ рѣшеніи и создалъ метафизическую, сверхъ науки стоящую систему, то,—иронизируетъ Гейне,—лишь изъ жалости къ своему слугѣ Лампе, „практическій разумъ“ котораго никакъ не могъ примириться съ изгнаніемъ изъ обихода такихъ понятій, какъ Богъ, безсмертіе души и т. д. Но путь для трансформаціи старой философіи оказался намѣченнымъ, дальнѣйшая философія воспользовалась этимъ указаніемъ, и теперь уже центромъ всякой философіи является не метафизическая система, а теорія познанія. Въ этомъ смыслѣ философія — какъ

пановъ: „Когда мы говоримъ, что для построенія системы міра необходимо подвести итоги всему человѣческому знанію, то изъ этого не слѣдуетъ, что философъ долженъ быть знакомъ со всѣми науками во всей ихъ полнотѣ и со всѣми деталями, которыя доступны лишь для спеціалистовъ той или другой области знанія. Для построенія системы міра вполнѣ достаточно знакомства съ основными принципами отдѣльныхъ наукъ, а такого рода познанія доступны для человѣческаго ума, хотя, разумѣется, не всякаго“. Г. И. Челпановъ указываетъ при этомъ, что механическое соединеніе знаній въ цѣлое составляетъ энциклопедію, но энциклопедія не есть философская система. „Объединеніе знаній, которое необходимо для построенія философской системы, имѣетъ совершенно своеобразный характеръ“ (См. Г. Челпановъ. „Введеніе въ философію . Кіевъ, 1907 г., 2-е изданіе, стр. 5).

теорія познанія — „есть такое научное разысканіе, которое прямо направлено на существо познанія и опредѣляетъ значеніе того, что мы называемъ опытомъ и наукой. Оно знакомитъ не съ той или другой наукой, а учитъ познавать науку вообще и въ отличіе отъ всѣхъ особыхъ дисциплинъ знанія выступаетъ представителемъ научнаго духа въ обширномъ смыслѣ, въ цѣлости. Что самопознаніе для индивидуальнаго опыта, то философія для всеобщаго опыта, излагаемаго въ наукѣ; она—самопознаніе науки, познаніе, приводимое къ разумѣнію самого себя“ (Риль). Ея задачи, слѣдовательно, въ томъ, чтобы изслѣдовать возможности, пути и направленія усовершенствованія человѣческаго знанія, облегчать теоретическія построенія позитивныхъ наукъ и тѣмъ самымъ служить прогрессу человѣческаго знанія въ цѣломъ. Для этого очищать (элиминировать) понятія, указывать на негодность однихъ, метафизичность другихъ, стремясь къ тому, чтобы результаты нашего опыта обобщались, обрабатывались и систематизировались не фикціями, лишенными всякаго смысла, а реальными, расчлененными и ясными опредѣленіями. Философія, кратко говоря, это—самопознаніе, самоконтроль изслѣдующаго ума въ предѣлахъ опредѣленія своихъ способностей, задачъ, методовъ и границъ, и если теорія познанія, — говоритъ Гансъ Корнеліусъ,— вообще сможетъ показать намъ механизмъ, помощью котораго изъ элементовъ всякаго опыта строятся всѣ, даже наиболѣе сложные элементы нашего познанія, то такимъ образомъ она не только выяснитъ происхожденіе и значеніе всѣхъ понятій и тѣмъ самымъ устранитъ проблемы, связанныя съ донаучными и научными понятіями, но она разрѣшитъ еще и вопросъ о томъ, какими путями совершается всякій дальнѣйшій прогрессъ нашего познанія и каковы границы, поставленныя этому прогрессу природой нашего познаванія [1]).

[1]) Г. Корнеліусъ. „Введеніе въ философію“. М. 1905 г., переводъ Г. А. Котляра, глава о „задачахъ теоретико-познавательной философіи“, стр. 150.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ слѣдующимъ результатамъ.

Взглядъ на философію какъ на нѣчто далекое отъ жизни является упорнымъ и вреднымъ предразсудкомъ, такъ какъ поскольку философія выступаетъ въ роли „собирателя", объединителя познанія, она имѣетъ громадное значеніе какъ опредѣленное жизненное приспособленіе. Отрицая ее, мы, оставаясь логичными, должны отрицать цѣнность и практическое значеніе и за совокупностью объединеннаго знанія. Но тогда нужно идти дальше и отрицать самую необходимость познанія вообще, ибо сущность познанія въ томъ и заключается, чтобы, пользуясь объединенностью и знаніемъ, приспособлять мысли человѣка къ возможно широкой и, такъ сказать, возможно дальше развернутой области фактовъ. Если же мы согласимся съ такимъ взглядомъ и признаемъ необходимость философіи, то у насъ встаетъ вопросъ объ ея характерѣ, а это насъ приводитъ къ борьбѣ за ту или иную теорію познанія, какъ къ фактору, опредѣляющему тонъ, направленіе и общую физіономію философскихъ построеній. Въ самомъ дѣлѣ, знакомясь съ типами философскихъ построеній, очень легко убѣдиться въ томъ, какъ закономѣрно связывается постройка той или иной системы съ тѣмъ или инымъ рѣшеніемъ теоретико-познавательныхъ проблемъ. Эмпиризмъ или апріоризмъ? Трансцендентальный идеализмъ или имманентная теза, эмпиріокритицизмъ или наивныя матеріалистическія посылки? Въ функціональной зависимости отъ того, какія гносеологическія положенія будутъ приняты за „достовѣрныя", измѣняется и направленіе построяемой системы, принимающей видъ то спиритуализма, то матеріализма, то критическаго научнаго реализма. Системы строятся, якобы, изъ объективныхъ данныхъ, но со сколькими удивительными фокусами, самообольщеніями и шарлатанствами знакомимся мы при наблюденіи этой области человѣческаго творчества! Къ примѣру — спиритуалистическія „истины". Когда Шел-

лингъ сводилъ „идеальное“ и „реальное“ къ единому „Абсолюту“; когда Гегель ставилъ на голову весь міръ и разсматривалъ его какъ развитіе „Идеи“; когда Фихте втискивалъ бытіе въ рамки „Я“ и создавалъ систему, которая представляла собою, по выраженію Гейне, „одно изъ самыхъ колоссальныхъ заблужденій, какое когда-либо породилъ умъ человѣческій“ [1]),—въ системахъ этихъ и въ методѣ ихъ построенія мы все-же не находимъ того, что такъ характерно отличаетъ современныя спиритуалистическія неистовства. Въ нихъ нѣтъ лицемѣрія. Современные же метафизики въ страстной погонѣ создать онтологическую систему, приходятъ къ этой задачѣ якобы вслѣдствіе требованій научной гносеологіи. Научная теорія познанія,—увѣряютъ они,—санкціонируетъ и обосновываетъ ихъ системы, но и это ни для кого не остается тайной, что для своего обихода философы мастерятъ такую именно и такого характера научную „гносеологію“, которая бы своимъ авторитетомъ прикрыла всѣ ихъ мелкія уловки, натяжки и прегрѣшенія противъ фактовъ. Они заранѣе составляютъ систему, и если потомъ, для экспертизы цѣнности и правоспособности этой системы, приглашается теорія познанія, то послѣдняя идетъ не съ поднятой головой безпристрастно оцѣнивающаго, независимаго судьи, а какъ служанка, которая обязана отвѣчать такъ, какъ это требуется отъ нея господиномъ философомъ.

Передъ нами работа А. Фулье „L'avenir de la métaphysique“.

Метафизика должна быть основана на опытѣ (fondée sur l'expérience),—такова теза философа. И, несмотря на то, что мы ничего еще не знаемъ объ опытѣ и о томъ, нужно ли вообще на данныхъ его построить ту метафизическую теорію, къ которой тяготѣетъ Фулье,—мы въ самомъ началѣ работы уже знаемъ, что „фило-

[1]) Г. Гейне. „Къ исторіи религіи и философіи въ Германіи“, изд. А. Ф. Маркса, стр. 100.

софская проблема“ въ томъ и заключается, чтобы „faire rentrer le plus possible la métaphysique même dans la philosophie positive, dans la cosmologie et la psychologie scientifiques, par le moyen terme des idées — forces“ [1]).

Это — обычный методъ современныхъ философовъ. Заранѣе декретируя разультаты, они потомъ принимаются ихъ „гносеологически“ обосновывать и провѣрять, и если все оказывается „истиннымъ“ и строгоправильнымъ, то потому, что предпосылками (теоретико-познавательной) критики намѣренно взяты такія положенія, исходя изъ которыхъ можно придти только къ желательному для того или иного философа заключенію. Этимъ и объясняется, что каждый философъ имѣетъ свою теорію познанія, и нынѣ,—horrible dictu! — теорій познанія почти столько же, сколько и философскихъ системъ. Теорія познанія въ услуженіи у различнаго рода метафизики! Нужно перевернуть положеніе и, призвавъ къ порядку многочисленныя системы, поставить ихъ подъ контроль теоріи познанія. Независимая научная теорія познанія!— вотъ наболѣвшій вопросъ и лозунгъ времени, и онъ тѣмъ болѣе является важнымъ, что съ нимъ находится въ тѣсной связи построеніе истинно-философской научной системы, монистически гармонизирующей содержаніе частныхъ и спеціальныхъ опытовъ.

III.

Нуждается ли въ такой теоріи познанія, а вмѣстѣ съ ней и въ системѣ философскихъ обобщеній то міровоззрѣніе, которое въ честь основоположника своего получило названіе марксизма?

Разберемся въ вопросѣ.

---

[1]) Alfred Fouillée. L'avenir de la metaphysique fondée sur l'expérience. Paris. 1889, p. XIV.

Мы думаемъ, что ни одно изъ современныхъ умственныхъ теченій въ такой степени не нуждается въ прочной научной философіи, какъ марксизмъ. Это вытекаетъ изъ соціальной природы, такъ сказать, соціальнаго положенія ученія. Марксизмъ въ существѣ своемъ есть и долженъ быть классовой идеологіей рабочаго класса, носить въ себѣ то, что Лассаль называлъ „идеей рабочаго сословія". Быть истиной, которая помогла бы „низшему" изъ классовъ современнаго общества разобраться въ этомъ обществѣ, получить ясную, точную и цѣльную картину общественной жизни, а вмѣстѣ съ этимъ, формулировавъ классовые запросы и идеалы четвертаго сословія, встать на ноги и дать отвѣтъ по вопросу о средствахъ ихъ реализаціи. Чтобы выполнить свое назначеніе — быть вѣрнымъ оружіемъ въ борьбѣ, марксизмъ долженъ быть крѣпкимъ и выдержаннымъ, строго-научнымъ, съ громадной сопротивляемостью и въ латахъ полной неуязвимости для многочисленныхъ яростныхъ походовъ, которые ведутся противъ него изъ всѣхъ угловъ буржуазнаго строя. Для этого, помимо всѣхъ прочихъ условій, онъ долженъ быть прежде всего основательно философски „подкованнымъ". И болѣе чѣмъ правъ Г. В. Плехановъ, настаивая, что „идеологъ рабочаго класса не имѣетъ права быть равнодушнымъ къ философіи" [1]).

Марксизмъ обязанъ помочь „четвертому сословію" отгородиться, выйти изъ подчиненія засоряющихъ классовое зрѣніе рабочаго традиціонныхъ „цѣнностей" буржуазнаго общества съ его феодальными переживаніями. Старымъ цѣнностямъ долженъ быть противопоставленъ міръ новыхъ цѣнностей! Пусть, какъ у Ницше въ „Заратустрѣ", старое общество, „великій драконъ", точно „чешуйчатый звѣрь" блеститъ „золотыми" искрами и, пресѣкая дорогу, увѣряетъ, что „всѣ

---

[1]) Н. Бельтовъ. „Критика нашихъ критиковъ". Спб. 1906 г. Предисловіе, стр. V.

цѣнности уже созданы" и что не можетъ существовать иныхъ. Классъ производителей со своими идеологами долженъ почувствовать въ себѣ силу льва и не только поставить навстрѣчу старымъ цѣнностямъ рѣшительное „нѣтъ", не только „завоевать себѣ право создавать новыя цѣнности", но въ дѣйствительности и создать ихъ. Ему есть что сказать при постройкѣ новаго общественнаго зданія и новаго міра и жизнепониманія [1]). При этой работѣ нужна стройная философія.

Марксизмъ въ ней нуждается. Дѣйствительно, присматриваясь къ его современному состоянію, мы видимъ, что у него нѣтъ той стройности и опредѣленности, которая такъ выдѣляла его во времена дѣтства. Анализъ новыхъ фактовъ, болѣе глубокое проникновеніе въ связь и теченіе общественныхъ явленій заставляетъ сторонниковъ марксизма вносить въ это ученіе цѣлый рядъ иной разъ весьма существенныхъ „поправокъ". „Поправка" во взглядѣ на ходъ развитія аграрныхъ отношеній; „поправка" оцѣнки сельскохозяйственныхъ кооперацій; „поправка" въ отношеніи къ парламентаризму; „поправка" разсчета на скорый ходъ капиталистическаго развитія и т. д. Однимъ словомъ,—„ревизія", да будетъ позволено такъ выразиться, въ полномъ ходу.

Это съ одной стороны. Съ другой стороны марксизму, поскольку онъ стремится быть цѣльнымъ міровоззрѣніемъ, приходится отвѣчать на факты и на запросы, еще недавно не имѣвшіе мѣста.

Приведемъ хотя бы одинъ примѣръ для иллюстраціи этого положенія.

---

[1]) Мы говоримъ о широкомъ строѣ „новыхъ цѣнностей", включая сюда принципы новаго, имѣющаго возникнуть, искусства, морали, эстетики и т. д. О „будущей" эстетикѣ хорошо говоритъ С. Люблинскій: „Жаждущая и воспріимчивая масса родитъ когда-нибудь изъ нѣдръ своихъ новыя эстетическія цѣнности и своихъ собственныхъ художниковъ" (Л. Люблинскій. Итоги современнаго искусства, 1-я часть, изд. Саблина, стр. 250).

По мѣрѣ того, какъ развивался рабочій классъ и становился на ноги, по мѣрѣ этого все интенсивнѣе росли въ немъ культурныя потребности. Росли, напримѣръ, эстетическія потребности, и если Вандервельду, вмѣстѣ съ поэтомъ Эмилемъ Верхарномъ, пришлось организовать въ брюссельскомъ „Maison du Peuple“ художественную секцію, гдѣ читались лекціи объ Ибсенѣ и Гюго, исполняли Вагнера, пѣли народныя пѣсни, и если для всѣхъ этихъ проявленій искусства находились слушатели, поразительно чуткіе [1]), то развѣ это не было знаменіемъ новыхъ запросовъ? Но разъ это стало запросомъ, съ которымъ нужно считаться, марксизму пришлось теоретизировать и въ этой области, подумывать о созданіи своей эстетической теоріи, въ противоположность буржуазной эстетикѣ, такъ какъ послѣдняя, по выраженію Г. Роландъ-Гольстъ, „не можетъ не слѣдовать по нисходящей линіи духовнаго движенія буржуазіи нашего времени [2])“.

Теперь, такимъ образомъ, эстетическая теорія должна войти составною частью марксистскаго міровоззрѣнія. То же происходитъ и съ другими теоріями. А это значитъ, что рядомъ съ пополненіемъ марксизма идетъ процессъ внесенія „поправокъ“ къ нему. Враги его, близоруко наблюдающіе эти явленія, съ радостью и восторгомъ кричатъ о „кризисѣ“ марксизма, о смерти его. Мы согласимся съ ними: это кризисъ, говоримъ, но не радуйтесь, это кризисъ роста. Марксизмъ все болѣе и болѣе выходитъ изъ „дѣтскихъ пеленокъ“; обогащаясь новыми данными, свѣдѣніями о новыхъ фактахъ, соотвѣтственно имъ трансформируясь, онъ въ результатѣ этой работы приметъ и принимаетъ видъ, который подобаетъ имѣть міровоззрѣнію, претендующему на честь быть классовой идеологіей великой арміи труда. Если въ этомъ міро-

[1]) См. предисловіе В. Брюсова къ стихамъ Эмиля Верхарна „О современности“. М. 1906 г. Книгоизд. Скорпіонъ“, стр. 9.

[2]) Генріета Роландъ-Гольстъ. „Этюды о соціалистической эстетикѣ“. Изд. П. Дауге. М. 1907 г., стр. 4.

воззрѣніи кое-что,— допустимъ, даже многое,— будетъ отлично отъ того, чему и какъ учили Марксъ и Энгельсъ, то какіе можно сдѣлать изъ этого выводы? Развѣ Марксъ и его другъ претендовали на созданіе конечныхъ и вѣчныхъ истинъ? Развѣ не Энгельсъ саркастически говорилъ о „благородномъ сословіи вѣчныхъ истинъ конечной инстанціи“ („Антидюрингъ“)? И развѣ не Марксъ въ письмахъ къ Руге высмѣивалъ тѣхъ, кто въ священномъ экстазѣ падаетъ на колѣни передъ вѣчными истинами?

Слѣдовательно, если по истеченіи кризиса „марксизмъ“, теоретически разсуждая, приметъ форму и видъ даже нѣсколько отличный отъ марксизма Маркса и Энгельса, то съ этой стороны нѣтъ ровно ничего удивительнаго. Это покажетъ лишь, что въ марксизмѣ жива ярко присущая ему идея развитія и что, наоборотъ, ему чуждъ застойный консерватизмъ quand même. Въ этомъ разрѣшеніи „кризиса“ въ марксизмъ насъ особенно интересуетъ одна сторона: въ какихъ формахъ будетъ протекать этотъ процессъ? Для насъ нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ дѣлается менѣе болѣзненнымъ, скорѣе переходящимъ и болѣе продуктивнымъ при условіи наличности въ рукахъ марксистовъ научной и выдержанной теоріи познанія — философіи. Философія, во-первыхъ, облегчитъ монизацію и сведеніе подъ одно цѣльное міровоззрѣніе рядъ частичныхъ дисциплинъ, имѣющихъ тенденцію войти какъ составныя части въ пролетарское міровоззрѣніе. Она устранитъ неизбѣжное треніе между старыми частями ученія и заново построенными. Философія, какъ теорія познанія, во-вторыхъ, постарается быть маякомъ при изслѣдованіи марксистами новыхъ запросовъ и новыхъ фактовъ жизни, являясь здѣсь въ качествѣ руководителя познающаго ума. Въ-третьихъ, гносеологическій анализъ соціологическихъ и политико-экономическихъ обобщеній и формулировокъ марксизма придастъ имъ большую живучесть, ясность и научную точность. А вмѣстѣ съ этимъ и силу.

Поэтому марксизмъ нуждается въ теоріи познанія, нуждается въ философіи больше, повторяемъ, чѣмъ какое-либо изъ другихъ міровоззрѣній.

Есть ли у него такая философія?

Тотъ, кто хоть немного знакомъ съ философскими исканіями западно-европейскихъ соціалистовъ (назовемъ Адлера, Вольтмана, В. Гейне, Форлендера, Гунтера, К. Шмидта, enfant terrible Бернштейна, Жореса, Вандервельда и т. д.), съ работами итальянскаго соціалиста А. Лабріола и американскаго Э. Унтермана, тотъ пойметъ, что эти исканія не спроста и что въ этой области дѣйствительно существуютъ какіе-то, и даже большіе, недочеты. Впрочемъ, большинство изъ вышеназванныхъ именъ—самые „закоснѣлые ревизіонисты", ссылка на ихъ философскія исканія мало убѣдительна. Хорошо, мы, въ такомъ случаѣ, сошлемся на писателя, непреклонная „ортодоксальность" котораго до сихъ поръ стояла выше всякаго сомнѣнія. Читатель, быть-можетъ, догадается,—мы говоримъ о Г. В. Плехановѣ. Вотъ что мы узнаемъ отъ него.

Въ іюлѣ 1905 г. Плехановъ критиковалъ нѣкоторыхъ марксистовъ, считающихъ, что философія Маркса осталась „неразработанной". Онъ объяснялъ подобныя заявленія только тѣмъ, что философская сторона марксистскаго ученія осталась для этихъ лицъ „непонятной и недоступной" [1]).

Въ августѣ 1907 г. у Плеханова срывается противоположнаго характера заявленіе: „Марксова теорія познанія осталась неразработанной" [2]).

Когда былъ правъ Плехановъ,—въ первомъ или во второмъ случаѣ, въ 1905 г. или 1907 г.? Мы твердо убѣждены, что во второмъ. Теорія познанія марксизма въ самомъ дѣлѣ осталась неразработанной,—это ясно для каждаго, кто далъ себѣ трудъ изучить литературу

---

[1]) Предисловіе Г. В. Плеханова къ брошюрѣ Энгельса о „Людвигѣ Фейербахѣ". Женева, изд. 1905 г., стр. VIII.

[2]) Г. Плехановъ. Статья объ І. Дицгенѣ, въ август. книгѣ „Современный Міръ", стр. 60. Курсивъ нашъ.

марксизма. Соглашаясь же съ этимъ положеніемъ, мы тѣмъ самымъ выдвигаемъ вопросъ о созданіи философіи марксизма, такъ какъ мы видѣли, какое важное значеніе имѣетъ философія вообще и философія для марксизма въ частности. Но, быть-можетъ, мы ломимся въ открытыя двери? Быть-можетъ, такая философія уже создана, т.-е. если не Марксомъ и Энгельсомъ, то какимъ-нибудь изъ ихъ позднѣйшихъ учениковъ? Отвѣчаемъ на это: попытокъ философски обосновать марксизмъ было очень много, но онѣ въ свою очередь были такъ слабо обоснованы, что съ ними „въ серьезъ“ почти не приходится считаться [1]). Исключеніями должны быть сочтены попытки Іосифа Дицгена, Г. В. Плеханова и другаго русскаго соціалиста, А. Богданова.

Нижепредлагаемая читателю работа именно и задается цѣлью разсмотрѣть эти попытки. Проанализировать философскія построенія этихъ лицъ и, исходя изъ этого анализа, отвѣтить на вопросъ: могутъ ли предлагаемыя построенія считаться за фундаментъ столь необходимой для пролетарскаго міровоззрѣнія философіи? Мы говоримъ только о фундаментѣ, такъ какъ думаемъ, что построить цѣльную, оконченную, отвѣчающую на всѣ философскіе вопросы систему и теорію познанія не въ силахъ одного человѣка. Это— дѣло коллективной работы.

Въ заключеніе, ко всѣмъ прелиминарнымъ замѣчаніямъ къ дальнѣйшей работѣ позволю себѣ добавить еще одно, такъ сказать, pro domo sua. Въ 1905 году, отмѣчая въ журналѣ „Правда“ появленіе сборника статей Г. В. Плеханова „За двадцать лѣтъ“ и, какъ

---

[1]) Къ совершенно необоснованнымъ нужно отнести и попытки Вольтмана (р. п. „Система моральнаго сознанія“, „Историческій матеріализмъ“). Г. П. Струве былъ вполнѣ правъ, когда говорилъ, что Вольтманъ „въ совершенно непереваренномъ видѣ извергаетъ передъ своими читателями историческаго Канта со всѣми его противорѣчіями“ (См. стр. V предисловія Струве къ книжкѣ Н. Бердяева „Субъективизмъ и индивидуализмъ“).

одинъ изъ благодарныхъ учениковъ, указывая съ полнымъ уваженіемъ значеніе Плеханова, „отца русскаго марксизма“, я, тѣмъ не менѣе, не могъ не замѣтить, что спеціально-философская часть сборника разработана недостаточно и что, вообще говоря, философскія проблемы почти не нашли себѣ мѣста ни въ „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“, ни въ „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“. Дальше, по поводу плехановской статьи „Cant противъ Канта“, гдѣ отъ имени Маркса и Энгельса требуется признаніе за атомами „извѣстной доли сознательной способности“, я кратко отмѣтилъ, что если съ этой позиціи Плехановъ попробуетъ критиковать Авенаріуса и Маха (философовъ, съ моей точки зрѣнія, дающихъ очень много для теоретико-познавательнаго обоснованія марксизма), то можно ему заранѣе предсказать полное фіаско.

Въ предисловіи ко 2-му изданію названнаго сборника Г. В. Плехановъ, не называя меня, бросаетъ по моему адресу слѣдующее замѣчаніе:

„Одинъ благосклонный критикъ замѣтилъ, что въ моемъ сборникѣ мало развита философская основа моихъ взглядовъ. Это правда. Но это понятно. Этотъ сборникъ содержитъ въ себѣ только экономическія, литературныя и философско-историческія статьи. Тотъ же критикъ выражалъ въ томъ же „толстомъ“ и, вдобавокъ, длинномъ журналѣ (рѣчь идетъ о „Правдѣ“. Н. В.) увѣренность въ томъ, что защищаемое мною міросозерцаніе можетъ быть соединено, не помню уже съ какою, разновидностью идеализма. Объ этомъ я поговорю съ благосклоннымъ критикомъ, когда онъ выскажется обстоятельнѣе“ [1]).

Пользуюсь здѣсь случаемъ принести уважаемому Г. В. Плеханову признательность и искреннюю благодарность за обѣщаніе поговорить со мною, когда я выскажусь обстоятельнѣе. Дѣлаю эту попытку. Къ

---

[1]) Н. Бельтовъ. „За двадцать лѣтъ“. Спб. 1906 г., 2-е изд. Всюду курсивъ Бельтова.

моей благодарности, по всей вѣроятности, присоединится рядъ лицъ, безнадежно жаждущихъ, подобно А. Богданову (см. его „Открытое письмо къ Плеханову“, „Вѣстникъ Жизни“, № 7), услышать отъ Г. В. Плеханова обстоятельное обсужденіе философскихъ проблемъ и обстоятельное доказательство того, что эмпиріокритическая философія, безъ всякихъ обстоятельныхъ доказательствъ, можетъ быть превращена, „не помню уже“ въ какую, „разновидность идеализма“.

Будемъ помнить: le choc des opinions jaillit la verité. Будемъ также помнить: что написано перомъ, того не вырубишь топоромъ.

А обѣщаніе обстоятельно доказать, что марксизмъ несоединимъ съ махо-авенаріусовской теоріей, не только „написано“, но и „напечатано“.

МАТЕРІАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ Г. В. ПЛЕХАНОВА.

Amicus plato, sed magis amica veritas!

Аристотель.

Партія, которая не поддерживаетъ постоянно свои жизненные соки путемъ самокритики, исходящей изъ ея собственныхъ рядовъ, внутренно разлагается, находясь на краю гибели. Къ соціалистической партіи это совершенно не приложимо.

Эрнестъ Унтерманъ.

Если кому-нибудь изъ русскихъ „практиковъ-марксистовъ“, по большей части весьма далекихъ отъ изученія философіи, пришлось бы въ одинъ прекрасный день услышать категорическое заявленіе, что философія „отца русскаго марксизма“, автора историческихъ работъ о „Соціализмѣ и политической борьбѣ“ и „Нашихъ разногласіяхъ“, не выдерживаетъ никакой критики и абсолютно не имѣетъ права претендовать на званіе „философіи марксизма“, — „практикъ“ былъ бы удивленъ, какъ удивляется иной человѣкъ отъ неожиданнаго удара грома при ясномъ небѣ. Если pendant къ этому ему пришлось бы еще выслушать, что философская система Плеханова (поскольку вообще можно говорить объ его „системѣ“) внутренно-противорѣчива и представляетъ собою не оконченное, прочное философское зданіе, а что-то вродѣ слабо сбитой избушки на курьихъ ножкахъ метафизики, — удивленіе, возму-

щеніе и негодованіе „практика“ не знали бы предѣловъ! И понятно: его мозгъ, привыкшій къ вѣрѣ въ философію Плеханова, получаетъ, выражаясь эмпиріокритически, рѣзкую, болѣзненную по своей окраскѣ и аффекціоналу, неожиданную „жизнеразность“!

У Плеханова нѣтъ прочной философіи!—воскликнетъ онъ.—Да у кого же тогда искать ее? Гдѣ же ей быть-то? И если его система метафизична, то, значитъ, Марксъ и Энгельсъ были метафизиками, такъ какъ, да будетъ вамъ извѣстно, въ своихъ философскихъ статьяхъ Плехановъ, по его категорическому заявленію, „защищалъ не „взглядъ Н. Бельтова“, а взглядъ Энгельса и Маркса“ [1]).

Reductio ad absurdum! Обвиняя въ метафизичности Плеханова, мы заодно съ нимъ обвиняемъ и Маркса, и Энгельса, а такъ какъ всѣмъ хорошо извѣстно, что Марксъ и Энгельсъ были убѣжденными „діалектиками“ и потому уже не могли быть „метафизиками“, то не ясно ли послѣ этого, что критика Плеханова ни на чемъ не основана и является лишь вздорной выходкой воинствующей „ревизіонистской“ мысли противъ „ортодоксальнаго“ марксизма.

„Жизнеразность“ устранена!

Рядомъ колебаній (разсужденій), привычнымъ путемъ, нервно-мозговой аппаратъ удивленнаго марксиста „устранилъ“ непріятную жизнеразность.

Вновь достигнуто „равновѣсіе“.

Что же, слово теперь за тѣми, кто „обвиняетъ“. Замѣчу прежде всего, что въ приведенномъ возраженіи [2]) „метафизика“ понимается въ духѣ указаній Энгельса, но уже А. Лабріола въ одной изъ своихъ работъ вѣрно замѣтилъ, что опредѣленіе Энгельсомъ „метафизичности“ не полно и страдаетъ недочетами. Для Энгельса характерной стороной метафизиче-

---

[1]) Н. Бельтовъ. „Критика нашихъ критиковъ“, стр. 202.

[2]) Возраженіе взято изъ „опыта“. Я просто вспомнилъ разговоръ, который мнѣ пришлось вести нѣсколько лѣтъ тому назадъ съ однимъ виднымъ партійнымъ работникомъ.

скаго мышленія является то, что оно считается съ явленіями не какъ съ „процессами“, а какъ съ „предметами“, какъ „съ чѣмъ-то совершенно готовымъ и законченнымъ“, „прочнымъ, неподвижнымъ, разъ навсегда даннымъ“, въ противоположность діалектическому мышленію діалектики, „которая по существу разсматриваетъ вещи и ихъ образы-понятія въ ихъ связи, въ ихъ сплетеніи, въ ихъ движеніи, возникновеніи и уничтоженіи“ [1]). Съ этой точки зрѣнія Гегель, напр., въ глазахъ Энгельса былъ не метафизикомъ, а идеалистомъ, въ противоположность матеріалистамъ, которые въ своихъ построеніяхъ исходили не изъ развитія „Идеи“, а изъ явленій измѣненія „матеріальнаго“ міра. Въ этомъ же смыслѣ дефинируетъ понятіе метафизики и Плехановъ, и, мнѣ думается, только этимъ и можно понять съ перваго взгляда столь странное заявленіе, какъ то, что „Энгельсъ признавалъ относительную правомѣрность метафизическаго мышленія“ [2]).

На нѣсколькихъ примѣрахъ пояснимъ недостаточность подобнаго опредѣленія. Вѣрнѣе сказать, укажемъ, что признаніе діалектики тѣмъ или инымъ мыслителемъ или ученымъ не исключаетъ у него еще возможности соединенія „діалектическихъ“ построеній съ рядомъ чисто-метафизическихъ умозрительныхъ примѣсей.

Всякій, напр., знаетъ, что знаменитый Эрнстъ Геккель не только разъ, но трижды попалъ бы подъ энгельсовское опредѣленіе діалектики. Геккель—„поразительный (прирожденный, какъ сказалъ бы Энгельсъ) діалектикъ“, трудами котораго (вспомнимъ хотя бы открытый имъ біогенетическій законъ!) идея разсмотрѣнія міра съ точки зрѣнія движенія, вѣчной трансформаціи, смѣны, передачи сцѣпленія и т. д. получила

[1]) См. Энгельсъ. „Людвигъ Фейербахъ“, пер. Плеханова, стр. 4, 18, 34—39. См. также Engels. Herrn Eugen Dühring's ect. Vorwort стр. 6—11.

[2]) „Критика нашихъ критиковъ“, стр. 238.

рядъ мощныхъ подкрѣпленій. Однако, вотъ что читаемъ мы у ученаго біолога по поводу „психическихъ силъ“:

Психическія силы „имѣютъ своей основой общее ощущеніе (міровой Н. В.) субстанціи, которое мы называемъ психомой и которое можно поставить рядомъ съ энергіей и матеріей въ качествѣ третьяго аттрибута субстанціи“ [1]).

Какъ назвать подобное опредѣленіе, внесеніе въ научную „натуръ-философію“ такихъ понятій, какъ „аттрибутъ“, „субстанція“, „психома“ и пр., которые являются не болѣе какъ окостенѣвшими продуктами языка, словами, лишенными конкретнаго, живого содержанія? Это — съ одной стороны, съ другой стороны — какъ монизировать (а Геккель всюду называетъ себя самымъ послѣдовательнымъ монистомъ) живое текучее содержаніе опыта этой сухой „троицей субстанціи“ (собств. слова Геккеля). Отославъ къ „субстанціи“? Но чѣмъ тогда подобнаго рода монизмъ будетъ отличаться отъ Шопенгауэра, монизирующаго сущее посредствомъ слова „воля“, отъ Гербарта, сводящаго „все“ къ слову „пра-реальное“, отъ Гегеля, укладывающаго міръ въ рамки слова „Идеи“. Очевидно, если здѣсь въ самыхъ конечныхъ построеніяхъ и будетъ различіе, то только въ различіи „монизирующихъ словъ“, такъ какъ подобно тому, какъ въ опытѣ мы не найдемъ „пра-реальнаго“ Гербарта, „воли“ Шопенгауэра, такъ не найдемъ мы тамъ и „субстанціи“ Геккеля. Значитъ, подобное построеніе, подобное понятіе метафизично, умозрительно, не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, и, слѣдовательно, это примѣръ того, что можно стоять на „діалектической“ точкѣ зрѣнія „вѣчнаго движенія“, но въ цѣломъ рядѣ вопросовъ придерживаться чисто-метафизическаго мышленія. Другой примѣръ. Извѣстный „эволюціонистъ“ Спенсеръ подходитъ подъ опредѣленіе діалектика, но когда въ

[1]) Эрнстъ Геккель. „Чудеса жизни“, р. п., стр. 203.

своихъ „Основаніяхъ психологіи“, опредѣляя отношеніе физическаго къ психическому, онъ приходитъ къ заключенію, что они являются внѣшней и внутренней стороной одного и того же третьяго „неизвѣстнаго“ измѣненія, то эта „агноститическая“ точка зрѣнія — цѣликомъ метафизична.

Чтобы привести здѣсь еще примѣръ для иллюстраціи того, что мы, вслѣдъ за новѣйшими опредѣленіями, называемъ метафизикой и метафизичностью, укажемъ, наконецъ, на Людвига Бюхнера. Въ его работѣ „Сила и матерія“ есть цѣлая глава, посвященная движенію въ природѣ. Онъ — несомнѣнный „діалектикъ“. Онъ съ сочувствіемъ цитируетъ взглядъ Энгельса (изъ „Антидюринга“), что „движеніе есть видъ бытія матеріи“ и что нѣтъ и не можетъ быть „матеріи безъ движенія“ [1]). Съ такимъ же сочувствіемъ повторяетъ Бюхнеръ и Л. К. Попова: „вѣчное движеніе въ безконечномъ разнообразіи формъ, осложняющееся и упрощающееся, но никогда не исчезающее, это — природа космоса въ его цѣломъ“ (ibid., с. 49). Этотъ „діалектическій“ взглядъ на природу (формулированный отнюдь не хуже того, чѣмъ это дѣлаетъ Плехановъ), однако, не мѣшаетъ Бюхнеру вкладывать психическое въ матеріальное, мысли въ мозгъ, т.-е. ставить проблему, которая не менѣе метафизична, чѣмъ предложенный вопросъ: „какъ представленіе большого дерева можетъ помѣститься въ маленькой головѣ человѣка?“

Вотъ такого рода вопросы и соотвѣтствующія имъ построенія мы и называемъ метафизикой. Это игра съ фикціями, съ сущностями, съ абсолютами, съ чудесными сверхопытными превращеніями и съ обобщеніями, не провѣряемыми опытомъ и несоотвѣтствующими его чистой наличности.

Въ этомъ смыслѣ, несмотря на всю свою формальную „діалектичность“, философская система Плеханова насквозь метафизична, и это мы докажемъ фактами.

[1]) Л. Бюхнеръ. „Сила и матерія“, р. п. съ 21-го изданія съ позднѣйшими поправками и добавленіями Бюхнера, см. стр. 42—49.

Институт Красной Профессуры 3 №

I.

Начнемъ съ изложенія плехановской философіи. Дѣло это не изъ легкихъ. Несмотря на почти единодушное признаніе Плеханова „оффиціальнымъ философомъ“ партіи, мы не имѣемъ у него ни одной вещи, гдѣ бы въ ясной, связной и обоснованной формѣ была изложена его философія или его теорія познанія. Въ разныхъ статьяхъ, по разнымъ вопросамъ приходится собирать отрывки, полунамеки его философскихъ положеній. Дѣло собиранія этихъ частицъ, мощей, на которыя съ благоговѣніемъ смотритъ партія какъ на принадлежащія ей философскія реликвіи, тѣмъ болѣе затрудняется, что въ одномъ мѣстѣ эти мощи погребены подъ тяжелой цитатой изъ Гольбаха, въ другомъ мѣстѣ ихъ приходится извлекать изъ-подъ груды полемическихъ наслоеній. Но мы твердо рѣшили собрать эти частицы, цѣною хотя бы немедленнаго насильственнаго удаленія „въ 24 часа“ вонъ изъ лагеря организованнаго русскаго марксизма. И документальное изложеніе „оффиціальной“ философіи партіи будетъ полезно: вѣдь въ самомъ дѣлѣ нужно же ознакомиться съ реликвіями!

И при этомъ мы не будемъ жалѣть цитатъ и документовъ. Пусть философія Г. В. Плеханова предстанетъ передъ читателемъ на основаніи не нашихъ показаній, а ея собственныхъ свидѣтельствъ.

„Рядъ замѣчаній Михайловскаго,—начинаетъ Плехановъ свою книгу „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“ [1]),—могутъ дать поводъ думать, что ученіе представителей „экономическаго матеріализма“ лишено всякой связи съ матеріализмомъ „въ обще-философскомъ смыслѣ“. Вѣрно ли это? Отвѣчая нѣтъ, Плехановъ выясняетъ попутно философскій смыслъ матеріализма. „Матеріализмъ есть прямая

[1]) Мы пользуемся 4-мъ изданіемъ этой книги.

противоположность идеализма. Идеализмъ стремится объяснить всѣ явленія природы, всѣ свойства матеріи тѣми или иными свойствами духа. Матеріализмъ поступаетъ какъ-разъ наоборотъ. Онъ старается объяснить психическія явленія тѣми или другими свойствами матеріи, той или другой организаціей человѣческаго или вообще животнаго тѣла. Всѣ тѣ философы, въ глазахъ которыхъ первичнымъ факторомъ является матерія, принадлежатъ къ лагерю матеріалистовъ; всѣ же тѣ, которые считаютъ такимъ факторомъ духъ, — идеалисты".

Таково „основное положеніе" (ibid., с. 4) матеріализма, если вѣрить произведеніямъ Плеханова. Въ 1905 г. Плехановъ заявилъ о нѣсколько иной „важнѣйшей, отличительной чертѣ матеріализма".

Философы, — цитируетъ онъ Энгельса, — раздѣлились на два большихъ лагеря... Тѣ, которые утверждали, что духъ существовалъ прежде природы, и которые, слѣдовательно, такъ или иначе признавали сотвореніе міра, — а у философовъ, напр., у Гегеля, сотвореніе міра принимаетъ еще болѣе нелѣпый и запутанный видъ, чѣмъ у правовѣрныхъ христіанъ, — составили идеалистическій лагерь. Тѣ же, которые основнымъ началомъ считали природу, примкнули къ различнымъ школамъ матеріализма".

„Итакъ, — замѣчаетъ по этому поводу Плехановъ, — важнѣйшая отличительная черта матеріализма состоитъ въ томъ, что онъ устраняетъ (?) дуализмъ духа и матеріи, бога и природы и считаетъ природу основой тѣхъ явленій, для объясненій которыхъ еще первобытныя охотничьи племена апеллировали къ дѣятельности предметныхъ душъ, духовъ" [1]).

Такимъ образомъ, если только не отождествлять понятія „матеріи" и „природы" (на что, судя по контексту, мы не имѣемъ никакого права), въ позднѣйшей форму-

[1]) Предисловіе къ „Людвигу Фейербаху", стр. XIII.

лировкѣ матеріализма замѣчается большое отклоненіе отъ вышеприведеннаго. Тамъ матеріализмъ, въ противоположность идеализму, характеризовался какъ ученіе монистически объясняющее явленія міра путемъ признанія „первичнымъ факторомъ“, основою матерію Здѣсь же за первичную основу принимается уже нѣчто иное, причемъ дуализмъ духа и матеріи формально уничтожается не выведеніемъ прочь одной изъ этихъ классификацій, не признаніемъ одной изъ нихъ основою для другой, а путемъ сведенія обѣихъ къ новой инстанціи, къ высшему prius'у — природѣ. Плехановъ видитъ въ подобномъ построеніи научный монизмъ спинозовскаго типа. Объ этомъ мы еще поговоримъ, а пока замѣтимъ, что въ системѣ Плеханова и его учениковъ понятіе „матерія“, именно какъ первичнаго фактора, имѣетъ выдающееся, рѣшающее значеніе. Такъ, отъ самого Плеханова мы узнаемъ, что „основу всѣхъ явленій природы составляетъ движеніе матеріи“ [1]), а отъ ученицы его, „ортодоксальной“ Л. Аксельродъ, что „настоящей реальностью можетъ быть только матерія“ [2]). Само собою разумѣется, это обстоятельство, т.-е. исключительная по своему гносеологическому значенію важность, которую матеріалисты приписываютъ „матеріи“ (подобное мы видимъ и у идеалистовъ съ ихъ „духомъ“), естественно возбуждаетъ вопросъ объ опредѣленіи признаковъ, существа, значенія и т. д. того, что называется „матеріей“. Вопросъ законнѣйшій, естественный и вполнѣ логичный. Словомъ „матерія“ или понятіемъ „матеріи“ мы что-то опредѣляемъ. Съ нимъ должны быть связаны опредѣленныя его конкретизирующія представленія; если ихъ нѣтъ и если нельзя развернуть понятіе, дешифрировать его, свести путемъ поясненія и разложенія къ тѣмъ образованіямъ, которыя являются причиной его возникновенія, то мы должны будемъ

[1]) Ibid., стр. XIX. Нашъ курсивъ.

[2]) Л. Аксельродъ (Ортодоксъ), „Философскіе очерки“, стр. 17.

признать такое понятіе негоднымъ — метафизическимъ. Поэтому мы и предлагаемъ матеріалистамъ вопросъ: что, въ какомъ смыслѣ, въ какомъ объемѣ мы должны понимать подъ понятіемъ матеріи? Мы просимъ, иными словами, у матеріалистовъ дать синтетическое опредѣленіе понятія „матеріи".

„Современные идеалисты, — замѣчаетъ на это Л. Аксельродъ, — ставятъ матеріализму главнымъ образомъ въ упрекъ то, что онъ не въ состояніи дать опредѣленія матеріи. Стоитъ,—говорятъ они,—задать матеріалисту вопросъ, а что же такое матерія, чтобы сразу положить конецъ всей его философской премудрости". Мы очень далеки отъ „идеализма" и все-таки думаемъ, что въ этомъ отношеніи идеалисты очень близки къ истинѣ. Дѣйствительно, посмотримъ, какъ реабилитируетъ догматическую посылку матеріализма та же Аксельродъ.

Вопросъ, что такое матерія,—говоритъ она,—„лишенъ всякаго научнаго смысла и всякаго разумнаго содержанія. Матерія есть матерія; она—первоначальный фактъ, исходный пунктъ какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта, потому что „никакое дѣйствіе невозможно иначе, какъ на матерію и черезъ матерію". Поэтому „предъявлять матеріалистамъ требованіе опредѣлить матерію значитъ совершенно не понимать основы матеріалистическаго міровоззрѣнія и упускать изъ виду то существенное обстоятельство, что матерія служитъ исходной точкой, единой причиной всѣхъ явленій" [1]).

Замѣчательная по своей характерности защита матеріалистической тезы! На вопросъ, что такое матерія, какъ „настоящая реальность", какъ нѣчто непосредственное данное, мы слышимъ отвѣтъ: „матерія есть матерія". Не напоминаетъ ли это ѣдкія замѣчанія Ницше по поводу Канта, объяснявшаго „синтетическія сужденія apріорі" — „способностью способности"? Какъ усыпляетъ опій? „Способ-

[1]) Ibid., стр. 73—76.

ностью способности", а именно—virtute dormitiva,—отвѣчаетъ докторъ у Мольера[1]). И если рядомъ съ этимъ мы слышимъ отъ Аксельродъ, что въ теоріи познанія исходнымъ пунктомъ должны брать „не сознаніе, а матерію" (ibid., стр. 59), и припомнимъ, какъ идеалисты, перевертывая положеніе, говорятъ: „не матерію, а сознаніе", получается весьма характерное совпаденіе. Какъ матеріалистъ не можетъ опредѣлить свою „матерію", такъ и идеалистъ,—возьмемъ того же Эйслера („Основныя положенія теоріи познанія"),—на вопросъ, что же такое сознаніе какъ единственно достовѣрное, какъ нѣчто непосредственно данное, отвѣчаетъ: это неопредѣлимо! То же говоритъ и „позитивистъ" Риль: „сознаніе не доступно для объясненія". И интересно: вотъ этотъ-то иксъ (X) берется за посылку построенія теоріи познанія и вытекающей изъ нея гносеологической критики! Не будемъ, впрочемъ, предупреждать дальнѣйшую критику, отмѣтимъ лишь, что Плехановъ (отозвавшійся съ большой похвалой о „Философскихъ очеркахъ" своего вѣрнаго оруженосца, въ журн. „Современная Жизнь") думаетъ нѣсколько иначе по этому вопросу. Болѣе знакомый съ философіей, чѣмъ Аксельродъ, Плехановъ понимаетъ, что „внимательное отношеніе къ дѣйствительности невозможно безъ точно опредѣленныхъ понятій"[2]). Вслѣдъ за Гегелемъ онъ сочувственно повторяетъ, что философія „требуетъ прежде всего точности (präzision) мысли". Отсюда легко догадаться, что Плехановъ, не удовлетворясь ссылкою на „способность способности", дѣлаетъ попытку опредѣлитъ кардинальное понятіе своей философіи.

Становясь на точку зрѣнія своеобразнаго феноменализма, Плехановъ характеризуетъ сущее какъ совокупность „явленій". А что такое явленіе? „Это—состоя-

[1]) Ницше. О предразсудкахъ философовъ, стр. 31 изъ серіи „Дарвинизмъ и теорія познанія". Спб. 99 г.

[2]) „Критика нашихъ критиковъ", стр. 133. Курсивъ мой.

ніе нашего сознанія, вызываемое дѣйствіемъ на насъ вещей самихъ по себѣ“ [1]) (мой курсивъ).

Для читателя, даже немного знакомаго съ исторіей философіи, начиная хотя бы съ Фихте (перваго изъ большихъ философовъ, подмѣтившаго несостоятельность идеи „вещи въ себѣ“), ссылка на аттрибутъ идеалистической философіи—„вещь въ себѣ“, да еще въ устахъ матеріалиста Г. В. Плеханова, можетъ показаться чѣмъ-то невѣроятнымъ: это—lapsus calami, lapsus linguae, во всякомъ случаѣ не серьезное заявленіе.

Но вотъ статья Плеханова „Еще разъ матеріализмъ“.

„Я, разумѣется, совершенно „въ серьезъ“ признаю дѣйствіе на насъ вещей въ себѣ, благодаря которому мы узнаемъ нѣкоторыя ихъ свойства“. „Если мы не признаемъ дѣйствія на насъ (по закону причинности) вещей въ себѣ, то мы необходимо приходимъ къ субъективному идеализму; а если мы признаемъ это дѣйствіе, то мы столь же необходимо приходимъ къ матеріализму“ [2]).

Значитъ, Плехановъ признаетъ существованіе вещей въ себѣ и признаетъ „серьезно“; въ этомъ можно убѣдиться, прочитавъ стр. 95—104 его объяснительныхъ примѣчаній къ работѣ Энгельса о Фейербахѣ и стр. 168—172 въ сборникѣ „Критика нашихъ критиковъ“. Замѣтивъ это, мы уже можемъ перейти и къ его опредѣленію матеріи. „Постараюсь, — обѣщаетъ Плехановъ,—въ немногихъ словахъ объяснить, какое понятіе связывается у меня со словомъ „матерія“.

„Въ противоположность „духу“, „матеріей“ называютъ то, что, дѣйствуя на наши органы чувствъ, вызываетъ въ насъ тѣ или другія ощущенія. Что же именно дѣйствуетъ на наши

[1]) Ibid., стр. 169.
[2]) Idid., стр. 232.

органы чувствъ? На этотъ вопросъ я, вмѣстѣ съ Кантомъ, отвѣчаю: вещи въ себѣ. Стало-быть, матерія есть не что иное, какъ совокупность вещей въ себѣ, поскольку эти вещи являются источникомъ нашихъ ощущеній“ [1]).

Такова „матерія“, какъ одна изъ реликвій „оффиціальной“ философіи русскаго марксизма. „Матеріализмъ есть ученіе, объясняющее явленія міра тѣми или другими свойствами матеріи“. Это столь простое, съ перваго взгляда, ясное и какъ-будто бы неопровергаемое положеніе при ближайшемъ знакомствѣ превращается во что-то далеко уходящее отъ яснаго и простого толкованія. И если Аксельродъ, на вопросъ о философскихъ признакахъ того, что считается „единственной реальностью“ и чѣмъ стараются объяснить всѣ явленія міра, отвѣчаетъ: не предлагайте неразумныхъ вопросовъ, это неопредѣлимо, матерія есть матерія, то Плехановъ, ставя „неразумный вопросъ“ и „серьезно“ отвѣчая на него, отсылаетъ въ „нѣдра бытія“, къ „скрытому богу“ матеріализма, къ „вещи въ самой себѣ“!

Просимъ читателя это запомнить, сами же пойдемъ дальше по пути „выявленія“ и остальныхъ цѣнностей оффиціальной философіи.

Опредѣленіе матеріи немедленно вызываетъ вопросъ объ опредѣленіи ея „антипода“ — духа, а такъ какъ въ данной философіи матерія опредѣляется какъ первичное, то опредѣленіе духа приводитъ къ проблемѣ отношенія „духа“ къ „матеріи“ — психическаго къ физическому.

„Опредѣленіе этого отношенія,—говоритъ Рихардъ Авенаріусъ,—является въ извѣстномъ смыслѣ по преимуществу философской задачей. Эта задача, во всякомъ случаѣ почтенная возрастомъ, имѣетъ, по множеству къ ней примыкающихъ серьезныхъ вопросовъ, выдающееся значеніе; она возвышена громадной рабо-

[1]) Ibid., стр. 233.

той мысли, отданной на нее благороднѣйшими умами въ теченіе тысячелѣтій; она богата содержаніемъ и формою своихъ рѣшеній и, въ своемъ родѣ, единственна по своему культурному значенію“ [1]).

Какое же рѣшеніе получаетъ эта „ehrwürdiges Problem“ у Г. В. Плеханова? Такъ какъ Плехановъ считаетъ себя вѣрнымъ хранителемъ наслѣдства Маркса и Энгельса и такъ какъ „Марксъ и Энгельсъ были матеріалистами не только въ области историческаго изслѣдованія,—они были таковыми и въ области пониманія отношеній между духомъ и матеріей“ („Крит. нашихъ крит.“, стр. 158), то, очевидно, что въ „матеріалистическомъ духѣ“ рѣшается и имъ эта проблема. Но что это значитъ?

Выпишемъ одно за другимъ нѣсколько положеній, какъ характерные для Плеханова отвѣты на этотъ вопросъ.

Положеніе I. „Матерія имѣетъ свойство ощущать и думать“, это настолько очевидно, что „едва ли хоть одинъ добросовѣстный естествоиспытатель затруднится отвѣтить на него отрицательно“.

Способность „ощущать и мыслить“ — основная способность матеріи. Плехановъ доказываетъ это многочисленными цитатами и ссылками на Пристлея, Гольбаха, Спинозу, Ламеттри и Дидеро [2]).

Положеніе II. Дается отвѣтомъ на вопросъ, какимъ образомъ объясняется эта замѣчательная способность. К. Марксъ въ своихъ замѣчаніяхъ о французскомъ матеріализмѣ XVIII в. говоритъ: уже „схоластикъ Дунсъ Скотъ задавался вопросомъ: „не можетъ ли матерія думать?“ Чтобы сдѣлать возможнымъ такое чудо, онъ взывалъ къ божьему всемогуществу“.

---

[1]) R. Avenarius. Der menschliche Weltbegriff. Leipzig. 1891 г., стр. 67.

[2]) Плехановъ. Предисловіе къ Энгельсу, стр. XVI, XVII.

Плехановъ, будучи далекимъ отъ теологіи, ищетъ объясненія „чуда“ въ другихъ причинахъ. Въ статьѣ противъ Бернштейна, „Cant противъ Канта“, становясь на точку зрѣнія „ignarabimus'a“ Дюбуа-Реймонда, Плехановъ полагаетъ „справедливымъ“ то, что „мы никогда не узнаемъ, какъ возникаетъ наше сознаніе“. Въ противоположность Ланге, Плехановъ не считаетъ это „возраженіемъ противъ матеріализма“. Вотъ почему.

„Пытались объяснить это (происхожденіе сознанія, Н. В.),—цитируетъ онъ Бернштейна,—приписывая атому извѣстную долю сознательной способности“. Плехановъ одобряетъ эти попытки,—въ нихъ видна „потребность цѣльнаго міровоззрѣнія“ (Бернштейнъ), а то, что „это—простое предположеніе“, то изъ этого абсолютно не слѣдуетъ, что „матеріализмъ несостоятеленъ“ [1]).

Положеніе III. Даже признавая за „матеріей“, способность „мыслить“ и даже приписывая „атому“ извѣстную „долю сознательности“, мы все-таки еще не рѣшаемъ точнымъ образомъ проблему отношенія „духа“ къ „матеріи“. Чтобы приблизиться къ этому, нужно ближе оріентироваться въ признакахъ „духа“.

Плехановъ нѣсколько разъ и дѣлаетъ подобную попытку. Цитируя положеніе Маркса: „идальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“ (см. статью о Дицгенѣ въ 7—8-й кн. „Современнаго Міра“; въ статьѣ „Еще разъ матеріализмъ“ Плехановъ даетъ другой переводъ: „идеальное есть не что иное, какъ матеріальное, отраженное и переведенное въ человѣческой головѣ“), считая этотъ пунктъ существомъ „матеріалистической теоріи познанія“, Плехановъ изъ него прежде всего выводитъ заключеніе о разнородности, отсутствіи тождественности между психическими и физическими явленіями.

---

[1]) „Критика нашихъ критиковъ“, стр. 136, 137.

Если, по словамъ Маркса, „идеальное есть переводъ и передѣлка матеріальнаго въ человѣческой головѣ, то ясно, что, согласно тому же мнѣнію, „матеріальное“ не тождественно „идеальному“, потому что, въ противномъ случаѣ, не было бы никакой надобности передѣлывать и переводить его“ (sic! Мой курсивъ).

Исходя изъ разнородности физическихъ и психическихъ явленій, Плехановъ (статья о Л. Волынскомъ, „Судьбы русской критики“) заявляетъ: поэтому „у насъ нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній для того, чтобы отождествлять одинъ изъ этихъ феноменовъ съ другимъ или вообще такъ или иначе сводить ихъ одинъ къ другому, напримѣръ, объявить матерію „инобытіемъ духа“, какъ это дѣлаетъ Гегель, или духъ — „инобытіемъ матеріи“, какъ это дѣлаютъ матеріалисты, по мнѣнію Юркевича, Волынскаго и прочихъ любомудровъ (имъ же имя легіонъ), не знающихъ исторіи матеріализма“ (курсивъ мой) [1]).

То же самое отмѣчается и въ предисловіи къ Энгельсу. Лишь люди, имѣющіе „нелѣпое представленіе“ о матеріализмѣ, полагаютъ, что ученіе это „сводитъ психическія явленія къ матеріальнымъ“ (курсивъ Плеханова, стр. XIII).

Положеніе IV. Итакъ, психическое отлично отъ матеріальнаго и несводимо къ нему. Каково же все-таки отношеніе между ними? Въ философіи Плеханова есть двѣ формулировки рѣшенія этого отношенія.

Отмѣчая ученіе Карла Фогта, Молешотта, которые учили, что „мысль есть движеніе вещества“, Плехановъ противопоставляетъ имъ ученіе энциклопедистовъ и Ламеттри, не признававшими, „что всѣ силы матеріи можно свести къ движенію“ („Кр. нашихъ крит“., стр. 158. Значитъ, діалектика не общій законъ явленій природы, разъ нѣкоторыя „силы матеріи“ избѣгаютъ участи быть сведенными на тотъ или иной видъ движенія? Н. В.).

[1]) Бельтовъ. „За двадцать лѣтъ“. 2-е изданіе, стр. 136.

Согласиться съ тѣмъ, что „мысль есть движеніе вещества, значитъ объявить ошибочнымъ законъ сохраненія силы (сохраненія энергіи, Н. В.), т.-е., другими словами, это значитъ отказаться отъ всякой мысли о научномъ объясненіи природы".

По этой причинѣ Плехановъ, интерпретируя Л. Фейербаха, заявляетъ: „мысль (ощущеніе) есть не движеніе, а внутреннее состояніе вещества, поставленнаго въ извѣстныя условія (мозга, соединеннаго съ тѣломъ и т. д." [1]).

Такова первая формулировка. Вторую формулировку интересующаго насъ отношенія мы находимъ въ статьѣ противъ Волынскаго.

„Опытъ показываетъ, что психическія явленія вызываются извѣстными физико-химическими (физіологическими) явленіями въ нервной ткани". Дальше, въ качествѣ поясненія слѣдуетъ цитата изъ французскаго перевода книги Гексли о Юмѣ „Hume, sa vie, sa philosophie", причемъ въ сборникѣ „За двадцать лѣтъ" (стр. 136) слова Гексли передаются слѣдующимъ образомъ: „такъ-называемыя дѣйствія духа представляютъ собою совокупность мозговыхъ функцій и явленія сознанія составляютъ результатъ дѣятельности мозга". Въ сборникѣ же „Критика нашихъ критиковъ" (стр. 245) послѣднія слова переведены нѣсколько иначе: „матеріалы нашего сознанія являются продуктомъ дѣятельности мозга". Это болѣе соотвѣтствуетъ подлиннику, ибо Гексли говоритъ: „les matériaux de la conscience sont les produits de l'activité du cerveau" (Huxley. Hume, Paris. 1880, стр. 108).

Такова вторая формулировка отношенія духа къ матеріи. Ею какъ бы исчерпывается взглядъ Плеханова на поставленный вопросъ.

Не теряя времени, пойдемъ дальше по пути выясненія остальныхъ элементовъ „матеріалистической" гносеологіи.

---

[1]) Ibid. 276, 277 стр. Мой курсивъ.

Мы говорили выше о признаніи Плехановымъ „вещи въ себѣ“. Собственно говоря, постулатъ о „вещахъ въ себѣ“ утвержденъ почти безъ всякихъ доказательствъ. „Наши представленія о предметахъ не могутъ быть похожи на вызывающіе ихъ предметы, что иное дѣло наши представленія, а иное дѣло вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ“ (стр. 98 примѣчаній къ Энгельсу).

Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Плеханова мы видимъ уже не попытку доказать постулированное, а выводы изъ постулированнаго.

Вещи въ себѣ дѣйствуютъ на насъ, причиняютъ намъ ощущенія. На основаніи этихъ ощущеній „мы можемъ предусмотрѣть дѣйствія, которыя будутъ произведены на насъ названными вещами. Если же мы предусматриваемъ нѣкоторыя дѣйствія на насъ вещей самихъ по себѣ, то это значитъ, что намъ извѣстны нѣкоторыя ихъ свойства. А если намъ извѣстны нѣкоторыя свойства вещей самихъ по себѣ, то мы не имѣемъ права называть ихъ непознаваемыми“ („Кр. н. кр.“, стр. 169). Значитъ, къ вещамъ въ себѣ примѣнима категорія причинности, — онѣ познаваемы.

Любопытно отмѣтить, что рядомъ съ вещами въ себѣ мы находимъ у Плеханова „сознаніе въ себѣ“! „Сознаніе, какимъ оно является намъ въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, тоже есть явленіе, а не вещь въ себѣ“ („За двадцать лѣтъ“, стр. 136.) Еще любопытнѣе, что нашъ философъ подъ флагомъ своей „научной“ теоріи познанія вмѣстѣ съ прочей контрабандой провозитъ и такой хламъ, какъ „сущность вещей“! По правдѣ сказать, мы долго не вѣрили своимъ глазамъ: Плехановъ, защищающій сущность вещей, отличную отъ познаваемыхъ явленій! Вѣдь эта точка зрѣнія болѣе приличествуетъ Ѳомѣ Аквинскому, а не „философу пролетаріата“, чтобы назвать здѣсь Плеханова такъ, какъ называлъ Іосифа Дицгена Карлъ Марксъ. Однако это такъ. Въ самомъ дѣлѣ: возражая Конраду Шмидту на его тезисъ „матеріа-

листы должны утверждать, что эта сущность (Плехановъ поясняетъ: сущность, которая соотвѣтствуетъ явленіямъ) тождественна съ явленіями", Плехановъ парируетъ указаніе гнѣвной репликой:

„Это не только ошибочно, но ошибка имѣетъ здѣсь поистинѣ восхитительную форму. Мы, матеріалисты, должны утверждать, что сущность вещей тождественна съ явленіями! Почему же мы должны утверждать нѣчто столь же дикое по своей формѣ, какъ по своей „сущности"? Можетъ-быть, мы должны были сдѣлать это съ цѣлью облегчить г. Конраду Шмидту „легкую задачу" опровергнуть насъ? Матеріалисты, безъ сомнѣнія, любезные люди, но требовать отъ нихъ такой преувеличенной любезности значитъ идти слишкомъ уже далеко" (статья „Матеріализмъ или кантіанизмъ", сб. „Критика", стр. 195 и 196. Курс. мой).

Я полагаю, что „преувеличенной любезности" нужно требовать не отъ матеріалистовъ, а отъ тѣхъ, кто имѣетъ удовольствіе выслушать эту реплику. Ихъ долгъ — съ преувеличенной любезностью поблагодарить Плеханова за удовольствіе узнать еще объ одной изъ чисто-метафизическихъ сторонъ его философіи. Сущность вещей нетождественна, отлична отъ явленій и ими не обнаруживается! Но, можетъ-быть, между „сущностью вещей" и „вещами въ себѣ" можно поставить знакъ равенства? Если такого знака поставить нельзя, если, слѣдовательно, „сущность вещей" мы должны признать „нетождественною" съ вещами въ себѣ, то философія Плеханова пріобрѣтаетъ слѣдующій видъ удивительной трехъэтажной схоластики: внизу—„матерія" какъ „единственная „реальность"; на второмъ этажѣ—матерія „какъ совокупность вещей въ себѣ" и на третьемъ—непознаваемыя сущности, въ отличіе отъ познаваемыхъ вещей въ себѣ!

Если же мы признаемъ, что „сущность вещей" и „вещи въ себѣ" синонимичны, то и тогда у насъ всѣ данныя „преувеличенно" благодарить „философа партіи"

за обогащеніе „матеріалистической гносеологіи“ ветхою идеей о „сущности“ вещей! Entweder — oder?

Такова, такъ сказать, собственно - гносеологическая часть философіи Плеханова. Я говорю „собственно-гносеологическая“, имѣя въ виду двѣ стороны теоріи познанія: съ одной стороны—ее, какъ теорію самаго процесса познаванія, анализа и генетическаго разсмотрѣнія явленій, въ своей совокупности обнимающихъ „познаніе“, съ другой стороны—анализъ даннаго, уже познаннаго, поскольку послѣднее кристаллизовалось и отложилось въ опредѣленныхъ понятіяхъ и положеніяхъ. Собственно говоря, только о послѣдней сторонѣ плехановской философіи и можно говорить: мимолетно брошенная ссылка на Сѣченова и замѣчанія въ родѣ того, что „вещи причиняютъ намъ ощущенія“, во всякомъ случаѣ, не могутъ дать представленія о теоріи познаванія Плеханова, если только (въ чемъ мы сильно сомнѣваемся) она у него есть вообще. Замѣтимъ: мы изложили выше все характерное для философіи „діалектическаго матеріализма“. Ея содержаніе поразительно скудно, и если на „практика“ иного, незнакомаго съ другими философіями, эта философія еще производитъ впечатлѣніе, то не будемъ забывать, „людямъ, искусно владѣющимъ перомъ“, какъ говоритъ Э. Лаасъ въ своемъ „Idealismus und Positivismus“, многое удается,—имъ даже удается „простымъ заимствованіямъ“ изъ давно погребеннаго прошлаго придать „видъ новыхъ истинъ“.

II.

Мы уже видѣли, что въ основѣ интересующей насъ теоріи лежитъ нѣчто принимаемое за непосредственно - данное — матерія. Попытки ближе оріентироваться въ этомъ данномъ, какъ „единственной реальности“, привели насъ къ понятію Ding an sich: „матерія есть не что иное, какъ совокупность вещей въ себѣ“, „причиняющихъ“ намъ ощущенія. Чтобы „prendre le

tison par où il brûle", намъ приходится начать съ „вещи въ себѣ".

Плехановъ, постоянно обвиняющій всѣхъ въ недостаточной критичности, являетъ въ данномъ случаѣ самое яркое доказательство своей догматичности. У него нѣтъ и намековъ на то, чтобы критически проанализовать постулатъ, съ которымъ онъ связываетъ свою теорію познанія. Наши представленія не похожи на „вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ". Если мы не признаемъ дѣйствія на насъ вещей въ себѣ, то мы необходимо придемъ къ субъективному идеализму, а если мы признаемъ это дѣйствіе, то мы столь же необходимо приходимъ къ матеріализму. Есть ли здѣсь доказательство существованія „вещи въ себѣ", не есть ли это, по-просту говоря, вынужденіе допустить вещи въ себѣ путемъ запугиванія такимъ жупеломъ, какъ субъективный идеализмъ? И почему, не признавая „вещей въ себѣ", мы непремѣнно должны стать на позицію субъективнаго идеализма, а признавая ихъ — на позицію матеріализма? Гегель не признавалъ „вещей въ себѣ", но, напр., не былъ субъективнымъ идеалистомъ, равно какъ не былъ матеріалистомъ Шопенгауэръ, который признавалъ эти „вещи". Наконецъ, что такое вещь въ себѣ, откуда мы знаемъ о ней, почему намъ нужно начинать съ нее, утверждать ее какъ нѣчто достовѣрное?

Вводя это понятіе въ свою теорію познанія, Плехановъ начинаетъ съ ошибки, называемой логикой — petitio principio. У него вещь въ себѣ является dictum de dicto, сказаннымъ со сказаннаго, постулатомъ, который былъ бы правиленъ лишь въ томъ случаѣ, если бы раньше... это было доказано. Самъ Плехановъ не дѣлаетъ никакихъ попытокъ его доказать; приходится поэтому за объясненіемъ причинъ утвержденія „вещи въ себѣ" идти въ другое мѣсто.

Какъ вѣрно указываетъ Шопенгауэръ, вещь въ себѣ была подготовлена для новой философіи различе-

ніемъ Локка вторичныхъ и первичныхъ свойствъ вещи. Но это, „лежащее, такъ сказать, на поверхности вещей различеніе было только юношеской прелюдіей сравнительно съ различеніемъ кантовскимъ“ (Шопенгауэръ. „Міръ какъ воля и представленіе“, р. п., стр. 434. Разумѣется, если идти за дѣйствительными первоисточниками „вещи въ себѣ“, то, по справедливому замѣчанію Лааса, нужно начать съ Платона).

Кантъ былъ первымъ, „серьезно“ выдвинувшимъ идею „вещи въ себѣ“. „Нелѣпый выводъ, — писалъ онъ въ „Критикѣ чистаго разума“, — что существуетъ явленіе безъ того, что въ немъ является“ [1]). Что же является? На это слѣдующимъ образомъ отвѣчаетъ Кантъ въ своихъ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ“:

„Намъ даны вещи въ качествѣ находящихся внѣ насъ предметовъ нашихъ чувствъ, но о томъ, каковы онѣ могутъ быть сами по себѣ, мы ничего не знаемъ, а знаемъ только ихъ явленія, т.-е. представленія, которыя онѣ въ насъ производятъ, дѣйствуя на наши чувства. Слѣдовательно, я признаю во всякомъ случаѣ, что внѣ насъ существуютъ тѣла, т.-е. вещи, хотя сами по себѣ совершенно намъ неизвѣстныя, но о которыхъ мы знаемъ по представленіямъ, возбуждаемымъ въ насъ ихъ вліяніемъ на нашу чувственность и получающимъ отъ насъ названіе тѣлъ, — названіе, означающее, такимъ образомъ, только явленіе того для насъ неизвѣстнаго, но тѣмъ не менѣе дѣйствительнаго предмета“ [2]).

Въ дальнѣйшемъ, по вопросу о познаваемости вещей въ себѣ, у Канта замѣчаются большія противорѣчія, и если въ „Пролегоменахъ“ онъ утверждаетъ, что „опытъ никогда не дастъ познанія о природѣ вещей самихъ по себѣ“, то въ „Критикѣ чистаго разу-

[1]) И. Кантъ. „Критика чистаго разума“. Переводъ Н. М. Соколова. Спб. 1902 г. Изд. второе, стр. 15.

[2]) Кантъ. „Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ“, стр. 52, пер. В. Соловьева.

ма“ мы читаемъ о несправедливыхъ и неразумныхъ сѣтованіяхъ на то, что мы не знаемъ сущности вещей, въ смыслѣ „вещей въ себѣ“. „Внутрь природы,—утѣшаетъ Кантъ,—проникаютъ наблюденіе и анализъ явленій“; „нѣтъ возможности знать, какъ далеко могутъ они пойти современемъ“. Само собою разумѣется, что это „почти“ отступленіе влекло за собою потерю престижа за „непознаваемою“ вещью, а вмѣстѣ съ этимъ и за ея свойствомъ быть вещью для себя, самой по себѣ, ибо поскольку „сѣтованія“ на непознаваемости вещи являются „неразумными“, поскольку, слѣдовательно, вещь въ себѣ дѣлается познаваемой, постольку она перестаетъ быть вещью для себя, дѣлается вещью для насъ. Но во что же она тогда превращается? Противорѣчія Канта были слишкомъ очевидны, чтобы не обратить вниманія на это его учениковъ. Нужно, очевидно, было приняться за „исправленіе“ Канта, за внесеніе „поправокъ“. Насколько неудачны были попытки путемъ „поправокъ“ защитить кантовскую „вещь въ себѣ“, мы видимъ на примѣрѣ такого виднаго ученика Канта, какъ Hermann Cohen. Нужно,—заявилъ онъ,—оставить разговоръ, что Кантъ оставилъ непознаваемую вещь въ себѣ. Вещь въ себѣ не должна мыслиться, какъ предметъ, подобный тѣмъ, что данъ намъ въ „созерцаніи“. Вещь въ себѣ не созерцаема, а мыслима. Ея значеніе заключается въ роли какъ понятіе. „Das Noumenon ist ein „Grenzbegriff“. „Das Noumenon der Substanz ist und soll nichts Anderes sein, als die erweiterte Kategorie“ [1]).

Итакъ, „вещь въ себѣ“ превращена уже въ „предѣльное понятіе“, въ мыслимо удлиненную „категорію“; на это толкованіе Канта есть дѣйствительно кое-какія данныя. Но если бы мы даже признали ихъ за достаточныя, то пріобрѣтаетъ ли самая идея „вещи въ себѣ“ большую основательность, сумму большихъ правъ на свое существованіе? Очевидно, сознаніе

---

[1]) H. Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1871, s.s. 522.

трудности обосновать это право, даже при помощи такого толкованія, бросило правовѣрныхъ неокантіанцевъ въ поиски за болѣе убѣдительными доводами. И это подкрѣпленіе самымъ неожиданнымъ образомъ какъ-будто бы пришло со стороны науки, въ лицѣ физіологовъ І. Мюллера и Гельмгольца. По крайней мѣрѣ Ф. А. Ланге, являясь представителемъ попытокъ „физіологическаго“ обоснованія „вещей въ себѣ“, былъ твердо убѣжденъ, что „физіологія органовъ чувствъ есть развитой и исправленный кантіанизмъ“ [1]). На чемъ же покоится такое убѣжденіе? Главнымъ образомъ—на доводахъ Мюллера и Гельмгольца. Они доказали, что познаніе міра зависитъ отъ нашихъ органовъ чувствъ и ихъ строенія. Если же это такъ,—умозаключилъ Ланге,—если познаваемое зависитъ отъ нашей чувственной организаціи, то тогда мы воспринимаемъ міръ не такъ, какъ онъ есть, а какъ онъ обрабатывается, какимъ преобразовывается благодаря той же организаціи.

Эмпирическое изслѣдованіе,—говоритъ онъ,—руководствуясь понятіемъ причинности, показываетъ намъ, что міръ для уха не соотвѣтствуетъ міру для глаза, что міръ логическихъ выводовъ иной, чѣмъ міръ непосредственнаго созерцанія. Оно показываетъ намъ, что цѣлое нашего міра явленій зависитъ отъ нашихъ органовъ; и Кантъ имѣетъ за собою прочную заслугу, показавъ намъ, что наши категоріи играютъ здѣсь ту же самую роль, какъ наши органы чувства. Если теперь всестороннее разсматриваніе міра явленій ведетъ насъ къ тому, что и онъ во всей своей связи обусловливается нашей организаціей, если мы должны, побуждаемые аналогіей, принять, что даже тамъ, гдѣ мы не можемъ больше получить никакого новаго органа, чтобы добавлять или исправлять другіе, возможна еще цѣлая безконечность

---

[1]) Ф. А. Ланге. „Исторія матеріализма“, 2-е изд., пер. Н. Н. Страхова, стр. 636. Мой курсивъ.

различныхъ пониманій, то это приводитъ насъ къ тому заключенію, что „въ основаніи для всѣхъ этихъ способовъ пониманія различно организованныхъ существъ лежитъ общій неизвѣстный источникъ, вещь въ себѣ, въ противоположность явленіямъ“. „Мы,—заканчиваетъ Ланге,—спокойно можемъ отдаться этому воззрѣнію“ [1]).

Ланге неправъ: это воззрѣніе не даетъ намъ теоретическаго спокойствія, какъ не даетъ оно, обусловливающаго его, спокойствія и психологическаго. Въ самомъ дѣлѣ, если мы станемъ на точку зрѣнія Канта и Ланге и вмѣстѣ съ ними допустимъ, что за связью явленій скрывается неизвѣстный и непознаваемый намъ міръ „вещей въ себѣ“, то подобное воззрѣніе было бы величайшей мукой для прогрессивно развивающагося человѣчества. Изо дня въ день оно внушало бы, какъ говоритъ въ своей прекрасной книжкѣ J. Petzoldt, ужасную „мысль о безсиліи и ограниченности человѣческаго духа“. Человѣчество никогда бы не помирилось съ этой теоріей о мірѣ какъ созданіи Майи, какъ вѣчной фантасмагоріи, даже въ томъ случаѣ, если бы она оказалась вѣрной. Къ счастью, она невѣрна, и тотъ же Когенъ, какъ это ни странно, много потрудился надъ ея опроверженіемъ, такъ какъ, освобождая вещь въ себѣ отъ обвиненія въ непознаваемости (если бы вещи въ себѣ были непознаваемы, мы бы не знали объ ихъ существованіи), освобождая ее вмѣстѣ съ тѣмъ отъ всякой предметности и тѣлесности, Когенъ тѣмъ самымъ освободилъ и отъ необходимости имѣть дѣло съ этимъ безтѣлеснымъ, по выраженію Гегеля, caput mortuum абстракціи.

Слѣдующія соображенія, намъ думается, имѣютъ рѣшающее значеніе при опредѣленіи „судебъ“—„вещей въ себѣ“ [2]).

Въ первой главѣ нашей работы мы говорили о

---

[1]) Ibid., стр. 374—375.

[2]) Я пользуюсь авенаріусовской критикой „вещи въ себѣ“.

мышленіи, направленномъ на познаваніе сущаго, и указали, что задачи пониманія сущаго облегчились исторической работой философіи. Наше познаніе, которое, какъ говоритъ Кантъ, есть „мышленіе понятіями“ („Критика чистаго разума“) въ стремленіи скорѣе и шире захватить поле фактовъ, должно было и, какъ показываетъ исторія философіи и филологіи, выработало рядъ общихъ понятій, благодаря которымъ удалось, отвлекаясь отъ частнаго и конкретнаго, сразу установить нѣкоторыя общія группировки въ многообразіи явленій міра. Такимъ образомъ, были вызваны къ жизни такія общія понятія, какъ, напр., вещь или предметъ. Пока человѣчество недостаточно еще зрѣло въ дѣлѣ сознательнаго различенія предметовъ, оно упускаетъ изъ виду различія этихъ предметовъ и однимъ понятіемъ вещи объединяетъ множество вещей съ множествомъ отличій. Но человѣчество не остается на одномъ мѣстѣ. Постоянно покоряя природу, расширяя свое вліяніе, все болѣе и болѣе приспособливая и утилизируя силы природы, оно все болѣе и болѣе проникается всестороннимъ знаніемъ о „вещахъ“ опыта. Благодаря этому, отдѣльныя свойства предмета все болѣе подмѣчаются, все сознательнѣе различаются, получаютъ названія, особое звуковое обозначеніе и, разумѣется, прилагаются какъ „свойства“ къ „вещи“, какъ „предикаты“ къ „субъекту“ По мѣрѣ того какъ растетъ процессъ сознательнаго различенія и увеличивается узнанное число „свойствъ“, по мѣрѣ этого вещь принимаетъ все большее и большее значеніе. Сама вещь оказывается отличной отъ своихъ свойствъ. Вещь обладаетъ свойствами, и ей приписывается „причинно-активный характеръ“ (у Авенаріуса „Kausalenergischer Charakter“). Что же дѣлаетъ въ это время языкъ? Дѣло языка—регистрировать, закрѣпить положеніе мысли; и въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о закрѣпленіи положенія между „причинно-активной“ вещью и обладаемыми ею свойствами. Языкъ закрѣпляетъ это, а благодаря этому сама вещь еще вы-

ступаетъ рельефнѣе на первый планъ въ качествѣ „носителя“ свойствъ. „Свойства“ измѣняются, „вещь“ остается, „свойства“ зависимы, „вещь“ независима, то или иное свойство можетъ исчезнуть, вещь останется. Таково превращеніе вещи во что-то устойчивое, сущее, въ какую-то крѣпкую опору для измѣнчивыхъ свойствъ.

Von hier aus bis zur Substanz bedarf es nur noch eines Schrittes“ (Avenarius). „Отсюда до субстанціи только одинъ шагъ“, за этимъ шагомъ дѣло не стало, и сознаніе за свойствами вещи постулировало устойчивую сущность, субстанцію, которая, будучи „основаніемъ“ для свойствъ, конечно, отлична, нетождественна отъ измѣнчивыхъ свойствъ.

Но если критически отнестись къ „сущности“ вещей, къ „субстанціи“, въ какомъ видѣ предстанутъ онѣ предъ нами?

Субстанція, — говоритъ на это Р. Авенаріусъ, — есть не что иное, какъ абсолютно неподвижный идеальный пунктъ („der absolut ruhende ideale Punkt“), къ которому мы относимъ измѣненія и который долженъ постулироваться для мысли объ абсолютныхъ измѣненіяхъ. Это не болѣе какъ „eine psychologisch notwendige Hilfspunktion“ — психологически необходимая вспомогательная функція [1]), которой, само собою понятно, ничего въ дѣйствительности реальнаго не отвѣчаетъ. Сущность и субстанція, слѣдовательно, только логическія категоріи, только абстракціи, не имѣющія своего коррелата въ реальной дѣйствительности. „Мыслить, напримѣръ, какое-нибудь тѣло какъ субстанцію значитъ понятіе этого тѣла употреблять какъ подлежащее, какъ субъектъ, для всѣхъ относящихся къ нему сужденій; объявить существованіе его независимымъ отъ нашего представленія и въ виду тѣхъ измѣнчивыхъ обстоятельствъ, въ какія тѣло вступаетъ или можетъ вступить, предполо-

[1]) Avenarius. Philosophie als Denken der Welt. Zweite Auflage, s. 61.

жить его устойчивымъ и всегда тождественнымъ съ съ самимъ собою“ (Риль. „Теорія науки и метафизики“, стр. 31 — 32).

Но отъ подобной познавательной установки до вещи въ себѣ тоже лишь „eines Schrittes“.

Дѣйствительно.

„Въ исторіи развитія мышленія должно было наступить время, когда то, что называли свойствами вещей, оказалось просто ощущеніями субъекта; тогда свойства, какъ на то указываетъ самое слово, потеряли свою принадлежность къ вещи, свое отношеніе къ ней какъ ея придатковъ и вступили въ идеалистическое отношеніе (idealisticheres Verhältniss) съ ощущаемымъ субъектомъ. А это повлекло установленіе различія между вещью для ощущающаго субъекта и вещью, какова она сама по себѣ“ [1]). Это повлекло за собою различіе между субстанціей вещи, между сущностью вещи и явленіями. Явленіе стало отличнымъ отъ того, что въ немъ является, что за нимъ является, будучи его основаніемъ, „причинно-активной“ природой. Такимъ образомъ за явленіями были поставлены вещи въ себѣ. А такъ какъ взгляды и традиціи мертвыхъ кошмаромъ гнетутъ живыхъ, то по этой причинѣ, не сознавая своей ошибки, Г. В. Плехановъ сталъ доказывать, что „сущность“ вещей не тождественна съ явленіями. Мысль отождествить явленія и сущность вещей показалась ему утвержденіемъ „столь же дикимъ по своей формѣ, какъ и по своей сущности“. На основаніи только-что сказаннаго приходится перевернуть положеніе и почтительно указать „философу партіи“, что утвержденіе какой-то сущности, не тождественной съ явленіями, „столь же дико по своей формѣ, какъ по своей сущности“! Не точнымъ, мягко выражаясь, т.-е. переходя отъ языка Плеханова къ обыкновенной рѣчи, будетъ и заявленіе Ланге относительно „сущности вещей“, какъ „послѣдняго

[1]) Ibid., ss. 63 — 64. Мой курсивъ.

основанія всѣхъ явленій“ [1]). Столь же неправы поэтому Плехановъ и Ф. А. Ланге (которому, кстати сказать, Плехановъ приписываетъ всѣ свойства вплоть до невѣжества и абсолютнаго отсутствія дара пониманія), когда, такъ или иначе, въ той или иной формѣ, безъ всякихъ попытокъ обосновать (Плехановъ) или съ попытками „физіологически“ обосновать, — постулируютъ познаваемую или непознаваемую „вещь въ себѣ“. Какъ бы мы ни относились къ этой „вещи“, приписывали бы ей предметность (Кантъ) или не приписывали (Cohen),—„сущность“ дѣла отъ этого не измѣняется. Вещь въ себѣ, это—фикція.

Вотъ что говоритъ по поводу психологіи рожденія „вещи въ себѣ“ Эрнстъ Махъ.

„Цѣлесообразная привычка обозначать постоянное однимъ именемъ и обобщать его въ одной идеѣ, не анализируя каждый разъ составныхъ его частей, можетъ оказаться въ своеобразномъ конфликтѣ съ стремленіемъ къ раздѣленію послѣднихъ. Темный образъ постояннаго, не измѣняющійся замѣтнымъ образомъ съ выпаденіемъ той или другой его составной части, какъ-будто бы существуетъ самъ для себя.

Въ виду того, что можно отдѣлять отъ постояннаго каждую его составную часть въ отдѣльности безъ того, чтобы образъ пересталъ представлять весь комплексъ и могъ бы быть по-прежнему узнанъ, кажется, что если отдѣлить отъ него всѣ составныя части, то все-же кое-что еще останется. Такъ естественнымъ образомъ возникаетъ импонирующая сначала, но впослѣдствіи признанная чудовищной, философская идея вещи въ себѣ (непознаваемой и отъ „явленія“ ея отличной) [2]).

Въ историческомъ развитіи этой идеи,—а она, какъ уже говорилось, закономѣрно была подготовлена различіемъ между вещью и ея свойствами, — языкъ

[1]) Ланге. „Исторія матеріализма“. Стр. 375. Курсивъ мой.

[2]) Э. Махъ. „Анализъ ощущеній и отношеніе физическаго къ психическому“. Стр. 15.

сыгралъ громадную роль. Закрѣпивъ отношеніе между „активной“ вещью и ея „пассивными“ свойствами, онъ перенесъ закрѣпленное въ исторію. Языкъ, такимъ образомъ, перенесъ въ будущее ошибки прошлаго; въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: наша рѣчь—не только хранилище сокровищъ правильныхъ и цѣлесообразныхъ понятій, но и собраніе такихъ понятій, которыя совершенно устарѣли и вышли изъ употребленія [1]). В. Оствальдъ приводитъ, какъ примѣръ, обозначеніе кислорода: онъ продолжаетъ обозначаться этимъ именемъ, хотя теперь въ химіи извѣстно, что кислыя вещества обязаны кислотнымъ свойствомъ водороду, а не кислороду. Или слово „восходъ солнца“? Въ этихъ словахъ закрѣплены результаты ложныхъ понятій до Коперника и Галилея: мы знаемъ теперь, что не солнце „восходитъ“ на небѣ, а земля вращается вокругъ солнца.

Въ своихъ „Философскихъ очеркахъ“ Л. Аксельродъ отмѣчаетъ, что въ то время, какъ Махъ (и „махисты“,—скажемъ отъ себя) вообще отрицаетъ вещь въ себѣ, матеріалисты, признавая эту вещь, отрицаютъ лишь ея непознаваемость (стр. 84). Аксельродъ, быть-можетъ, согласится теперь, что у „махистовъ“ есть весьма обоснованное право такъ презрительно относиться къ излюбленной матеріалистами вещи въ себѣ. Въ этомъ отношеніи „махисты“ вполнѣ солидарны съ Гегелемъ. Вещь въ себѣ,—говоритъ послѣдній,—„есть предметъ, въ которомъ отвлеклись отъ всего, что дѣлаетъ его доступнымъ сознанію, отъ всѣхъ чувственныхъ элементовъ, какъ и отъ всѣхъ опредѣленныхъ мыслей. Очевидно, что послѣ этого остается только чистое отвлеченіе, пустое бытіе, которое только отнесено за предѣлы сознанія... Но въ этомъ отношеніи легко сдѣлать очень простое разсужденіе, что это caput mortuum само есть продуктъ мысли,—мысли, составляющей это чистое от-

[1]) В. Оствальдъ. „Натуръ-философія“. Лекція 3-я. Рѣчь. Стр. 32.

влеченіе". Отсюда,—заключаетъ Гегель,—явствуетъ, что вещь въ себѣ, сущность вещи „не находится ни позади, ни по ту сторону явленій" [1]).

Оцѣните послѣ этого заявленія Плеханова, что по „матеріалистической теоріи" „вещи въ себѣ составляютъ необходимое условіе явленія" („Кр. н. кр.", стр. 199). Расшифровывая это одно изъ „двадцати двухъ несчастій" плехановской философіи, читатель пусть по достоинству оцѣнитъ его схоластическое содержаніе: „чистое отвлеченіе" „caput mortuum" составляютъ условія явленія! Поистинѣ, глубокая философія! И когда Плехановъ говоритъ: „если бы не существовало г. Конрада Шмидта, какъ вещи въ себѣ"; если бы онъ былъ только явленіемъ, т.-е. представленіемъ, существующимъ лишь въ моемъ сознаніи (вспомните вышеприв. слова Авенаріуса, какъ свойства отдѣлялись отъ вещи и становились въ „идеалистическое отношеніе" къ субъекту!), то я никогда не простилъ бы себѣ, что это мое сознаніе породило доктора, столь неловкаго въ дѣлѣ философскаго мышленія",—Конрадъ Шмидтъ могъ бы отвѣтить ему на это словами Мефистофеля:

Прекрасно! только вамъ не надобно терзаться,
Вѣдь гдѣ понятій нѣтъ, тамъ есть у васъ слова...
Чего не можете вмѣстить,
Возможно словомъ подмостить.

Плехановъ точно слѣдуетъ совѣту: „моститъ" систему матеріализма изъ словъ, съ которыми не связывается никакого смысла.

Итакъ, „вещь въ себѣ" должна быть выведена изъ обихода научнаго и сознательнаго употребленія поня-

[1]) Гегель. „Логика", пер. В. Чижова, М. 1861 г. Стр. 79, 80, 232, 233. Если Гегель критикуетъ кантовскую вещь въ себѣ, то Шопенгауэръ, наоборотъ, восхваляетъ. „Величайшей заслугой Канта,—говоритъ онъ,—является различеніе явленія отъ вещи „въ себѣ", но Кантъ не дошелъ до сознанія, что вещь въ себѣ—воля, а міръ какъ представленіе—явленіе" („Міръ, какъ воля и представленіе", 433—437. Переводъ подъ редакціей Ю. И. Айхенвальдъ).

тій. Разумѣется, вмѣстѣ съ нею долженъ „погибнуть“ и ея нелѣпый апологъ—сознаніе an sich. Кантъ, утверждая, что „я имѣю познаніе не того, какъ я есмь, но только того, какъ я являюсь себѣ самому“ („Критика чистаго разума“, стр. 125), исходитъ изъ аналогіи съ явленіемъ „вещи въ себѣ“ въ природѣ. Съ выведеніемъ „вещи въ себѣ“ рушится по ея образу и подобію построенное и „сознаніе въ себѣ“. И Плехановъ, настаивающій на „неоспоримости“ познанія сознанія, какъ „явленія, а не вещи въ себѣ“ („За двадц. лѣтъ“, стр. 136), оказывается въ данномъ случаѣ столь же „критически“ правымъ, какъ и тогда, когда онъ настаивалъ на „дикости“ смѣшенія „явленія“ вещи и „сущности“ послѣдней.

Итакъ, мы имѣемъ дѣло не съ вещами въ себѣ, а просто съ вещами.

Но во что же превращается тогда богъ Плеханова—матерія, которую онъ опредѣляетъ чрезъ Ding an sich?

Выбрасывая послѣднюю, мы въ слѣдующемъ видѣ опредѣляемъ „его“ матерію: она „есть совокупность вещей, поскольку эти вещи являются источникомъ нашихъ ощущеній“.

Удовлетворительно ли такое опредѣленіе? По всей вѣроятности, очень немногіе отвѣтятъ на это утвердительно, лично же я, если бы былъ матеріалистомъ, скорѣе бы подписался подъ опредѣленіемъ „матеріи“ у Ganot:

„On nomme matière, ou soubstance, tout ce qui tombe immédiatement sous nos sens“ [1]).

Но даже признавая такое опредѣленіе „матеріи“, которое можно было бы „эллиминировать“—нѣсколько очистить, выводя понятіе субстанціи,—при всемъ томъ,—говоримъ мы,—становится вопросъ: почему вообще, на какомъ раціональномъ, научномъ основаніи мы должны согласиться съ Плехановымъ и его ученицей Л. Аксельродъ и, декретировавъ матерію какъ

[1]) A. Ganot. „Traité élèmentaire de phisique“.

„единственную реальность“, считать ее за единственно годное орудіе для систематизаціи нашего опыта? Присмотримся-ка къ вопросу.

Что внѣ насъ существуетъ „внѣшній“ міръ,—міръ независимаго отъ насъ космоса, среда, которая существуетъ и живетъ и которую мы находимъ, застаемъ независимой отъ насъ,—это неоспоримо. Это біологически объясняемое основное условіе нашей оріентаціи въ мірѣ, обязательная посылка инстинктивно опредѣляющагося человѣчества—просто фактъ,—говоритъ Петцольтъ,—возможности нашего собственнаго существованія“ („Einführ. in d. Phil. der rein. Erfahr.“). Поэтому, когда Л. Аксельродъ обвиняетъ эмпиріокритицизмъ въ отрицаніи „внѣшняго предмета“ и грозно заявляетъ, что это ученіе несовмѣстимо съ марксизмомъ, ибо „Марксъ и Энгельсъ принимаютъ природу за дѣйствительность, которая существуетъ внѣ нашего сознанія и независимо отъ него“, а эмпиріокритицизмъ устраняетъ всякій „внѣшній предметъ“ [1]),—любой эмпиріокритикъ-марксистъ съ полнымъ правомъ можетъ отвѣтить на это: это не правда, Genosse, вы попали пальцемъ въ небо. Займитесь болѣе основательнымъ изученіемъ философіи вашего учителя. Не эмпиріокритицизмъ, а самъ „учитель“ Плехановъ подвергаетъ сомнѣнію существованіе внѣшняго міра съ его предметами. Это, конечно, поразитъ Аксельродъ,—она не знала этого, но, „другъ Горація“, слушайте! Въ статьѣ „Бернштейнъ и матеріализмъ“ Плехановъ съ сочувствіемъ говоритъ о Гельвеціи, для котораго „существованіе тѣлъ внѣ насъ представляется только вѣроятнымъ“ (курс. Плеханова) [2]).

Еще рельефнѣе та же мысль подчеркивается въ статьѣ, носящей громкое названіе: „Конрадъ Шмидтъ противъ Карла Маркса и Фридриха Энгельса“.

Между тѣмъ,—читаемъ въ ней,—какъ г. докторъ

---

[1]) „Философскіе очерки“, стр. 173—175.

[2]) „Критика нашихъ крит.“, стр. 155.

Шмидтъ не сомнѣвается въ существованіи независимаго отъ нашего сознанія внѣшняго міра, для Гельвеція это существованіе было только вѣроятнымъ. Вѣроятность (его существованія) эта, безъ сомнѣнія, очень велика, и доводы, изъ нея вытекающіе, равняются достовѣрности; но все-таки это не болѣе, какъ вѣроятность.

Это такъ удивительно, что этого даже и ожидать было невозможно: докторъ К. Шмидтъ оказывается въ роли „догматика“ въ сравненіи съ однимъ изъ матеріалистовъ XVIII столѣтія. Говорите послѣ этого о „прогрессѣ“! (ibid., стр. 183).

Вы понимаете теперь, уважаемая Л. Аксельродъ, что отсутствіе сомнѣнія въ существованіи независимаго міра есть „догматизмъ“, въ этомъ отношеніи эмпіріокритики, дѣйствительно, „догматики“, въ противоположность Плеханову съ его „ультра-критической“ тезой о вѣроятности внѣшняго міра. И вотъ „догматики“ догматически утверждаютъ о существованіи внѣшней среды. Что же дано намъ въ этой средѣ? Намъ даны цвѣта, тона, различныя степени теплоты, давленія, времена, пространства. Намъ даны люди въ ихъ движеніи, въ ихъ перемѣщеніи, съ ихъ высказываніями. Описательно говоря: органическій и неорганическій міръ, горы, камни, рѣки, водопады, звѣзды, лѣса, растенія, цвѣты, облака, животныя и т. д.

Познаніе должно намъ уяснить элементы и отношенія въ томъ опытѣ, который даетъ намъ внѣшній міръ и который мы называемъ „внѣшнимъ міромъ“.

Познаніе должно систематизировать въ рамкахъ теоретико-познавательныхъ формъ многообразіе этого опыта. Философъ-матеріалистъ, въ родѣ Плеханова или Аксельродъ (не далеко ушедшими отъ Гольбаха, Гельвеція да и того же столь ими „презираемаго“ Бюхнера), подходитъ къ этому многообразному міру и говоритъ: „Я матеріалистъ и потому объясняю Все свойствами Матеріи. Матерія есть „первичный факторъ“, она— основа дѣйствительности, она — единственная реаль-

ность, поэтому на вопросъ, что такое Все, я говорю: Все есть Матерія. Міръ есть движеніе Матеріи, какъ фактора первоначальнаго, все остальное, поскольку обладаетъ реальностью, есть реальность производнаго".

Изъ подобнаго утвержденія мы видимъ, что споръ идетъ не о томъ, что существуетъ или не существуетъ то, что матеріалисты хотятъ называть „Матеріей". Спорятъ о познавательной цѣнности и цѣлесообразности теоретическаго укладыванія „Всего" въ рамки основоначала какъ „матерія", называемой ими и „первоначальнымъ фактомъ", и „исходной точкой" всякаго познанія, и „единой причиной всѣхъ явленій" (Аксельродъ. Ibid, стр. 74—76). Мы оспариваемъ познавательную цѣнность за трактовкой и обработкой явленій міра по матеріалистической трафареткѣ съ казенной печатью схоластики: Все есть Матерія. Мы рѣшительно отказываемся отъ поклоненія богу матеріалистовъ — матеріи, какъ отказываемся мы и отъ „непосредственной данности сознанія", традиціонно — исходнаго пункта, тоже бога — идеалистическихъ системъ [1]). И тѣмъ, и другимъ мы говоримъ: первоначально, какъ элементарный матеріалъ для познанія, дана не „матерія" и не „сознаніе", а комплексъ элементовъ, различныхъ данныхъ міра, еще не затронутыхъ анализомъ. Вамъ дана, слѣдовательно, среда съ ея красками, запахами, движеніями, звуками, формами и т. д. Фиксируя это данное, подвергая его познавательной обработкѣ, стремясь мысленно охватить различныя области опыта,

[1]) Догма идеалистической гносеологіи ведетъ свое происхожденіе съ Декарта. Декартъ въ поискахъ за исходнымъ достовѣрнымъ пунктомъ для философіи наткнулся на „истину": je pense, donc je suis (cogito, ergo sum). Этотъ пунктъ показался ему настолько твердымъ, непосредственнымъ и яснымъ, что, какъ онъ самъ говоритъ: „je pouvais le recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais". René Descartes. „Discour de la mèthode". Paris. „Bibliothèque Nationale", p. 55. Послѣдующая философія обобщила „находку" Декарта и превратила ее въ догму непосредственной данности сознанія.

прибѣгая для этого къ извѣстнымъ отвлеченіямъ, мы приходимъ къ опредѣленнымъ обобщеніямъ, къ нѣкоторымъ принципамъ, въ томъ числѣ къ „единой причинѣ“ всѣхъ причинъ — матеріи и къ „сознанію“. Чѣмъ же оказывается сознаніе? Говоря словами Вундта, оно совсѣмъ не представляетъ реальности, существующей на-ряду съ отдѣльными фактами, а лишь символъ, общее выраженіе для „совокупности душевныхъ процессовъ, данныхъ намъ одновременно или въ послѣдовательности [1]). То же самое и матерія. Это, во всякомъ случаѣ, не нѣчто непосредственно данное, а весьма и весьма отвлеченное производное [2]).

Вотъ что говоритъ Энгельсъ:

„Принципы являются не исходнымъ пунктомъ изслѣдованія, но его конечнымъ результатомъ; они не господствуютъ надъ природой и исторіей человѣка, но абстрагируются (выводятся) изъ той и другой; не природа и міръ человѣка руководствуются принципами, но сами принципы лишь постольку правильны, поскольку они согласуются съ природой и исторіей. Таково единственно матеріалистическое пониманіе вещей, а противоположное пониманіе г. Дюринга — идеалистично, оно ставитъ все вверхъ ногами, конструируя дѣйствительный міръ изъ идеи, изъ существо-

---

[1]) В. Вундтъ. „Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ“. СПБ. 1894 г. стр. 240.

[2]) Фуллье, въ работахъ котораго часто можно найти рядъ весьма тонкихъ замѣчаній, по поводу исходныхъ пунктовъ познанія говоритъ: Часто забываютъ, что мы не ведемъ нашего познанія съ Я. „Мы чувствуемъ, хотимъ, дѣйствуемъ въ нѣкоторой средѣ, которая намъ или содѣйствуетъ, или препятствуетъ“. Забывая эту среду, какъ конкретно данную, мы вмѣсто нея начинаемъ съ постулатовъ отвлеченнаго характера. Мы забываемъ, что эти „постулаты не что иное, какъ данныя опыта, не разъясненныя и не проанализированныя, или же обобщенія, основанныя на этихъ данныхъ“. „Foullée. L'avenir de la metaphysique“, p. 237 — 239. Слова Фулье могутъ быть прямо направлены противъ догмъ о „непосредственной данности“ сознанія и матеріи.

вавшихъ гдѣ-то до сотворенія міра схематовъ, схемъ и категорій“ [1]).

Любой эмпиріокритикъ обѣими руками подпишется подъ этимъ опредѣленіемъ „матеріалистическаго“ пониманія вещей. И онъ будетъ имѣть право, исходя изъ этого опредѣленія, назвать чистѣйшими идеалистами-метафизиками и Плеханова, и Аксельродъ. Вѣдь это они конструируютъ дѣйствительный міръ изъ идеи непогрѣшимой матеріи! И, забывая длиннѣйшую цѣпь посредствующихъ операцій, родившихъ отвлеченное понятіе матеріи, съ гордымъ, въ своей великой наивности, видомъ говорятъ намъ о матеріи какъ первоначальномъ фактѣ, исходномъ пунктѣ. Гипостазируя понятіе, они кладутъ его въ основу міра въ роли первоначальнаго фактора. Это чистѣйшій идеализмъ, и пусть не говоритъ Плехановъ, что наука подтверждаетъ „истину матеріализма“. Да, вопросъ интересный, о какой наукѣ намъ собственно говоритъ здѣсь „оффиціальный философъ“?

Вотъ, напримѣръ, одинъ изъ „мужей науки“, извѣстный физикъ Августъ Риги, на основаніи ряда соображеній (насколько намъ, профанамъ, извѣстно, Плехановымъ еще неопровергнутыхъ), онъ говоритъ, что электронная теорія (электрическихъ іоновъ) „есть не столько теорія электричества, сколько матеріи; новая система просто ставитъ электричество на мѣсто матеріи“.

Почему позволяетъ себѣ Августъ Риги нанести это оскорбленіе св. матеріи? Можетъ-быть, потому, что онъ солипсистъ, идеалистъ, буржуазный критицистъ, различный тамъ эмпиріомонистъ или еще кто-нибудь даже хуже этого?

Скажите это Августу Риги, и онъ, по всей вѣроятности, посмотритъ на васъ какъ на человѣка совер-

---

[1]) F. Engels. „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenchaft“. 3. Auflage. S. 21. Книга Энгельса имѣется въ двухъ плохихъ русскихъ переводахъ.

шенно больнаго. И только послѣ того, какъ вы докажете ему свое нахожденіе въ здравомъ умѣ и твердой памяти, онъ объяснитъ свои причины такъ жестоко караемаго Плехановымъ возстанія противъ „матеріи“. Дѣло простое. Электронная теорія, по моему мнѣнію,— скажетъ Риги,— очень легко объясняетъ механизмъ физическихъ явленій, въ то время какъ объясненіе матеріей въ цѣломъ рядѣ случаевъ терпѣло фіаско. На этомъ основаніи я считаю электронную теорію, какъ эвристическую рабочую гипотезу, несомнѣнно болѣе цѣнною, чѣмъ гипотезу о матеріи. Притомъ послѣдняя, — какъ объяснитъ Риги,—вовсе не первичный факторъ: „матерія построена изъ электроновъ, подобно тому, какъ зданіе изъ кирпичей“ [1]).

Таково мнѣніе одного „мужа“ науки. Можетъ-быть, онъ единственный въ своемъ мнѣніи, и на этомъ основаніи его не приходится принимать въ разсчетъ? Я открываю книгу тоже несомнѣннаго „мужа науки“, члена академіи наукъ, профессора парижскаго университета Poincaré „Наука и гипотеза“ и узнаю, что многіе ученые вмѣсто матеріи хотятъ имѣть дѣло съ эфиромъ. Причемъ одни изъ нихъ смотрятъ на матерію лишь какъ на „сгущенный эфиръ“ (утвержденіе,— замѣчаетъ Poincaré,—не имѣющее ничего шокирующаго умъ), другіе идутъ значительно дальше.

Напримѣръ, по лорду Кельвину (знаменитый Томсонъ!), то, что мы называемъ матеріей, есть лишь мѣсто точекъ, гдѣ эфиръ испытываетъ вихревое движеніе; по Риману, это — мѣсто точекъ, въ которыхъ эфиръ является уничтоженнымъ; у другихъ, болѣе новыхъ авторовъ, Вихерта или Лармора, это — мѣсто точекъ, гдѣ эфиръ подвергается крученію (нѣкотораго) совершенно особаго рода [2]).

---

[1]) Августъ Риги. „Современная теорія физическихъ явленій (радіоактивность, іоны, электроны)“. См. глава VII. „Электроны и строеніе матерій“, стр. 113 — 115.

[2]) Анри Пуанкарэ. „Наука и гипотеза“. М. 1904 г., стр. 183.

Прибавимъ, что отрицаніе матеріи или превращеніе ея въ факторъ производный идетъ не только со стороны ученыхъ, признающихъ теорію эфира. В. Оствальдъ, напримѣръ, противникъ этой теоріи, и это, однако, не мѣшаетъ намъ узнать отъ него рѣзкую критику матеріалистической гипотезы. Онъ прежде всего отмѣчаетъ, что чрезвычайно трудно установить, что понимается подъ словомъ матерія. „Старые учебники (физики) даютъ относительно этого весьма опредѣленное указаніе, тогда какъ въ новыхъ замѣчается большая склонность обойти эти вопросы, какъ сомнительные и нерѣшенные, и вообще не разъяснять ихъ". Что же назвать матеріей,—не тѣ ли уже 70 непревращаемыхъ элементовъ химіи? Но тогда придется имѣть дѣло не съ „единою матеріей", а съ 70 матеріями? Или опредѣленіе матеріи чрезъ массу тѣла?—но Оствальдъ вмѣстѣ съ Махомъ (см. „Mechanik") доказываетъ, что взглядъ, согласно которому „масса есть количество матеріи", является „вредной безсмыслицей". Но что же такое тогда матерія? Это—„остатокъ отъ выпариванія", которому подвергались „субстанціи XVIII столѣтія" — „теплородъ", „магнитная матерія", сила свѣта и прочія „силы"! Остатокъ, вдобавокъ безусловно пасующій предъ объясненіемъ явленій какъ свѣта, такъ и электричества. На этомъ основаніи Оствальдъ, изгоняя построеніе матеріи, слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ свою собственную позицію: „все, что мы знаемъ о внѣшнемъ мірѣ, мы можемъ изобразить въ видѣ утвержденій, относящихся къ существующимъ энергіямъ". „Всѣ явленія природы могутъ быть подчинены понятію энергіи". Оно—„самое общее понятіе, которое создано было до сихъ поръ въ наукѣ" [1]).

Der langen Rede kurzer Sinn: систематизація и трактовка явленій міра съ точки зрѣнія—матеріи, какъ основоначала, не пользуется въ наукѣ тѣмъ вліяніемъ и ролью, которую хотятъ навязать ей Плеха-

[1]) В. Оствальдъ. „Натуръ-философія", стр. 104 — 149.

новъ и Аксельродъ. Заявленіе, что научное объясненіе міра получаетъ себѣ прочное обоснованіе „только въ матеріализмѣ“, есть не болѣе какъ вымыселъ и, вдобавокъ, нелѣпый вымыселъ, если только мы вспомнимъ, что плехановскій матеріализмъ (а о какомъ же другомъ идетъ рѣчь?), якобы обосновывающій науку, построенъ на такихъ фикціяхъ, какъ сущность вещей, вещь въ себѣ, сознаніе въ себѣ и т. д.

Значитъ, мы совершенно уничтожаемъ понятіе матеріи? Значитъ, напримѣръ, нельзя сказать, внѣ насъ существуетъ „матеріальный міръ“? На это хорошо отвѣчаетъ Махъ.

Здѣсь идетъ рѣчь не о томъ, чтобы упразднить вульгарное понятіе матеріи изъ житейскаго обихода, для цѣлей котораго оно инстинктивнымъ путемъ и создалось. Дѣло въ томъ, что для науки и философіи не годится понятіе матеріи, неизмѣнно заключающее въ себѣ элементы безусловнаго, основоначальнаго, постояннаго, субстанціальнаго: „то, что мы называемъ матеріей, есть только извѣстная закономѣрная связь элементовъ“. „Наука ничего не потеряетъ отъ того, что мы замѣнимъ застывшее, безплодное и неизмѣнно неизвѣстное нѣчто (матерію) нѣкоторымъ постояннымъ закономъ“ (Analise der Empfindungen).

III.

Но если это такъ, то какъ возможны тогда такія философскія опредѣленія, какъ то, что „матерія мыслитъ“ или „матерія ощущаетъ“? Какъ возможно тогда согласіе Плеханова съ „потребностью цѣльнаго міровоззрѣнія“ приписать „атому извѣстную долю сознательной способности“?

Да, это поистинѣ непостигаемо.

Марксъ, говоря о Бэконѣ, иронически замѣчаетъ, что у него „матерія еще сохраняетъ поэтически чувственный блескъ и ласково улыбается цѣльному

человѣку". „Матерія" у Плеханова можетъ, конечно, не только ласково улыбаться, но и грозно хмурить брови идущимъ на нее эмпиріокритическимъ супостатамъ! Почему бы не такъ? Вѣдь „матерія" у него думаетъ, ощущаетъ, мыслитъ, а у атомовъ его „извѣстная доля сознательной способности".

Почему не можетъ думать „матерія", объ этомъ, послѣ сказаннаго въ предыдущей главѣ, говорить не приходится. Поэтому обратимся къ „сознательной способности" атомовъ. Нѣсколько словъ сначала о самой исторіи атомовъ. Мы говорили въ первой главѣ о Демокритѣ какъ родоначальникѣ атомистической теоріи: „міръ состоитъ изъ атомовъ и пустого пространства". Атомы различны по своей величинѣ, но въ общемъ ихъ можно характеризовать какъ маленькія, по большей части круглыя и абсолютно твердыя тѣльца. Таковъ былъ взглядъ Демокрита; лишь въ нѣсколько болѣе обработанной формѣ мы видимъ его черезъ нѣсколько столѣтій и у Р. Бойля. Открытіе Ньютономъ закона тяготѣнія внесло цѣлую революцію въ атомистическую теорію: съ принятіемъ силы притяженія пришлось отказаться отъ старой теоріи атомовъ, по которой атомы группируются благодаря „зубчикамъ", „возвышеніямъ" и шероховатымъ поверхностямъ. Дальтонъ еще болѣе упорядочилъ систему своимъ закономъ кратныхъ отношеній. Но въ то время какъ совершался этотъ процессъ упорядоченія атомовъ, какъ „маленькихъ сущностей", маленькихъ субстанцій, рядомъ съ нимъ развивался походъ противъ субстанціальнаго пониманія атомовъ. Еще въ срединѣ XVIII столѣтія іезуитъ Босковичъ, задаваясь вопросомъ, въ какомъ видѣ мы должны мыслить атомы, какъ камни для зданія матеріи, пришелъ къ выводу о представленіи атомовъ какъ непротяженныхъ точекъ, — точекъ приложенія силъ.

Дальнѣйшую исторію развитія пониманія атома излагать не будемъ. Ф. Ницше прекрасно формулируетъ результаты этой работы мышленія, говоря, что въ то

время, какъ Коперникъ убѣдилъ насъ повѣрить, наперекоръ всѣмъ чувствамъ, что земля не неподвижна, Босковичъ научилъ отречься отъ вѣры въ послѣднее, что было установлено о землѣ, отъ вѣры въ вещество, отъ матеріи, отъ атома-комочка, отъ атома-остатка земли. „И, быть-можетъ, сейчасъ въ Европѣ между учеными не найдется никого, кто бы былъ такъ неученъ, чтобы придавать ей (матеріалистической атомистикѣ) болѣе серьезное значеніе, чѣмъ какъ удобному ручному и домашнему обиходу, а именно какъ сокращенію средствъ выраженія“ („О предразсудкахъ философовъ“. Мой курс.). Къ сожалѣнію, Ницше ошибся. Среди ученыхъ, къ которымъ несомнѣнно принадлежитъ высоко-образованный Г. В. Плехановъ, оказался одинъ, который по разсѣянности ли или по другимъ какимъ причинамъ не только не принялъ въ расчетъ искусственную гипотетичность атомовъ, не только забылъ, что атомы не болѣе какъ удобные экономическіе „ручные“ символы данныхъ физико-химическихъ опытовъ, но даже рискнулъ идти дальше: для потребностей „цѣльнаго“ міровоззрѣнія согласился съ „чудовищной“ идеей воспользоваться атомами для объясненія психическихъ явленій (Махъ). Бернштейнъ замѣтилъ, что идея сознательной способности у атома есть только предположеніе. Что Э. Бернштейнъ, человѣкъ очень несвѣдующій (мягко выражаясь) въ философіи и безъ всякихъ признаковъ какого-либо намека на какую-либо „философскую складку“ ума, могъ не замѣтить абсурдности самой постановки вопроса, это насъ не удивляетъ. Но слушайте, что отвѣтилъ ему признанный философъ русскихъ марксистовъ:

„Но что же слѣдуетъ изъ того, что „это“ простое предположеніе? То ли, что матеріализмъ несостоятеленъ? Въ этомъ весь вопросъ“. („Крит. наш. крит.“, стр. 137).

Если матеріализмъ хочетъ атому, теоретически закрѣпленному мысленному „комочку“, чье, скажемъ сло-

вами Ф. А. Ланге, „маленькое тѣльце стало пустымъ преданіемъ“ („Ист. мат.“, стр. 475), приписать „душу“, то, скажемъ мы, даже съ огнемъ среди бѣлаго дня трудно найти такую до поразительности абсурдную, некритическую теорію. Приписать матеріи и атому, какъ отвлеченнымъ символамъ, душу! Въ такомъ случаѣ почему не подвинуться еще далѣе? Вы помните, напримѣръ, физическую формулу хоть того же вогнутаго зеркала: $\frac{1}{f}+\frac{1}{d}=\frac{2}{r}$.

Почему не сказать того, что потребность къ цѣльному міровоззрѣнію вынуждаетъ насъ къ приписыванію $\frac{1}{f}+\frac{1}{d}=\frac{2}{r}$ извѣстной доли сознательной способности? Если Плехановъ находитъ возможность приписывать психику системѣ символовъ, то почему ее не приписать этому символу: всѣ физико-химическіе символы и обобщенія совершенно равноцѣнны, представляя собою лишь сжато формулированный описательный отчетъ о наблюденномъ опытѣ.

Здѣсь, слѣдовательно, такъ же, какъ и въ другихъ случаяхъ, плехановская философія залѣзаетъ по уши въ тину метафизики. И, какъ видимъ теперь, ея формалистическая діалектичность ни въ малѣйшей степени не страхуетъ ея отъ метафизической субстанціальности, столь ярко проявляющейся и въ идеѣ „сущности“, отличной отъ явленій, и въ абсолютизированной „матеріи“ и, наконецъ, въ атомѣ, который мыслится по образцу матеріальной протяженности! Философіи этой не хватаетъ лишь идеи „зубчиковъ“, которыми „сцѣпляются“ атомы. Будемъ ждать!

Столь же неудовлетворительны и остальные пункты разбираемой нами философіи.

Возьмемъ, напримѣръ, уже выписанное нами положеніе: „справедливо то, что мы никогда не узнаемъ, какъ возникаетъ наше сознаніе“.

Когда Плехановъ говоритъ о чемъ-нибудь какъ о „неоспоримомъ“ (вспомните „сознаніе въ себѣ“), то, значитъ, болѣе чѣмъ что-либо это оспоримо. И

въ данномъ случаѣ, когда мы слышимъ, что это „справедливо“, шестьдесятъ шансовъ на то, что это совсѣмъ несправедливо. Дѣйствительно, что значитъ, что мы никогда не узнаемъ, какъ возникаетъ наше сознаніе?

Прежде всего вопросъ о границахъ познанія. Л. Аксельродъ указываетъ, что матеріалисты признаютъ „границы познанія“ („Филос. очерки“, стр. 86). Мы, по обыкновенію, не на сторонѣ ни Плеханова, ни Аксельродъ. Вмѣстѣ съ Петцольтомъ мы думаемъ, что нѣтъ границъ познаваемости, что въ реальной дѣйствительности нѣтъ ничего непознаваемаго, что всѣ тѣ вопросы, которые можетъ „разумно“ поставить человѣкъ, будутъ познаны если не сейчасъ, то съ прогрессомъ знанія въ развитіи мышленія. „Могущество мышленія по отношенію къ тѣмъ задачамъ, которое оно ставитъ, безгранично“... [1]).

Поэтому на какомъ основаніи мы, марксисты, должны слѣдовать за Дюбуа-Реймондомъ, съ его пессимистическимъ ignorabimus, или за Плехановымъ, съ его лозунгомъ безсилія, импотентности человѣческаго познанія? Никогда, — говоритъ Плехановъ. Но почему? — вотъ вопросъ интересный. Проанализируемъ.

Что явленія сознанія стоятъ въ функціональной зависимости отъ мозговыхъ процессовъ и что поэтому, изучая происхожденіе сознанія и его развитія, мы не можемъ не изучить развитіе мозга, — это совершенно неоспоримо. А какъ обстоитъ съ научными завоеваніями въ этой области? Такъ ли здѣсь худо, что мы можемъ сказать „никогда“? Разумѣется, нѣтъ. Сравнительная анатомія намъ дала за послѣднее время массу данныхъ для сравненія строенія мозга у человѣка и обезьянъ. Все это очень нужные камни въ зданіи научнаго рѣшенія. Дальше. Сравнительная физіологія даетъ свѣдѣнія по части сравненія нашей психической дѣятельности съ психической дѣя-

---

[1]) I. Petzolt. „Einfuhrung in die Philosophie der reinen Erfahrung“, стр. 3.

тельностью на различныхъ звеньяхъ прогрессивно убывающей цѣпи органическаго міра вплоть до рефлексовъ низшихъ животныхъ. Наконецъ, патологія и сравнительная онтогенія добавляютъ свѣдѣнія.

Вотъ что говоритъ объ интересующемъ насъ вопросѣ А. Форель, опираясь на извѣстнаго изслѣдователя мозга Meynert'a.

„Онтогенетически образуясь изъ наружнаго зародышеваго листка эмбріона, филогенетически изъ дифференцированныхъ эпителіальныхъ клѣтокъ, нервная система представляется въ качествѣ потомка обыкновенныхъ животныхъ клѣтокъ. Ея спеціальное качество заключается въ способности ея элементовъ полученныя раздраженія волнообразными, молекулярными движеніями отсылать и переводить на другіе элементы и т. д.“[1]).

Что же касается до психологіи, то даже не нужно быть ни въ одной „философской“ семинаріи, чтобы убѣдиться въ ея громадныхъ успѣхахъ по части анализа, разложенія и выявленія тѣхъ элементовъ, которые характеризуютъ „возникновеніе нашего сознанія“ (есть рядъ научныхъ попытокъ объяснить психологическую сторону сознанія). Значитъ, въ какой мѣрѣ правильно утвержденіе, что мы „никогда“ не узнаемъ, какъ возникаетъ наше сознаніе? Оно совершенно неправильно и совершенно несправедливо. Почему же Плехановъ настаиваетъ на немъ? Мы сейчасъ поймемъ метафизическія причины плехановскаго ignabimus'a, для этого мы попросимъ читателя припомнить вышевыписанное нами III положеніе его матеріализма.

Матеріализмъ, — говоритъ Плехановъ, — вопреки „любомудрамъ, — имя же имъ легіонъ, — не знающимъ исторіи матеріализма“, никогда не сводилъ „духъ“ къ „матеріи“. Только люди съ „нелѣпымъ представленіемъ“ о матеріализмѣ могутъ полагать, что это ученіе „сводитъ психическія явленія къ матеріальнымъ“. Такъ

---

[1]) А. Форель. „Мозгъ и душа“, стр. 47.

говоритъ Плехановъ. Хорошенько запомнимъ это. А сами вернемся къ „никогда“ не получаемому нами знанію о возникновеніи нашего сознанія. Мы уже видѣли, что на почвѣ научнаго, позитивнаго отношенія къ проблемѣ у насъ нѣтъ никакого права опустить руки и, поставивъ надъ вопросомъ крестъ, промолвить: никогда!

Мы выше согласились съ Петцольтомъ, что всѣ вопросы, разумно ставимые человѣкомъ, получаютъ въ исторіи познанія свое рѣшеніе и что если есть такія неразрѣшимыя проблемы, „міровыя загадки“, то только потому, что мы сами въ нихъ виноваты. Случай съ плехановскимъ „никогда“ какъ нельзя лучше подтверждаетъ слова Петцольта, такъ какъ, присматриваясь къ его проблемѣ, мы легко усмотримъ, что вся она покоится не на научной почвѣ разумныхъ вопросовъ, а на почвѣ чистѣйшей метафизической схоластики. „Prudens interrogatio quasi dimidium Scientiae“ (Бэконъ), — разумно поставленный вопросъ есть чуть ли не половина рѣшенія. Плехановъ не разумно ставитъ вопросъ. Онъ поддается провокаціи одной изъ „семи міровыхъ загадокъ“ Дюбуа-Реймонда и за нимъ повторяетъ слова Бернштейна: „какимъ образомъ изъ измѣненія и взаимодѣйствія клѣточекъ нашего мозга возникаетъ сознаніе?“ Это и есть знаменитая проблема рожденія сознанія изъ механики атомовъ, проблема выведенія психическаго изъ матеріальнаго. Плехановъ не устраняетъ этой проблемы, не выясняетъ неправильности вопроса, а, наоборотъ, самъ спѣшитъ съ посильнымъ ему рѣшеніемъ и соглашается на атомахъ, обладающихъ сознаніемъ. Eo ipso, матеріалистъ Плехановъ выводитъ психическое изъ матеріальнаго. Но какъ же такъ, вѣдь мы только-что слышали, что этого грѣха не бываетъ у матеріалистовъ, что это утверждаютъ лишь о нихъ люди съ нелѣпымъ представленіемъ о матеріализмѣ, тѣ любомудры (имя имъ легіонъ), которые подобно Юркевичу и Волынскому не знаютъ исторіи матеріализма?

Кто же въ такомъ случаѣ любомудръ съ нелѣпымъ представленіемъ, кому имя легіонъ?

De te fabula narratur...

Во всякомъ случаѣ, corpus delicti на-лицо, но обвиненіе можно формулировать при двухъ предположеніяхъ. Либо Плехановъ не понимаетъ самаго содержанія проблемы „выведенія и сведенія психическаго къ физическому",—въ такомъ случаѣ, его категорическія сужденія объ этой проблемѣ болѣе чѣмъ рискованны. Либо Плехановъ понимаетъ этотъ вопросъ, но колоссально себѣ противорѣчитъ и шуйца пишетъ противоположное писанію десницы.

Отвѣтомъ послужитъ анализъ еще двухъ его попытокъ ближе подойти къ отношенію между физическимъ и психическимъ. Мы уже указывали выше, что это отношеніе мыслится имъ въ слѣдующей связи: „мысль (ощущеніе) есть не движеніе, а внутреннее состояніе вещества, поставленнаго въ извѣстныя условія (мозга, соединеннаго съ тѣломъ и т. д.)". О такой же связи упоминаетъ Плехановъ и въ предисловіи къ Энгельсу. „Для матеріалиста ощущеніе и мысль, сознаніе, есть внутреннее состояніе движущейся матеріи" (стр. XVI). Таковы тѣ отвѣтственныя формулировки, съ которыми Плехановъ подходитъ къ „почтенной" философской проблемѣ. Отъ нихъ прежде всего требуется ясность. Въ нихъ не должно быть мѣста никакой двусмысленности. Съ этимъ, внѣ всякаго сомнѣнія, согласится и Плехановъ, категорически заявляющій, что внимательное отношеніе къ дѣйствительности и даннымъ въ ней связямъ и отношеніямъ немыслимо безъ точно и ясно выраженныхъ понятій. Удовлетворяютъ ли этому требованію указанныя опредѣленія? Ясно ли, напр., указаніе, что мысль есть внутреннее состояніе вещества?

Гёте говоритъ:

„Nichts ist innen, nichts ist aussen,
Was ist drinnen, das ist drausen".

Это вѣрно вообще и въ особенности въ данномъ случаѣ. И въ самомъ дѣлѣ: о какомъ „внутреннемъ“ вещества — „мозга, соединеннаго съ тѣломъ“, приходится говорить при опредѣленіи мысли? Что находится внутри мозгового вещества? Мозгъ обладаетъ гангліями (узловыми клѣтками), нервными волокнами, содержитъ такъ-называемую невроглію и сосуды, но ни самый тонкій анатомическій анализъ, ни самый мощный микроскопъ не указали бы мыслей, какъ составныхъ частей мышленія, не говоря уже о самомъ мышленіи, какъ части или свойствѣ мозга (Avenarius. „Der menschliche Weltbegriff“, s. 67).

Слѣдовательно, при мысли о психическихъ явленіяхъ представленіе о нихъ какъ о чемъ-то „внутреннемъ“ (если только мы дѣйствительно отдаемъ себѣ отчетъ въ употребляемыхъ нами словахъ) совершенно неправильно. Говорить о какомъ-то внутреннемъ бытіи (Inne-sein) мысли, ощущенія, сознанія значитъ просто говорить Sinnlosigkeit. Поэтому, у опредѣленія — ощущеніе есть внутреннее состояніе вещества, терминъ „внутренній“, какъ терминъ, въ существѣ своемъ заключающій нелѣпое представленіе о пространственности мыслей, а, значитъ, и ихъ протяженности, долженъ быть выкинутъ. Останется: „мысль (ощущеніе) есть состояніе вещества“... Но что такое „состояніе“ вещества? Какія бы мы ни брали состоянія вещества,—а физика различаетъ твердое, жидкое и газообразное состояніе вещества, — всѣ они лежатъ въ тѣсно замкнутой линіи механическихъ физико-химическихъ процессовъ. Въ этой линіи — такъ или иначе объясняемыя — лежатъ состоянія „намагнетизированнаго“ вещества, состоянія „наэлектризованнаго“ тѣла, состоянія вещества накаленнаго, состоянія вещества, механической тяжестью сдавленнаго, и т. д. По линіи физической функціональной зависимости, т.-е. энергетической трансформаціи, укладываются и всѣ физіологическія состоянія“. Въ качествѣ подтвержденія

я позволю себѣ при этомъ сослаться на столь признаваемаго Плехановымъ физіолога Сѣченова[1]). Если же это такъ, то, опредѣляя ощущеніе чрезъ состояніе вещества, Плехановъ опять-таки не вѣдаетъ, что творитъ, и вопреки всѣмъ своимъ философскимъ анонсамъ, вновь сводитъ психическое къ физическому и вновь оказывается „любомудромъ, не помнящимъ исторіи матеріализма". Вдобавокъ, сведеніе это здѣсь имѣетъ особенно грубую форму. Не удачнѣе и другія его формулировки.

„Опытъ показываетъ, что психическія явленія вызываются извѣстными физико-химическими (физіологическими) явленіями въ нервной ткани".

Нѣтъ, если не стоять на почвѣ „примитивно-аптекарскаго" (Махъ) пониманія причинности, т.-е. не думать, что подобно тому, „какъ за пріемомъ рицинки слѣдуетъ нѣкоторое отправленіе организма", такъ и „за опредѣленной дозой причины слѣдуетъ извѣстная порція дѣйствія"[2]), — то ни о какомъ вызываніи психическихъ явленій мозговыми явленіями говорить не придется.

Опредѣленіе „вызываніе" заключаетъ въ себѣ понятіе упрежденія, понятіе предшествованія. Можемъ ли мы сказать, что физіологическія явленія предшествуютъ явленіямъ психическимъ[3]).

Въ явленіяхъ психическихъ и физіологическихъ два ряда, закономѣрно и единовременно другъ другу отвѣчающихъ, неразрывныхъ формъ. Одинъ изъ рядовъ символизируетъ, выражаетъ и сигнализи-

---

[1]) И. Сѣченовъ. „Физіологическіе очерки". Спб. II часть, стр. 280—289.

[2]) Т. Бееръ, „Э. Махъ — предшественники эмпиріокритицистовъ". Изданіе журн. „Правда", стр. 45.

[3]) Долженъ сознаться, что въ моей замѣткѣ о Плехановѣ („Правда", 1905 г.) я не обратилъ вниманія на его формулировку отношенія физич. къ психическому посредствомъ термина „вызываніе". Вѣрнѣе, тогда я не принялъ его во вниманіе. Лишь позднѣе я убѣдился, какой специфически метафизическій смыслъ вкладываетъ въ него Г. В. Плехановъ.

руетъ о другомъ. Съ научной точки зрѣнія здѣсь возникаетъ поэтому задача изучить насколько возможно полно и въ непрерывной связи каждый изъ обоихъ рядовъ и показать, какъ опредѣленные члены одного ряда, соотвѣтствуютъ опредѣленнымъ членамъ другого [1]).

Если состоянія физіологическаго ряда нервно-мозгового аппарата послѣдовательно будутъ C, C_1, C_2, C_3 и т. д., а символизирующіе ихъ, но имъ принципіально равноправные психическіе акты E, E_1, E_2, E_3 и т. д., то задачей психо-физіологіи будетъ расположеніе ихъ элементовъ въ слѣдующемъ порядкѣ:

C	соотвѣтствуетъ	E
C_1	„	E_1
C_2	„	E_2
.....	.....	.....
Cn	„	En

Это теорія не упрежденія психическихъ процессовъ физіологическими измѣненіями нервно-мозгового аппарата, а методологическаго параллелизма. Разумѣется, физическія условія, процессъ раздраженія упреждаетъ психическій процессъ — ощущеніе. Волнообразныя движенія эфира, въ этомъ смыслѣ, „вызываютъ“, являются условіемъ для опредѣленной формы колебанія центральной мозговой системы, для опредѣленнаго ряда физіологическихъ измѣненій. Точно такъ же, какъ дрожащая струна, посылая звуковыя волны, является условіемъ новой, иной формы колебанія системы. Неоспоримо также, что между началомъ постановки той или иной частью среды опредѣленнаго раздраженія системѣ и моментомъ, когда мозговая система регистрируетъ это

[1]) Г. Геффдингъ, „Философскія проблемы“. Цит. изданіе Ефимова, стр. 27. Ту же формулу см. у Геффдинга въ „Очеркахъ психологіи“, но въ этой значительно ранней работѣ Геффдингъ, еще не испытавъ освобождающаго вліянія эмпріокритицизма, разсматриваетъ одновременный параллелизмъ псих. и физ. какъ „данныя въ опытѣ проявленія одной и той же сущности“ (стр. 75). Здѣсь геффдинговская гипотеза тождественности упирается въ спинозизмъ.

раздраженіе, какъ таковое („свѣтъ“, „звукъ“ и т. д.), существуетъ опредѣленный извѣстный промежутокъ времени, потребный, чтобы раздраженіе „добѣжало“ до мозгового аппарата. Въ этомъ смыслѣ, конечно, можно говорить о вызываніи физическими процессами процессовъ психическихъ. Но совершенно было неправильно предполагать, что „концевой“ физіологическій процессъ, дающій звукъ, не совпадаетъ съ ощущеніемъ звука, какъ психологическаго выраженія этого процесса, или предупреждаетъ его. Въ этомъ смыслѣ E дается одновременно съ C, какъ E_1 дается одновременно съ C_1, какъ E_2 — одновременно C_2 и т. д., причемъ En, какъ простому, можетъ соотвѣтствовать весьма сложное Cn.

Регистрируя дальше параллелизмъ физическаго и психическаго ряда, мы, конечно, не объясняемъ это „непостижимое взаимодѣйствіе“ лейбницевской апелляціей къ harmonie préetable.

Мы не скажемъ за Спинозой, что физическое и психическое не что иное, какъ два аттрибута одной и той же сущности.

Еще менѣе согласимся мы со взглядомъ Спенсера относительно объясненій этихъ явленій какъ обнаруженій лежащаго въ ихъ основѣ какого-то непознаваемаго, неизвѣстнаго третьяго.

Не согласны мы ни съ Рилемъ („психическое и физическое суть двѣ стороны одной и той же реальности“), ни съ Фехнеромъ, ни съ Эббингаусомъ, которые также, разсматривая физическое и психическое какъ различныя формы проявленія одной и той же вещи, пользуются весьма некритическимъ употребленіемъ словъ „снаружи“ и „внутри“. „То, что кажется тебѣ съ внутренней точки зрѣнія твоимъ духомъ, который и есть ты самъ, кажется съ внѣшней точки зрѣнія“ („снаружи“) тѣлесной основой этого самаго духа“ (Фехнеръ) [1]).

Во всѣхъ этихъ попыткахъ мы, прежде всего, видимъ экономію мышленія, „моментъ сбереженія силъ“ —

[1]) Цит. у Ш. Цигена „Мозгъ и душа“, стр. 42—45.

стремленіе познанія къ оріентаціи въ явленіяхъ путемъ аперципированія, организаціи представленій однимъ принципомъ, однимъ началомъ.

Но насъ не удовлетворяютъ эти метафизическаго характера монизмы, сводящіе содержаніе опыта къ „сущности", къ слову „реальности", къ какому-то „неизвѣстному третьему" и къ „внутреннему и наружному" одной и той же вещи.

Идя за Авенаріусомъ и Махомъ, мы ищемъ эмпирическаго монизма, какъ обобщеннаго выраженія данныхъ опыта и только. Мы не различаемъ,— говоритъ Махъ,— двухъ различныхъ сторонъ, какого-то неизвѣстнаго третьяго, такъ какъ „найденные нами въ опытѣ элементы, связь которыхъ мы изслѣдуемъ, бываютъ всегда одни и тѣ же, только одного рода, выступая лишь въ зависимости отъ рода своей связи, то какъ физическіе, то какъ психическіе элементы".

Напримѣръ: „Видимый мною листъ, когда я его мыслю въ зависимости отъ мозгового процесса, есть нѣчто психическое, между тѣмъ какъ самый этотъ мозговой процессъ, будучи мыслимъ въ связи своихъ элементовъ, представляетъ нѣчто физическое". Или другой примѣръ для иллюстраціи той же мысли о томъ, что дуализмъ и непроходимая пропасть между физическимъ и психическимъ существуетъ вообще лишь для обычнаго, стереотипнаго мышленія.

„Цвѣтъ есть физическій объектъ, если мы обращаемъ, напримѣръ, вниманіе на зависимость его отъ освѣщающаго его источника свѣта (другихъ цвѣтовъ, теплоты, пространства и т. д.). Но если мы обращаемъ вниманіе на зависимость его отъ сѣтчатки, передъ нами — психологическій объектъ, ощущеніе. Различно въ этихъ случаяхъ не содержаніе, а направленіе изслѣдованія [1]).

То же самое говоритъ и Р. Авенаріусъ. Его точка зрѣнія, развитая въ „Kritik der reinen Erfahrung",

[1]) См. Махъ. „Анализъ ощущеній и отношенія физическаго къ психическому".

сводится къ слѣдующему. Нужно помнить, — говоритъ онъ, — что „физическое“ и „психическое“, „внѣшнее“ и „внутреннее“, „духъ“ и „матерія“ суть не болѣе какъ наши высказыванія, заявленія („Aussagen“), наши характеристики. Какъ таковыя, онѣ, несомнѣнно, находятся въ функціональной зависимости отъ нашего нервно-мозгового аппарата, который для краткости Авенаріусъ называетъ Sistem C. Чтобы изслѣдовать, когда и при какихъ условіяхъ мы имѣемъ высказываніе, характеристику „физическаго“, а при какихъ условіяхъ характеристику „психическаго“, Авенаріусъ анализируетъ связь между индивидуумомъ съ его системой C и окружающимъ, констатируетъ постановку окружающимъ ряда „жизнеразностей“ (Vitaldifferenzen) системѣ C и возникающія отсюда приспособительныя колебанія, „витальные ряды“ (Vitalreihen) системы. Колебанія, измѣненія системы бываютъ различны по своей формѣ, величинѣ, направленію и т. д. Отъ опредѣленныхъ витальныхъ рядовъ зависятъ опредѣленныя характеристики—„факты сознанія“. Когда измѣненіе системы C обусловлено периферически, т.-е. задѣты периферическія окончанія чувствительныхъ нервовъ индивида, затѣмъ его чувствительныя нервныя волокна, то мы имѣемъ характеристику вещь. Высказываніе: „это вещь“. Наоборотъ, когда процессъ измѣненія C обусловливается центрально мы имѣемъ „мысль“. Слѣдовательно, различіе между „мыслью“ и „вещью“, физическимъ и психическимъ въ томъ, что они различно обусловлены. Мы полагаемъ, что это указаніе внесетъ еще больше ясности въ слова Маха, что физическіе и психическіе элементы одни и тѣ же, одного и того же рода, выступающіе таковыми лишь въ зависимости отъ рода своей связи.

Хотимъ отмѣтить здѣсь еще одно положеніе.

Для полной и наглядной картины протеканія психическаго и физическаго рядовъ мы говорили о конструированіи схемы параллелизма этихъ рядовъ при символизаціи элементами одного ряда состояній дру-

гого. Такъ какъ простыя соображенія познавательной продуктивности требуютъ отъ насъ признанія одного ряда за основной, къ измѣненіямъ котораго мы бы прикладывали выраженія ихъ въ другомъ рядѣ, и такъ какъ въ психическомъ ряду чрезвычайно трудно прослѣдить непрерывность явленій, то эмпиріокритицизмъ за основной, за „независимый рядъ“ принимаетъ рядъ физіологическій (процессы С — нервномозгового аппарата) и въ тѣсной связи съ послѣднимъ ищетъ одновременныхъ содержаній въ психическомъ — „зависимомъ“ ряду. Отношеніе между ними, повторяемъ, мыслится не на основаніи аптекарскаго пониманія причинности, по которой причина — матерія — вызываетъ, рождаетъ, результируетъ опредѣленную дозу слѣдствія въ видѣ „духа“. Здѣсь идея постояннаго, одновременнаго сопутствія, идея математически понимаемаго функціональнаго соотношенія, мысль о двухъ перемѣнныхъ величинахъ, всякому измѣненію одной изъ которыхъ, соотвѣтствуетъ измѣненіе другой. Здѣсь нѣтъ ни выведенія, ни поглощенія одной величины другой. И именно въ этомъ смыслѣ эмпиріокритикъ говоритъ: „сознаніе есть функція мозга“.

Такова реалистически-монистическая точка зрѣнія. Она еще не совсѣмъ отчеканена. Но ея направленіе дѣйствительно ведетъ къ истинному монизму. И въ данное время она лучшая по своей познавательной цѣнности, по характерному для нея отсутствію тенденцій къ мэтэмпирическому. А критикамъ своимъ, различнымъ солипсистамъ, идеалистамъ, простымъ и діалектическимъ матеріалистамъ, она съ полнымъ правомъ предлагаетъ вопросъ: покажите-ка вашу теорію!

И вотъ, отходя отъ этой теоріи, освобождающее значеніе которой радостно испытывалъ на себѣ каждый уходящій отъ матеріалистической метафизики, мы снова должны вернуться къ скудной, мертвящей, тяжелой схоластикѣ Г. В. Плеханова.

Снова доказывать недопустимость представленія о вызываніи психическаго физическимъ. Но что же дѣ-

лать, если у Плеханова нѣтъ лучшихъ опредѣленій? Возьмемъ хотя бы остальныя опредѣленія, съ которыми мы еще не имѣли дѣла. Я говорю о ссылкѣ на Гексли. Такъ-называемыя дѣйствія духа представляютъ собою совокупность мозговыхъ функцій, „матеріалы нашего сознанія являются продуктомъ дѣятельности мозга".

Если бы Плехановъ понималъ Гексли въ томъ смыслѣ, что „дѣйствія духа" — функція „совокупности мозговыхъ процессовъ", и если бы функціональное отношеніе представлялось ему въ математическомъ смыслѣ, — точка зрѣнія была бы совершенно правильна. Но вѣдь, цитируя Гексли, говоря о „функціи", говоря о сознаніи какъ „результатѣ", какъ „продуктѣ" мозга, могъ ли Плехановъ стоять на иной точкѣ зрѣнія, какъ не на той, на которой стоятъ „любомудры" съ „нелѣпымъ" (напоминаемъ читателю: такъ выражается Плехановъ) выведеніемъ психическаго изъ матеріальнаго? Скажу увѣренно: Плехановъ могъ стоять только на точкѣ зрѣнія „любомудрія".

Во-первыхъ, потому, что всякое иное толкованіе и пониманіе мыслей какъ „продукта" мозга противорѣчило бы взглядамъ Гексли, на котораго Плехановъ ссылается и котораго онъ неоднократно цитируетъ. Во-вторыхъ, потому, что на иную позицію онъ не имѣетъ права, ибо это было бы отступленіемъ въ полномъ безпорядкѣ передъ мобилизованной имъ же самимъ основной посылкой его философіи. Съ этой же посылкой мы уже имѣли случай познакомиться на первыхъ же страницахъ знаменитой книги „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на теорію". Эта посылка гласитъ: матеріалистъ объясняетъ психическія явленія тѣми или другими свойствами матеріи, причемъ въ его глазахъ „первичнымъ факторомъ является матерія" (ibid., стр. 3).

Sapienti sat!

Въ заявленіи, что матерія есть первичный факторъ, а духъ, значитъ, вторичный, производный, in nuce, — вся теорія сведенія психическаго къ матеріальному. Я

пойду далѣе и скажу: что если матерія — первичная данность, то матеріалистъ не только долженъ сводить на нее психическія явленія, но даже обязанъ это дѣлать. Это было бы монизмомъ большой познавательной цѣнности. Вопросъ только, является ли матерія первичной данностью? Вопросъ, на который мы уже отвѣтили увѣренно отрицательно.

Читатель послѣ этого пойметъ, что „функція", „результатъ", „продуктъ" мозга, что всѣ эти пускаемыя Плехановымъ въ оборотъ опредѣленія являются намъ непремѣнно въ ихъ матеріалистическомъ значеніи. Съ ними со всѣми поэтому неразрывно связывается идея „упрежденія" физическимъ психическаго, идея какъ выводъ изъ общей посылки „первичной матеріи" и „производномъ духѣ". Съ этой точки зрѣнія, эти философскія опредѣленія не выдерживаютъ никакой, даже самой снисходительной критики, ибо, устанавливая простой переходъ (не математически-функціональный) отъ физіологическихъ состояній къ психическимъ явленіямъ,—переходъ, такъ сказать, лежащій въ линіи удлиненнаго протеканія физіологическихъ явленій, — эти опредѣленія рѣзко противорѣчатъ закону сохраненія энергіи. Напрасно Плехановъ полагаетъ, что если формулировка „мысль есть движеніе вещества" никуда не годится, такъ какъ противорѣчитъ „закону сохраненія силъ" („За двадц. лѣтъ", стр. 276), то его формулировки „мысль есть внутреннее состояніе движущейся матеріи" или „сознаніе есть результатъ, продуктъ мозга" ей не противорѣчатъ. Плехановскія увѣренія очень легко разбиваемы.

Когда-то Карлъ Фогтъ, не стѣсняясь, отвѣтилъ: „Подобно тому, какъ почки выдѣляютъ мочу, такъ мозгъ выдѣляетъ мысли". Позднѣе и Бюхнеръ, и Молешоттъ, да и самъ К. Фогтъ, когда имъ указали, что такая формула превращаетъ мысль въ нѣчто осязаемое, видимое, поспѣшили дать этому опредѣленію болѣе мягкое толкованіе. Все-таки это не спасло „мысли"

какъ „продукта“ мозга. Это понятно, если мы вспомнимъ, что работа, дѣятельность мозга вмѣстѣ съ организмомъ представляетъ собою замкнутую (въ полѣ однородности) цѣпь исключительно тѣлесныхъ, физіологическихъ, осязаемыхъ, видимыхъ, пространственныхъ процессовъ. Ко всему этому комплексу мы не только можемъ, но и должны подойти съ энергетической точки зрѣнія. И вотъ, допуская, что мысль есть результатъ, продуктъ мозга, мы вмѣстѣ съ этимъ должны допустить, что въ цѣпи замкнутыхъ физіологическихъ процессовъ вдругъ, какъ Deus ex machina, появляется нѣчто абсолютно съ ними не тождественное, не сводимое и не опредѣляемое ни одной энергіей. Механическій процессъ превращается въ амеханическій, и матеріалистъ, допуская это, настаивая на своей мысли какъ продуктѣ мозга, даже не видитъ начала своей вѣры въ чудо и превращенія своей якобы научной теоріи въ чистѣйшую метафизику, наивно разсказывающую о непорочномъ зачатіи матеріи и столь же непорочномъ рожденіи духа. И если бы даже міръ объемлющая матерія, по рецепту Плеханова, родила малюсенькій атомъ духа, мы имѣли бы все равно дѣло съ conceptio immaculata!

Мы-то лично отказываемся отъ нея, — потому-то мы почтительно и возвращаемъ Г. В. Плеханову всѣ его опредѣленія проблемы отношенія физическаго къ психическому. И говоримъ: съ насъ достаточно его метафизики.

IV.

Приближаясь къ концу нашей критики „оффиціальной“ философіи, мы бы хотѣли предварительно разобрать еще два постоянныхъ плехановскихъ refrain'а: это, во-первыхъ, „просьбу не смѣшивать“ его матеріализмъ съ „вульгарнымъ“, „пошлымъ“, „грубымъ“ матеріализмомъ Бюхнера, Фогта и Молешотта и, во-вторыхъ, указаніе на благородное происхожденіе его философіи отъ спи-

нозовской системы, „оплодотворенной“ живительной діалектикой.

Почему мы имѣемъ презрительное отношеніе къ Бюхнеру и К⁰, это понятно. Ф. Энгельсъ назвалъ ихъ взгляды „опошленнымъ, вульгарнымъ“ матеріализмомъ. Magister сказалъ,—могъ ли Плехановъ ослушаться? А имѣетъ ли самъ Плехановъ хоть плохонькое право такъ высокомѣрно относиться къ философской сторонѣ взглядовъ того же хотя бы Л. Бюхнера?

Пусть послужитъ отвѣтомъ параллельное изложеніе взглядовъ Плеханова и Бюхнера.

Плехановъ—„діалектикъ“, разсматривающій „все“ подъ аттрибутомъ „движенія“.

Ему не уступаетъ Бюхнеръ, заявляя, что „движеніе составляетъ необходимый и неотъемлемый аттрибутъ всего какъ органическаго, такъ и неорганическаго бытія“. Это—„опора“, по его мнѣнію, „монистическаго міросозерцанія“ [1]).

Плехановъ признаетъ непознаваемыя „сущности“ отличныя отъ явленій и вещи сами по себѣ.

Бюхнеръ тоже.

„Намъ совершенно неизвѣстно, что такое матерія сама по себѣ, такъ же, какъ неизвѣстно, что такое сила сама по себѣ“.

Духъ и матерія лишь проявленія „одной и той же сущности, или первоосновы всѣхъ вещей, подлинная природа которой намъ неизвѣстна“ (ibid., стр. 3 и 38).

Плехановъ полагаетъ, что „матерія имѣетъ свойство ощущать и думать“.

Бюхнеръ тоже.

„Какое прочное основаніе,—спрашиваетъ онъ,—мо-

---

[1]) Л. Бюхнеръ. „Сила и матерія“, стр. 43. Я пользуюсь переводомъ съ 21-го нѣмецкаго изданія. Первое изданіе книги появилось въ Тюбингенѣ въ 1855 г., въ видѣ очень необъемистой брошюры. Позднѣе книга была значительно дополнена Бюхнеромъ. Чтобы критиковать Бюхнера, нужно считаться именно съ этими дополненіями, подобно тому, какъ критиковать Плеханова нужно не за тѣ статьи, которыя написаны имъ въ его бытность „чернопередѣльцемъ“.

жетъ имѣть утвержденіе спиритуалистовъ, что матерія не способна мыслить?“ И отвѣчаетъ: „Матерія въ формѣ живой нервной субстанціи получаетъ способность ощущать и мыслить или сознавать себя“. Въ подтвержденіе Бюхнеръ ссылается на одного изъ боговъ Плеханова, Ламеттри (ibid., стр. 37, 176).

Плехановъ въ цѣляхъ удовлетворенія потребности „цѣльнаго міровоззрѣнія“ готовъ приписать атому ощущеніе и сознательность, хотя при этомъ говоритъ, что мы никогда не узнаемъ, какъ изъ атома возникаетъ наше сознаніе.

Точка зрѣнія Бюхнера солидарна, хотя онъ думаетъ, что ощущеніе нужно приписать не атому, какъ таковому, а комплексамъ атомовъ при извѣстныхъ состояніяхъ или условіяхъ. А что касается стремленія „доказать, что сознаніе не можетъ быть выведено и никогда не будетъ выведено изъ матеріальныхъ условій“, то Бюхнеръ, соглашаясь съ этимъ, утѣшается безразличностью вопроса:

„Какъ и какимъ образомъ эти комплексы, нервныя клѣтки или (вообще говоря) матерія доходитъ до того, что порождаетъ ощущеніе или сознаніе, для цѣлей нашего изслѣдованія вполнѣ безразлично; совершенно достаточно знать, что это такъ“ (стр. 184).

Плехановъ говоритъ о сознаніи какъ „результатѣ дѣятельности мозга“, какъ „функціи“ мозга, какъ продуктѣ его.

Совершенно подобное мы находимъ и у Бюхнера.

Душа не что иное, какъ „общепонятное выраженіе для дѣятельности мозга“ (стр. 173). „Психическая дѣятельность или функція есть отправленіе мозговой субстанціи“ (стр. 178).

Плехановъ, подъ прикрытіемъ Спинозы, говоритъ, что „мысль и матерія представляютъ собою два различныхъ аттрибута одной и той же субстанціи“ („За двадц. лѣтъ“, стр. 137).

Почти тѣми же словами говоритъ и Бюхнеръ.

Матерія и духъ „должны быть разсматриваемы не какъ различныя вещи, а какъ различныя стороны или различныя проявленія одного и того же первичнаго или основного принципа“ (стр. 41).

„Мышленіе и протяженіе могутъ поэтому разсматриваться лишь какъ двѣ стороны или два способа проявленія одной и той же единой сущности“ (стр. 175).

Если мы вспомнимъ, что, по Бюхнеру, все наше знаніе опытнаго характера, что нѣтъ апріорныхъ формъ, нѣтъ никакихъ prius'овъ надъ природой и т. д.,— сходство между его взглядами и взглядами Плеханова поразительно бросается въ глаза. Но, конечно, не у Плеханова „крадетъ“ Бюхнеръ; это Плехановъ повторяетъ Бюхнера. Морщится, говоритъ объ опошленномъ матеріализмѣ, но пунктуально повторяетъ.

Между ними одна разница. Матеріалистическая философія Бюхнера ясно очерчена широкой и знающей рукой, и много лѣтъ пройдетъ, а книга его будетъ читаться съ тѣмъ же неизмѣннымъ интересомъ. Плехановскую же систему приходится составлять по разбросаннымъ частицамъ, мощамъ, робкимъ полунамекамъ, сквозь колючую изгородь къ дѣлу не относящихся выпадовъ и полемическихъ замѣчаній.

Между ними и другая еще разница. Бюхнеръ смѣло говоритъ: „Матеріальныя движенія дѣйствуютъ на духъ (!!) при посредствѣ органовъ чувствъ и вызываютъ въ немъ движенія, которыя, въ свою очередь, снова производятъ матеріальныя движенія въ нервахъ и мускулахъ“ (стр. 172).

Матеріальное, пространственное, осязаемое, вѣсомое, протяженное давитъ у Бюхнера на непротяженное, безтѣлесное, невѣсомое, неосязаемое. Это „нѣчто“ (а съ физической точки зрѣнія ничто) въ свою очередь производитъ движеніе и давитъ на матеріальные комплексы.

Изъ ничего,—говорилъ еще Демокритъ,—ничего и не бываетъ. Но Бюхнеръ, разсматривая вопросъ мате-

ріалистически, очевидно, это забываетъ. Онъ говоритъ о чудѣ, рѣзко противорѣчащемъ основному закону природы, по которому количество міровой энергіи постоянно, неизмѣнно и что никакая энергія не можетъ возникнуть изъ ничего и превратиться въ ничто.

Плехановъ стоитъ на той же бюхнеріанской точкѣ зрѣнія[1]). Но онъ искусственно скрываетъ ее отъ другихъ тѣмъ, что не отвѣчаетъ на предлагаемые ему вопросы. Неоднократно слышалъ онъ просьбу

„На проклятые вопросы
дать отвѣты намъ прямые".

Вмѣсто этого онъ бросалъ „иносказанія", разсказывалъ о невѣжественномъ Ф. А. Ланге, который „не понялъ" матеріализма, о грубомъ Бюхнерѣ, который наравнѣ съ Молешоттомъ и Фогтомъ „дѣйствительно путался въ абстракціяхъ", въ высокомъ „штилѣ" держалъ рѣчь противъ всякихъ „критиковъ", и въ результатѣ изъ этого ничто какъ-будто бы создавалось нѣчто, именуемое „философіей марксизма въ изложеніи Г. В. Плеханова".

Пора бросить вѣру въ то, что за его полемическими „явленіями" скрывается какая-то научно-философская „сущность"! Пойдемъ дальше и скажемъ, что если неудачны его попытки отмежеваться отъ Л. Бюхнера, то столь же неудачны его попытки сослаться на Спинозу.

Матеріализмъ Маркса и Энгельса,—говоритъ онъ,—есть „разновидность спинозизма". Можетъ-быть, даже болѣе, чѣмъ вѣроятно, но въ какихъ отношеніяхъ стоитъ плехановская философія къ спинозизму? По мнѣнію Плеханова—въ самыхъ прямыхъ, непосредственно близкихъ и родственныхъ. По нашему же мнѣнію, къ его философіи рѣшительно неприменимъ такой

---

[1]) Если читатель прочтетъ молешоттовское „Вращеніе жизни въ природѣ" (старое изд. 67 года), то онъ увидитъ, какъ недалекъ Плехановъ и отъ Молешотта.

лестный комплиментъ, какъ опредѣленіе: разновидность спинозизма. Въ одномъ мѣстѣ, когда Плехановъ ссылается на два аттрибута одной и той же сущности или говоритъ, что его матеріализмъ, считая природу основою физическаго и психическаго, тѣмъ самымъ устраняетъ дуализмъ духа и матеріи и воздвигаетъ монизмъ, у читателя можетъ промелькнуть мысль, что здѣсь дѣйствительно пахнетъ спинозизмомъ.

Но послушаемъ! Плехановъ понимаетъ природу какъ „совокупность вещей, составляющихъ предметъ нашего чувственнаго воспріятія. Природа, это — чувственный міръ во всемъ своемъ объемѣ“ („Крит. нашихъ критиковъ“, стр. 198). Мы прямо поражаемся странной мысли получить монизмъ путемъ заявленія, что чувственный міръ во всемъ своемъ объемѣ составляетъ основу явленій духа и матеріи. Да развѣ въ чувственномъ мірѣ нѣтъ уже явленій духа и матеріи? Конечно, есть, но тогда весь хваленый плехановскій монизмъ превращается въ простой парализмъ.

Я бы сказалъ, что псевдо-монистической попыткой рѣшенія является и апелляція Спинозы къ Субстанціи. Двойственность res extensa (протяженнаго) и res cogitans (психическаго) онъ устраняетъ тѣмъ, что подводитъ ихъ подъ аттрибуты третьяго, называемаго имъ Богомъ, Природой, Субстанціей. Но вспомнимъ: Спиноза писалъ въ 70-хъ годахъ XVII столѣтія, Плехановъ пишетъ свои работы въ XX столѣтіи. Что было хорошо 350 лѣтъ тому назадъ, то совсѣмъ неудачно теперь. Это, во-первыхъ, а, во-вторыхъ, монизація и устраненіе дуализма между духомъ и матеріей путемъ сведенія ихъ къ основѣ — природѣ появляется у Плеханова совершенно случайно. Во всѣхъ остальныхъ случаяхъ онъ, какъ это уже показано, монизируетъ опытъ, сводя явленія къ матеріи, какъ первичному фактору.

Такое рѣшеніе совершенно чуждо Спинозѣ. Онъ,

повидимому, отлично сознавалъ несводимость аттрибутовъ протяженія и мышленія. Это составляетъ центръ его философіи.

„Каждый изъ аттрибутовъ одной субстанціи долженъ быть представляемъ посредствомъ себя“ (положеніе X).

„Состояніе каждаго аттрибута содержитъ въ себѣ представленіе своего аттрибута, а не другого... такъ что, пока мы разсматриваемъ вещи какъ состоянія (модусы) мышленія, мы должны объяснить порядокъ всей природы или связь причинъ посредствомъ одного аттрибута мышленія; а насколько онѣ разсматриваются какъ модусы протяженія, и порядокъ всей природы долженъ быть объясняемъ посредствомъ аттрибута протяженія“ (положенія VI и VII) [1]).

Исходя изъ несводимости аттрибутовъ мышленія и протяженія и ихъ непревращаемости одинъ въ другой, Спиноза рѣшительно утверждалъ, что „ни тѣло не можетъ опредѣлить души къ мышленію, ни душа тѣла къ движенію или къ покою или къ чему-нибудь другому“ [2]).

Сравните это съ вышеприведеннымъ заявленіемъ Бюхнера, какъ матеріальныя движенія дѣйствуютъ на духъ, вызываютъ въ немъ движенія, которыя, въ свою очередь, снова производятъ матеріальныя движенія,— и вы увидите, насколько ученіе Спинозы выше и глубже философствованія Бюхнера и его ученика Плеханова! Нѣтъ, Плехановъ съ его атомами, обладающими сознательностью, съ мыслями какъ результатомъ, продуктомъ мозга и съ прочими фокусами, имѣющими въ своей основѣ некритическое смѣшеніе аттрибутовъ, пусть не ссылается на Спинозу.

Пусть ссылки на Спинозу онъ оставитъ эмпиріокритикамъ.

Эмпиріокритикъ, напр., съ большимъ удовольствіемъ

---

[1]) Спиноза. „Этика“. 4-е изд., перев. проф. В. И. Модестова, стр. 9, 58, 59, 60.

[2]) Ibid., стр. 121.

укажетъ слѣдующую основную мысль Спинозы: „Будемъ ли мы разсматривать природу подъ аттрибутомъ протяженія или подъ аттрибутомъ мышленія..., мы найдемъ одинъ и тотъ же порядокъ или одну и ту же связь причинъ, т.-е. однѣ и тѣ же вещи, вытекающія взаимно однѣ изъ другихъ". „Порядокъ и связь идей— то же, что и порядокъ и связь вещей" (см. въ „Этикѣ" главу „О природѣ и происхожденіи души", положеніе VII).

Пусть читатель подставитъ, вмѣсто устарѣлой терминологіи („идеи", „вещи" и т. д.), соотвѣтствующія опредѣленія, и онъ получитъ эмпиріокритическаго характера положенія. Если же сравнить, далѣе, теорію Авенаріуса съ рядомъ мыслей, высказываемыхъ Спинозою въ главѣ „О происхожденіи и природѣ аффектовъ", то легко убѣдиться, что теорія, развитая въ „Kritik der reinen Erfahrung" несомнѣнно въ значительной мѣрѣ обязана своимъ происхожденіемъ вліянію Спинозы [1]).

А что Авенаріусъ хорошо зналъ Спинозу, то объ этомъ свидѣтельствуетъ его работа „Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus", представленная имъ въ 1868 г. какъ диссертація на степень доктора философіи.

На этомъ мы и покончимъ съ философіей Плеханова.

Я старался возможно внимательнѣе и возможно детальнѣе разобрать ея причудливые метафизическіе изгибы. Я прекрасно знаю, что ни мнѣ, ни болѣе свѣдущимъ и талантливымъ Genosse никогда не удастся убѣдить Плеханова въ негодности его философіи. Взгляды Г. В. Плеханова уже давно сложились и не только сложились, но и успѣли окаменѣть.

---

[1]) Тонкій умъ — Гейне въ слѣдующихъ словахъ характеризовалъ философію Спинозы: „Математическая форма придаетъ Спинозѣ жесткую оболочку. Но это то же, что миндальная кожица; ядро оказывается тѣмъ вкуснѣе. При чтеніи Спинозы охватываетъ насъ такое чувство, какъ при созерцаніи великой природы въ ея оживленнѣйшемъ спокойствіи." „ Это лѣсъ мыслей, высокихъ, какъ небеса, мыслей, цвѣтущія

Сила косности человѣческаго мышленія такова, что даже такіе выдающіеся люди, какъ Плехановъ, въ извѣстномъ возрастѣ дѣлаются психологически неспособными къ извѣстной теоретической революціи внутри сложившагося у нихъ міровоззрѣнія. Это летаргія привычки. Логически, философски и научно несостоятельное поэтому не значитъ еще психологически обреченное на гибель. Мышленіе людей,—говоритъ Авенаріусъ,—сплошь и рядомъ обнаруживаетъ удивительную цѣпкость въ формѣ многоразличныхъ логически неудовлетворительныхъ „излюбленныхъ мнѣній“ и „завѣтнѣйшихъ убѣжденій“ не только въ такъ-называемыхъ религіяхъ массъ, но и въ философскихъ міровоззрѣніяхъ выдающихся единицъ. Психологія косности, спокойствія, самоудовлетворенія „старымъ міросозерцаніемъ“ не разъ беретъ реваншъ надъ извѣстной „теоретической честностью“. Цѣлый рядъ вопросовъ поэтому отстраняется отъ разсмотрѣнія только потому, что гдѣ-то внутри говоритъ боязнь за цѣлость годами строившагося зданія. А вдругъ придется пересматривать зданіе, производить „ревизію“ и т. д.!

Такая проблема несомнѣнно сопровождается очень тягостнымъ аффекціоналомъ боязни, неудовольствія. И эта психологія иной разъ рѣшаетъ дѣло.

На основаніи этого, я думаю, что каждый изъ принадлежащихъ къ новому, молодому поколѣнію марксистовъ, ищущихъ обоснованія идеи четвертаго сословія на прочныхъ научныхъ реалистическихъ философскихъ началахъ, не долженъ ставить себѣ несбыточную цѣль — переубѣдить ветерановъ старой философіи. Но тѣмъ обязательнѣе тогда ясныя доказательства другой,

---

вершины которыхъ колышатся словно волны, между тѣмъ какъ непоколебимые стволы ихъ внѣдряютъ корни въ вѣчную землю“. То же самое можно было сказать и объ эмпиріокритической философіи. Она имѣетъ тоже весьма жесткую оболочку, но тѣмъ вкуснѣе ея ядро, а математическая форма изложенія авенаріусовской „Критики чистаго опыта“ прямо бросается въ глаза своимъ сходствомъ съ геометризмомъ Спинозы.

болѣе широкой средѣ марксистовъ того, почему мы уходимъ отъ этой философіи. Въ этомъ отношеніи, мнѣ думается, тѣ же, напр., А. Богдановъ и А. Луначарскій, являясь одними изъ первыхъ марксистовъ, уходящихъ отъ матеріалистической метафизики, сдѣлали б о л ь ш у ю о ш и б к у, не давъ, такъ сказать, подробнаго „отчета“, почему они отъ нея отходятъ. А. Богдановъ лишь теперь (въ III книгѣ „Эмпиріомонизма“) въ очень краткихъ чертахъ объяснилъ свое „отхожденіе“ отъ правовѣрія, а болѣе или менѣе полной критики плехановской философіи (за исключеніемъ дѣльной, но все-таки далеко не исчерпывающей вопроса статьи Я. Бермана въ „Образованіи“) все еще нѣтъ. Поэтому-то широкой средѣ марксистовъ, не занимающихся философіей, и кажется, что элементы новаго философскаго міровоззрѣнія появились какъ Deus ex machina, по какой-то прихоти, ни съ того, ни съ другого, безъ мотивированнаго показанія неудовлетворительности старой „оффиціальной“ философіи того же хотя бы Плеханова.

Считаясь съ такого рода взглядами, съ которыми мнѣ неоднократно приходилось сталкиваться, я и старался возможно полнѣе выяснить недочеты этой философіи и обрисовать самую физіономію ея. Какъ это я выполнилъ, судить, конечно, не мнѣ, но эта поставленная задача во всякомъ случаѣ объясняетъ, почему я былъ такъ излишне, быть-можетъ, подробенъ, излишне, быть-можетъ, деталенъ.

Подведемъ же общіе итоги.

Философія Г. В. Плеханова страдаетъ явными п р о т и в о р ѣ ч і я м и. Нѣкоторыя изъ нихъ мы уже указали, приведемъ еще одну пару.

„Что пространство и время,—читаемъ мы въ статьѣ „Еще разъ матеріализмъ“,—с у т ь ф о р м ы с о з н а н і я и что поэтому первое отличительное свойство ихъ есть с у б ъ е к т и в н о с т ь, это было извѣстно еще Томасу Гоббсу и этого не станетъ отрицать теперь ни одинъ матеріалистъ“ („Крит. нашихъ крит.“, стр. 233).

Итакъ, первое отличительное свойство пространства и времени — ихъ субъективность.

Теперь читайте, что пишетъ Плехановъ въ своихъ примѣчаніяхъ къ Ф. Энгельсу („Л. Фейербахъ"), не тѣхъ, что онъ написалъ для перваго русскаго изданія Энгельса (1892 г.), а въ дополнительныхъ и „зѣло" исправленныхъ примѣчаніяхъ 1905 г.

„Развитіе совершается во времени, а между тѣмъ, по Канту, время есть только субъективная форма созерцанія". Плехановъ высмѣиваетъ такой взглядъ и иронически предлагаетъ перенестись въ отдаленную эпоху, когда не было еще человѣка. „Спрашивается, какъ обстояло тогда дѣло съ пространствомъ, временемъ и съ причинностью? Чьими субъективными формами были они въ то время? Субъективными формами ихтіозавровъ?"

На основаніи этого и ему подобныхъ побѣдоносныхъ вопросовъ Плехановъ заявляетъ: ни время, ни пространство не являются субъективными формами созерцанія, такъ какъ существующій внѣ насъ независимый міръ („вещи въ себѣ") развивается во времени и въ пространствѣ. Признаніе ихъ субъективными свойствами приводитъ къ субъективному идеализму и солипсизму, а „подобнымъ идеализмомъ удовлетворится развѣ только умъ несчастнаго Поприщина" (стр. 110).

Я не помню точно, въ какомъ году написана упомянутая статья „Еще разъ матеріализмъ"; кажется, въ 1902 г. Такъ пусть читатель сравнитъ теперь, какія колебанія отъ идеализма „несчастнаго Поприщина" къ философіи ихтіозавровъ испытываетъ на протяженіи только нѣсколькихъ лѣтъ „стойкая" философія Плеханова.

Другой примѣръ. На этотъ разъ вопросъ идетъ о существованіи внѣшняго міра. Мы уже видѣли, какъ распекаетъ Плехановъ К. Шмидта за то, что послѣдній „не сомнѣвается" въ существованіи независимаго отъ нашего сознанія внѣшняго міра. „Догматическому"

отсутствію сомнѣнія Шмидта Плехановъ противопоставляетъ критическія представленія одного изъ матеріалистовъ XVIII столѣтія — Гельвеція о мірѣ лишь какъ „вѣроятности". Это напечатано на 183 стр. сборника „Критика нашихъ критиковъ". Переверните 14 страницъ и прочтите: „Матеріализмъ представляетъ собою ученіе мета-феноменалистическое (sic!!), потому что онъ не подвергаетъ сомнѣнію ни существованія вещей внѣ сознанія, ни ихъ дѣйствія на насъ" (стр. 197, мой курсивъ). И это отсутствіе сомнѣній Плехановъ считаетъ отличительной, положительной чертой матеріализма въ противоположность философіямъ „несчастныхъ Поприщиныхъ".

Не будемъ приводить еще другихъ противорѣчій Плеханова, а укажемъ на метафизичность, какъ на второй характерный признакъ его философскихъ взглядовъ.

„Предметомъ метафизики, — говоритъ Плехановъ, — является „абсолютное". Мы прибавимъ къ этому: методомъ метафизики является абсолютизированіе. И это абсолютизированіе рядомъ съ постановкой мнимыхъ проблемъ, рядомъ съ догматическимъ употребленіемъ понятій, не сводящихся къ даннымъ опыта, красной нитью проходитъ чрезъ всю его философію. Она вся опутана призрачными и противорѣчивыми „запредѣльными" понятіями.

Кантъ въ своихъ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ" говоритъ о „негодномъ идеализмѣ", превращающемъ вещи въ простыя представленія. Но, — спрашиваетъ онъ, — какимъ же именемъ назвать ту теорію, которая, наоборотъ, „дѣлаетъ представленія вещами?" [1]). Дѣйствительно, какъ назвать теорію, превращающую въ вещи представленія, познавательные символы и понятія? „Ее, — замѣчаетъ Кантъ, — можно назвать грезящимъ идеализмомъ въ отличіе отъ перваго, который можетъ называться мечтательнымъ".

---

[1]) Кантъ. „Пролегомены ect.", с. 59.

Плехановская философія и есть „грезящій“ метафизическій идеализмъ, превращающій въ реальности опыта, въ данныя дѣйствительности такія отвлеченныя понятія, какъ „матерія“, „вещь въ себѣ“, „атомъ“, „сущность“, „сознаніе въ себѣ“ и т. д. Гипостазируя понятія, она въ то же время ихъ и абсолютизируетъ. Абсолютизированная Матерія въ плехановской теоріи играетъ ту же роль, что Духъ въ построеніяхъ идеалистовъ. Пусть Плехановъ не называетъ святою, абсолютизированную имъ Матерію, пусть онъ не кадитъ предъ нею ладономъ и не зажигаетъ лампадку. Все равно, онъ становится предъ нею на колѣни, признаетъ ее за единственную реальность, за „первичный факторъ“ всего сущаго и жестокими полемическими ударами своего несомнѣннаго краснорѣчія защищаетъ ее отъ „святотатственныхъ“ нападеній.

Философія Плеханова, это — философія чудесъ.

Тамъ чудеса: тамъ лѣшій бродитъ,
Русалка на вѣтвяхъ сидитъ;
Тамъ на невѣдомыхъ дорожкахъ
Слѣды невиданныхъ звѣрей;
Избушка тамъ на курьихъ ножкахъ
Стоитъ безъ оконъ, безъ дверей...

Изъ „комочковъ“ абстракціи рождается сознаніе. Изъ „ничего“ вырастаютъ матеріальные процессы. Неосязаемый духъ чудесно, необъясняемо давитъ на матерію. А за цѣпью явленій таинственно выглядываютъ темныя тѣни сущностей вещей и сами вещи въ себѣ! Философія чудесъ!

Лишь нелогичностью Плеханова можно, думается намъ, объяснить, напр., то обстоятельство, что онъ не мыслитъ за „міромъ въ себѣ“, въ мірѣ „сущностей“ интеллигебельный міръ мэтэмпирическихъ, трансцендентныхъ цѣнностей.

Ницше саркастически указывалъ, что „вещи высшихъ цѣнностей“ нельзя ставить, нельзя выводить изъ этого преходящаго, искушающаго, обманчиваго, жалкаго міра, изъ этого смятенія суеты и вожделѣнія.

„Скорѣе всего въ нѣдрахъ бытія, непреходящаго, въ скрытомъ богѣ, въ „вещи самой въ себѣ,“— тамъ должно покоиться ихъ основаніе, и болѣе нигдѣ!“

Кантъ прекрасно подтверждаетъ психологію человѣка, считающагося съ вещами въ себѣ. Кантъ логиченъ, когда помѣщаетъ въ міръ ноуменовъ, міръ Ding an sich, „нематеріальную сущность“, абсолютный долгъ, безсмертіе души, свободу и „высочайшее изъ всѣхъ существъ“ (Пролегомены, стр. 151). Почему этого не дѣлаетъ Плехановъ? Потому ли, что у него нѣтъ мэтэмпирическихъ цѣнностей? Но это неправда, такъ какъ большинство изъ понятій его философіи — мэтэмпиричны, метафизичны. Или, можетъ-быть, для этого нужна вѣра?

Но разъ Плехановъ вѣритъ въ такое чудо, какъ возникновеніе сознанія изъ отвлеченнаго обобщенія— символа — атома, то почему бы, вообще говоря, немного не потѣснивъ знаніе, не „дать мѣсто вѣрѣ“ (Кантъ, „Кр. чист. раз.“, стр. 17). Вѣра есть „способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“ (апост. Павелъ). Потому ли, что вѣрѣ, какъ способу знанія безъ доказательствъ, нѣтъ мѣста въ его метафизикѣ? Но пусть онъ спроситъ объ этомъ у своихъ философскихъ противниковъ, которые умерщвляются имъ „безъ всякихъдоказательствъ“. Это—во-первыхъ, а во-вторыхъ, мы имѣемъ у него формальное заявленіе о вѣрѣ, какъ объ одномъ изъ аттрибутовъ его философіи.

„Человѣкъ долженъ дѣйствовать, умозаключать и вѣрить въ существованіе внѣшняго міра“,— говорилъ Юмъ. „Намъ, матеріалистамъ,— замѣчаетъ по этому поводу Плехановъ, — остается прибавить, что такая „вѣра“ составляетъ необходимое предварительное условіе мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ этого слова, что она есть неизбѣжное Salto vitale философіи“ (Примѣчаніе къ Энгельсу, стр. 111, мой курсивъ). Плехановъ укажетъ намъ, что „вѣра“ здѣсь подается у него въ кавычкахъ. Это не возраженіе; рядъ положеній, въ

существѣ своемъ имѣющихъ не данныя опыта, а спекуляцію разума — вѣру, какъ это мы уже видѣли, подавались имъ совершенно серьезно, безъ какихъ бы то ни было кавычекъ.

Но вѣра Плеханова — вѣра особаго рода; она, разумѣется, отличается отъ вѣры ортодоксальнаго католика, подобно тому, какъ вѣра кёнигсбергскаго философа Канта разнится отъ вѣры островитянина Фиджи, приписывающаго душу всѣмъ сущностямъ, всѣмъ вещамъ въ себѣ даже кокосовому орѣху.

И вотъ на томъ основаніи, что философія Плеханова противорѣчива, метафизична, имѣетъ въ своемъ существѣ элементы вѣры и признанія чуда, на томъ основаніи, что она абсолютизируетъ абстракціи, превращаетъ ихъ въ реальности и говоритъ о границахъ познанія, — мы отвергаемъ ее. Мы отвергаемъ эту философію, видя въ ней замаскированный отголосокъ далекаго прошлаго. А то обстоятельство, что этотъ пришелецъ изъ феодальнаго прошлаго („le mort saisit le vif“) хочетъ скрыть свою скудную по содержанію схоластическую „сущность“ въ метафизическомъ кафтанѣ изъ лоскутьевъ буржуазныхъ ученій Гольбаха, немного припомаженнаго Канта и постоянно бранимаго Л. Бюхнера и объявляетъ себя единой непогрѣшимой системой, — насъ не удивляетъ. Это фокусъ мысли въ борьбѣ съ другими мыслями.

Но насъ искренно удивляетъ, какъ такая философія имѣетъ смѣлость на претензію быть философіей марксизма. Guarda e passa, — погляди и проходи мимо. А мы скажемъ: приглядись, внимательно изучи, пойми ея истинную сущность и тогда проходи мимо [1]).

---

[1]) Глава о матеріалистической философіи Г. В. Плеханова уже была написана, когда мнѣ удалось ознакомиться съ интереснымъ какъ по замыслу, такъ и по содержанію сборникомъ „Очерки по философіи марксизма“ (сб. статей В. Базарова, Я. Бермана, А. Луначарскаго, П. Юшкевича, А. Богданова, І. Гельфонда и С. Суворова). Моя характеристика плехановской философіи почти совпадаетъ съ той, которую даетъ этой философіи В. Базаровъ въ своей интересной

статьѣ „Мистицизмъ и реализмъ нашего времени“. Впрочемъ, онъ называетъ ее не „философіей чудесъ“, а лишь иноформой мистицизма. „Противопоставлять плехановскій „матеріализмъ“, — пишетъ т. Базаровъ,— мистицизму можно только по недоразумѣнію; это лишь одна изъ формъ мистицизма. Плехановъ борется не противъ боговъ вообще, а противъ ложныхъ боговъ во славу Бога истиннаго. Характерная особенность этого мистицизма — его безсознательность, его упорное нежеланіе познать свою собственную природу. Это упорство объясняется тѣмъ, что плехановскій матеріализмъ — послѣдній отголосокъ міросозерцанія, которое когда-то было дѣйствительно чуждо мистицизма, было мощнымъ орудіемъ познавательнаго творчества. Матерія была тогда не продуктомъ религіознаго Salto vitale философіи, а конкретной реальностью (?) эмпирическаго міра и въ то же время методомъ научнаго изслѣдованія. При современномъ состояніи познанія такое совмѣстительство немыслимо... Матерія — какъ опора реальности міра — изъ живой истины превратилась въ трупъ былой истины. Трупъ можно или похоронить съ миромъ, почтивъ вставаніемъ заслуги почившаго, или консервировать его въ качествѣ чудотворныхъ мощей. Плехановъ избралъ послѣдній путь“ (стр. 14—15).

ПЛЕХАНОВЪ И АКСЕЛЬРОДЪ ВЪ РОЛИ КРИТИКОВЪ ЭМПИРІОКРИТИЦИЗМА.

> Передъ нами военный походъ, въ сравненіи съ которымъ совершенно теряются Аустерлицъ и Іена, Кениггрецъ и Седанъ. Въ какой-нибудь парѣ положеній, на пространствѣ одной только страницы, съ того момента, какъ едва мобилизована первая аксіома... мы уже все отмѣнили, устранили, уничтожили.
>
> *Ф. Энгельсъ о Дюрингѣ.*

I.

Мы видѣли Г. В. Плеханова и Л. Аксельродъ въ роли философовъ, обосновывающихъ матеріалистическую тезу. Теперь познакомимся съ ними какъ съ критиками философіи, притомъ опредѣленной философіи — эмпиріокритической. Почему насъ интересуетъ критика этой именно системы, это ясно изъ предыдущаго. Мы считаемъ дѣломъ первостепенной важности научно-философское обоснованіе кардинальныхъ идей марксизма, какъ опредѣленной классовой идеологіи. Вмѣстѣ съ этимъ мы не считаемъ возможнымъ найти это обоснованіе въ философіи Гольбаха, Гельвеція, „естественно-научномъ“ матеріализмѣ Бюхнера, въ „матеріалистическихъ“ увлеченіяхъ Ибервега и въ гносеологическихъ положеніяхъ „діалектическаго матеріализма“ Плеханова. Не находя нужнаго здѣсь, мы знакомились съ философіей „другого берега“. Но поскольку мы въ этомъ успѣвали и узнавали ея pium desiderium, мы тѣмъ

менѣе соглашались съ метафизикой спиритуализма, съ противорѣчіями правовѣрныхъ кантіанцевъ, съ исправляющими Канта неокантіанцами, имманентной гносеологической школой и тѣмъ, что выступало подъ флагомъ позитивизма. Искали дальше, и въ эмпиріокритицизмѣ Р. Авенаріуса и Э. Маха, намъ думается, нашли если не до конца построенное зданіе, то, во всякомъ случаѣ, крѣпкіе лѣса, воздвигнутые при построяемомъ зданіи научной философіи,— лѣса, указывающіе его будущій контуръ, направленіе его постройки. Это, такъ сказать, — пролегомены ко всякой имѣющей возникнуть въ смыслѣ науки философіи, въ томъ числѣ и философіи марксизма.

Съ этой точки зрѣнія распространеніе взглядовъ эмпиріокритицизма, если не письменно, то устно, становилось нашей обязанностью.

Но, когда рядъ лицъ, успѣшно пользуясь эмпиріокритическимъ оружіемъ въ борьбѣ съ россійскимъ идеализмомъ, провозгласилъ указанные взгляды въ литературѣ (укажу А. Луначарскаго, В. Базарова, отчасти Богданова, — отчасти, такъ какъ Богдановъ не эмпиріокритикъ, а эмпиріомонистъ), — вдругъ раздался крикъ предупрежденія: Что вы дѣлаете! Оставьте въ сторонѣ буржуазныхъ философовъ Авенаріуса и Маха! Какъ можно соединять ихъ съ Марксомъ и Энгельсомъ? Они идеалисты, а Марксъ и Энгельсъ были матеріалистами. Соединеніе подобнаго типа противоположныхъ системъ есть эклектизмъ, а „эклектизмъ non est argumentum“. Вдобавокъ, не замѣчаете ли вы, гг. „соединители“, что, толкуя о соединеніи марксизма съ „махизмомъ“, вы идете проторенной дорожкой гг. Струве, Булгакова, Бердяева и десятковъ прочихъ,— тѣхъ, кто, начавъ съ отрицанія матеріалистической философіи марксизма, пришли къ идеализму, въ соціальномъ отношеніи являющемуся, par excellence, буржуазнымъ ученіемъ. Вы стремитесь къ тому же подчиненію марксизма буржуазно - идеологическимъ элементамъ, подчиненію соціальной демократіи демократіи буржуазной. Оставь-

те, господа! Вамъ не удастся это! Сколько бы вы ни пѣли о вашихъ хорошихъ намѣреніяхъ, сколько бы ни говорили гнѣвныхъ рѣчей противъ метафизики, „неразработанности“ марксистской теоріи познанія, мы прекрасно понимаемъ всѣ ваши шашни! Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben! Вы думаете способствовать обоснованію марксизма, а на дѣлѣ толкаете его въ сторону превращенія въ одну изъ разновидностей буржуазныхъ идеологій,—въ одну изъ разновидностей идеализма, субъективнаго идеализма, солипсизма. Да, солипсизма,—да слышатъ практики-марксисты это страшное слово!

Конечно, этого предупрежденія достаточно, чтобы сильно, очень сильно затормазить распространеніе взглядовъ новаго философскаго міровоззрѣнія. Авторитарныя отношенія въ партіи, быть-можетъ, главнымъ образомъ въ силу ея молодости весьма сильны. И разъ, наверху исторіей поставленный авторитетъ провозглашаетъ: отрекайся!—не пропоетъ пѣтухъ три раза, какъ практикъ „отречется“, не успѣвъ даже и познакомиться съ отрицаемымъ. Но гдѣ разумныя основанія для всего этого шума? Главное,—кто поднялъ его? Скажемъ, если не шумъ, то весь этотъ военный походъ противъ эмпиріокритицизма поднятъ Г. В. Плехановымъ и вѣрнымъ оруженосцемъ его, Л. Аксельродъ.

А основанія гдѣ?

Вѣдь мало декретировать негодность, ошибочность той или иной теоріи. Марксисты такъ поступать не могутъ. У нихъ аргументомъ служитъ и должно служить доказательство, а не гипнотизированіе „страшнымъ словомъ“. Объявить,—справедливо говоритъ Энгельсъ,—данную философію ошибочной еще не значитъ справиться съ нею. Нельзя при критикѣ философскихъ системъ пользоваться каторжнымъ методомъ—„сначала туза бубноваго поставимъ, а потомъ разберемся“. А что о такомъ пріемѣ критики нѣкоторые изъ „авторитетовъ“ говорили и говорили серьезно, это подтверждается ихъ дальнѣйшимъ поведеніемъ.

Однако, пріемъ этотъ ровно ничего не имѣетъ общаго съ тѣмъ методомъ критики, который Ницше называлъ „Kritik im Handgemänge“ — критикою въ рукопашную. Марксъ, напр., часто „ходилъ“ въ рукопашную. Вспомните хотя бы его рукопашную борьбу съ Сеньоромъ въ 1-мъ томѣ „Капитала“. Но когда Марксъ пускался въ рукопашную и выходилъ побѣдителемъ, онъ возвращался съ явными доказательствами своей правоты. Почему же въ данномъ случаѣ не примѣняетъ того же метода его ученикъ, Г. В. Плехановъ? Почему рядъ лицъ сражаются имъ не доказательствами, а лишеніемъ права на извѣстное оффиціальное партійное титулованіе? Напр., К. Шмидтъ, какъ человѣкъ въ философскихъ вопросахъ не согласный съ Плехановымъ, немедленно превращается имъ въ „господина“. Гдѣ данныя для того, чтобы къ фамиліи А. Богданова, Луначарскаго и другихъ прибавлять того же неизмѣннаго „господина“? За ихъ измѣну марксизму путемъ попытокъ внести въ него буржуазно-идеалистическіе элементы эмпиріокритицизма? Пусть будетъ такъ, пусть эмпиріокритическая теорія есть невѣрнѣйшая и злостно направленная противъ марксизма система. Кто доказалъ это и доказалъ настолько ясно и убѣдительно, чтобы заставить блудныхъ сыновей марксизма забыть „край“ заблужденій и, возвращаясь въ „отчій домъ“, сказать про прошлое: mea culpa?

Каутскій въ предисловіи къ своему „Аграрному вопросу“ искренно разсказываетъ, какъ онъ въ началѣ изученія соціализма критически и недовѣрчиво относился къ теоріи Маркса, „но, сопротивляясь, я сталъ марксистомъ“.

Оставить заблужденія, искренно отречься отъ нихъ— обязанность всякаго человѣка и прежде всего марксиста, которому по части теоретической честности предъявляются большія требованія. Глубоко увѣренъ, что подъ вліяніемъ доказательствъ отречется отъ своихъ философскихъ заблужденій, если они имѣются, любой эмпиріокритикъ или эмпиріомонистъ-мар-

ксистъ. Мнѣ этого доказывать нѣтъ нужды лишь въ качествѣ, что ли, иллюстраціи я приведу слѣдующія прекрасныя слова Богданова: „Я радостно встрѣчу всякую критику изъ среды родного мнѣ теченія, лишь бы это была критика, лишь бы она давала матеріалъ для выясненія истины. Если въ результатѣ истина выяснится даже цѣною разрушенія моихъ идей, — я радостно буду привѣтствовать эту новую для меня истину“ („Эмпиріомонизмъ“, кн. III, стр. XLVIII).

Но Богдановъ требуетъ доказательствъ, онъ съ отчаяніемъ говоритъ о своей послѣдней попыткѣ вынудить ихъ отъ Плеханова. „Либо приступите къ ниспроверженію эмпиріомонизма по существу, либо скажите прямо: критикой заниматься мнѣ недосугъ, а судить и рѣшать мнѣ даютъ право мои заслуги“ [1]). То же самое можетъ сказать и любой эмпиріокритикъ-марксистъ.

Гдѣ доказательства?

Что же отвѣчаетъ Плехановъ? Разсказавъ о томъ, какъ Струве и Булгаковъ соединили Канта съ Марксомъ и что получилось изъ этого соединенія, онъ замѣчаетъ, что практики теперь уже готовы возставать противъ такого соединенія.

„Но такого доказательства (несовмѣстимости соединенія Авенаріуса и махизма съ Марксомъ. Н. В.), пока еще никто не привелъ, напримѣръ, насчетъ эмпиріомонизма. И наши „практики“ готовы принимать махистовъ за марксистовъ. Современемъ они пожалѣютъ объ этомъ, но тогда будетъ, пожалуй, уже поздно“ [2]).

Вспомнимъ маленькую, но характерную черту въ плехановскомъ походѣ противъ эмпиріокритицизма и эмпиріомонизма: онъ путаетъ эти системы. Такъ, въ примѣчаніяхъ къ Энгельсу онъ говоритъ, что Риль

---

[1]) „Вѣстникъ Жизни“, № 7 (сентябрь) 1907. „Открытое письмо Плеханову“.

[2]) Плехановъ. Предисловіе къ „Критикѣ нашихъ критиковъ“, стр. V.

считаетъ эмпиріомонистическую философію возобновленіемъ философіи Юма (стр. 112). Плехановъ ссылается при этомъ на 101-ю страницу книжки Риля „Zur Einleitung in die Philosophie der Gegenwart". Сколько бы вы ни искали на этой страницѣ указаній на эмпиріомонизмъ, ихъ вы тамъ не найдете: рѣчь идетъ только объ Авенаріусѣ и Махѣ.

Точно такую же путаницу допускаетъ и Л. Аксельродъ, когда („Философ. очерки", стр. 174) говоритъ, что Махъ признаетъ тождественность эмпиріомонизма съ имманентной философіей.

Здѣсь опять-таки нужно сказать, что сколько бы вы ни читали Маха, этого указанія вы у него не найдете.

Богдановъ по этому поводу замѣтилъ, что западноевропейскіе представители школы эмпиріокритицизма даже не знаютъ, что такое эмпиріомонизмъ. За что же имъ отвѣчать за богдановскія „эмпиріомонизменныя" наклонности и дѣянія?

„Это тѣмъ болѣе несправедливо, что каждый изъ нихъ, ознакомившись съ моими взглядами, призналъ бы меня за отъявленнаго метафизика".

Сказать, что Богдановъ „отъявленный" метафизикъ, мы этого, конечно, не скажемъ, но что тѣ стороны его философіи, въ которыхъ онъ поправляетъ эмпиріокритицизмъ (объ этомъ ниже), отдаютъ запахомъ „энергетической" метафизики, для насъ несомнѣнны. Разъ же вообще между ученіемъ Авенаріуса и Маха и философіей Богданова есть различіе, то какое же право у Плеханова и Аксельродъ его стирать и игнорировать? Это критическій методъ — свалить все въ кучу, наставить „бубновыхъ тузовъ", а потомъ разбираться?

Но если мы будемъ имѣть въ виду, что эмпиріокритицизмъ и эмпиріомонизмъ для Плеханова — „одна вещь", то въ соотвѣтствующемъ духѣ нужно понимать и приведенное выше замѣчаніе, именно: до сихъ поръ еще никто не привелъ никакого доказательства относительно несовмѣстимости ученія Авенаріуса и Маха съ марксистской соціальной системой. Какъ показы-

ваетъ дата при предисловіи, эти на рѣдкость правдивыя слова написаны Плехановымъ 25-го января 1906 г., т.-е. по истеченіи двухъ лѣтъ съ того момента, какъ начался военный походъ противъ эмпиріокритической философіи, обвиненной въ покушеніи на ниспроверженіе основъ марксизма! [1]).

Плехановъ по поводу струвистскаго похода на Маркса какъ-то замѣтилъ: „Славный походъ! Глубокая „критика"! Интересный „критикъ"!

Славный походъ! Глубокая „критика"! — могутъ воскликнуть по адресу Плеханова и эмпиріокритицисты...

Но оставимъ это, скажемъ лишь, что со времени плехановскаго заявленія въ январѣ 1906 г. прошло еще два слишкомъ года, а „возъ и нынѣ тамъ". По части требуемыхъ доказательствъ весьма слабо. Передавали, что въ предполагаемомъ издаваться въ Ригѣ журналѣ будетъ помѣщено „Открытое письмо (Плеханова) къ господину Богданову". Рѣчь идетъ объ эмпиріомонизмѣ; по части уничтоженія эмпиріокритицизма, слѣдовательно, обстоитъ по-прежнему. На этомъ основаніи намъ съ величайшей осторожностью надлежитъ собрать всѣ тѣ крохи критики, которыя претендуютъ на право служить аргументами противъ такой основательной теоріи, какъ эмпиріокритицизмъ.

Вольтеръ говорилъ: если бы не было Бога, его нужно было бы выдумать. Плеханову и Аксельродъ нужно же сказать: нѣтъ доводовъ противъ Авенаріуса и Маха, ихъ нужно изобрѣсти.

II.

На пространствѣ нѣсколькихъ тысячъ страницъ, вообще написанныхъ Г. В. Плехановымъ, имѣется всего

[1]) Можетъ-быть, и раньше. Въ литературѣ это не отмѣчено. Знаю только, что въ 1904 г. лѣтомъ Плехановъ уже „громилъ" бунтовщиковъ.

лишь одна страничка, направленная противъ махизма и авенаріанства. Замѣчаній о буржуазности и негодности этихъ теорій — бездна, но доводы всѣ сконцентрированы на страничкѣ малаго формата. Послѣднее обстоятельство, помня русскую пословицу — „малъ золотникъ, да дорогъ", — конечно, не должно смущать. Наоборотъ, оно должно внушать удивленіе и уваженіе къ человѣку, который сумѣлъ на протяженіи всего только $44^1/_2$ строчекъ сконцентрировать всѣ самые убійственные доводы противъ теоріи, которая, несмотря на всѣ старанія различныхъ западно-европейскихъ философовъ (вспомнимъ Вундта!), до плехановской критики оставалась непоколебимой, высокомѣрно смотрящей на жалкія попытки ее уколоть.

Вотъ что пишетъ Плехановъ. Приводимъ все, дословно.

Съ марксистской теоріей мало соединимы „взгляды Маха и Авенаріуса, представляющіе новѣйшую разновидность философіи Юма. Если послѣдовательно держаться этихъ взглядовъ, то придешь къ солипсизму, т.-е. отрицанію существованія всѣхъ людей, кромѣ самого себя. Не думайте, читатель, что это шутка. Хотя Махъ энергично протестуетъ противъ отождествленія его философіи съ субъективнымъ идеализмомъ Берклея (ссылка на „Analise der Empfindungen", ss. 282—283), но этимъ доказывается лишь его непослѣдовательность. Если тѣла или вещи представляютъ собою только мысленные символы нашихъ ощущеній (точнѣе группъ, комплексовъ ощущеній) и если они не существуютъ внѣ нашего сознанія, — а именно такова мысль Маха, — то отъ субъективнаго идеализма и отъ солипсизма можно отдѣлываться лишь посредствомъ вопіющей непослѣдовательности. Г. Корнеліусъ въ своей книгѣ „Einleitung in die Philosophie", München, 1903) подошелъ вплотную къ солипсизму. Онъ (стр. 322) признаетъ, что наука не можетъ разрѣшить для человѣка въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ вопросъ о томъ, существуетъ ли какая-нибудь психическая жизнь

кромѣ его собственной. Это неоспоримо съ точки зрѣнія махизма, но если существованіе чуждой мнѣ психической жизни остается для меня сомнительнымъ; если, какъ мы видѣли, тѣла вообще суть только символы ощущеній, то остается помириться съ солипсизмомъ, чего не рѣшается, однако, сдѣлать Корнеліусъ.

Надо замѣтить, что Махъ считаетъ Г. Корнеліуса не своимъ ученикомъ, а ученикомъ Авенаріуса. Это не удивительно, потому что между взглядами Маха съ одной стороны и Авенаріуса съ другой очень много общаго, какъ это признаетъ, впрочемъ, самъ Махъ. Для философіи Авенаріуса, какъ и для философіи Маха, вопросъ о томъ, что Фихте называетъ множественностью индивидуумовъ, есть главное затрудненіе, съ которымъ она не можетъ справиться иначе, какъ или признавъ истину матеріализма, или упершись въ тупой переулокъ солипсизма. Это должно быть очевидно для всякаго мыслящаго человѣка, который дастъ себѣ трудъ прочитать, напримѣръ, вышедшее въ русскомъ переводѣ сочиненіе Авенаріуса „Человѣческое понятіе о мірѣ“.

Все это напечатано на стр. IX—X предисловія Плеханова къ энгельсовской работѣ о Фейербахѣ, внизу же подъ текстомъ, къ послѣднимъ словамъ, сдѣлано слѣдующее примѣчаніе:

„Одинъ нѣмецкій писатель (кто?) замѣчаетъ, что для эмпиріокритицизма опытъ есть только предметъ изслѣдованія, а вовсе не средство познанія. Если это такъ (а какъ по-вашему? Н. В.), то противопоставленіе эмпиріокритицизма матеріализму лишается смысла и разсужденія на тему о томъ, что эмпиріокритицизмъ призванъ смѣнить собою матеріализмъ, оказываются совершенно пустыми и праздными“ (Мой курсивъ).

Одинъ писатель замѣчаетъ... если это такъ... то... разговоры на эту тему... совершенно пустые и праздные...

Психологія ассоціацій представленій среди ассоціацій

по сходству, по контрасту, смежности и т. д. описываетъ намъ еще такъ-называемые безсознательные члены ассоціацій. Они имѣютъ мѣсто тогда, когда мы не знаемъ, не умѣемъ опредѣлить, какъ и чѣмъ одно представленіе вызвало другое.

Мнѣ раза три, если не больше, приходилось перечитывать строки Плеханова объ „одномъ“ писателѣ, ссылка на котораго сразу дѣлаетъ пустыми и излишними цѣлый рядъ весьма интересныхъ разговоровъ, и каждый разъ у меня невольно всплывали въ памяти слова Г. Гейне: „Писателя Ауффенберга я не знаю; полагаю, что онъ въ родѣ д' Арленкура, котораго я тоже не знаю“.

Я тоже не знаю, какого сорта здѣсь дѣйствуетъ ассоціація представленія: безсознательная ли ассоціація или ассоціація по смежности. Можетъ-быть, даже ассоціація по сходству. Знаю только, что плехановская ссылка на одного писателя въ качествѣ заключенія къ вышеприведенному убійству эмпиріокритицизма — прямо великолѣпна! Finis coronat opus!

Чтобы въ дальнѣйшемъ не возвращаться къ арсеналу убійственныхъ доводовъ противъ „махизма“, мы за одно уже приведемъ здѣсь и критику Аксельродъ. Опять-таки дословно, чтобы у читателя въ мысли не закралось, что мы что-то не говоримъ, что-то скрываемъ или (а это часто бываетъ!) въ „соотвѣтствующемъ“ духѣ цитируемъ.

Плехановъ уничтожилъ „махизмъ“ на 44½ строчкахъ, Аксельродъ — на 54½, ровно на десять больше.

„Сущность запутанной и сложной теоріи Авенаріуса сводится къ двумъ основнымъ принципамъ. Во-первыхъ, въ нее входитъ біологическій принципъ борьбы за существованіе: главнымъ двигателемъ нашего познанія является приспособленіе къ жизни, и всѣ научныя обобщенія обусловливаются стремленіемъ къ экономіи силъ. Во-вторыхъ, наше познаніе должно разъ навсегда освободиться отъ какихъ бы то ни было метафизическихъ и догматическихъ предпосылокъ.

Для этого познаніе должно разсматриваться само по себѣ, какъ таковое. Если же мы вникнемъ въ процессъ образованія познанія и поймемъ его настоящее содержаніе, то мы увидимъ, что оно состоитъ изъ совокупности мнѣній людей. Каждый человѣкъ воспринимаетъ въ противостоящей ему средѣ мнѣнія и всѣ формы ощущенія другихъ людей. Изъ суммы этихъ высказываній слагается обобщенный научный опытъ. Мы видимъ, такимъ образомъ, что критическая сторона теоріи Авенаріуса состоитъ въ томъ, что онъ окончательно устраняетъ съ поля опыта познаваемый реальный предметъ (откуда это видно?!) положительная же сторона сводится къ тому, что опытъ есть продуктъ коллективныхъ высказываній людей. Съ теоріей Авенаріуса совершенно тождественно по своему внутреннему содержанію міровоззрѣніе Маха. Центральнымъ пунктомъ для философскихъ взглядовъ Маха служитъ, такъ же какъ и для взглядовъ Авенаріуса, критика и отрицаніе познаваемаго внѣшняго предмета. Опытъ состоитъ изъ суммы нашихъ ощущеній. Представленіе о томъ, что нашимъ субъективнымъ ощущеніямъ соотвѣтствуетъ реальный предметъ внѣ насъ, возникаетъ по той причинѣ, что наши внѣшнія чувства дѣйствуютъ не одновременно. Когда мы видимъ предметъ, мы можемъ его не осязать; когда осязаемъ, не ощущать его запаха и т. д. Отсутствіе нѣкоторыхъ ощущеній при воспріятіи предмета даетъ намъ поводъ думать, что предметъ существуетъ внѣ насъ и независимо отъ нашихъ чувствъ. На основаніи этого анализа Махъ приходитъ къ слѣдующему заключенію: „вещь, тѣло, матерія есть н и ч т о внѣ нашихъ ощущеній цвѣта, звука и т. д., — внѣ такъ-называемыхъ признаковъ“—или „не тѣла причиняютъ наши ощущенія, а совокупность элементовъ нашихъ ощущеній образуетъ тѣла“. Если физику кажется, что тѣла представляютъ собою нѣчто устойчивое и реальное, а ощущеніе нѣчто текучее и преходящее, то онъ при этомъ упускаетъ изъ виду, что всѣ тѣла только символы, которые являются продуктомъ

нашего мышленія для обозначенія совокупности ощущеній (ссылки на „Analise d. Emp.“ Маха). Здѣсь сказано съ ясностью, не оставляющей никакого сомнѣнія, что не сознаніе обусловливается бытіемъ, а что, напротивъ, бытіе обусловливается сознаніемъ. Разница между Авенаріусомъ и Махомъ чисто формальнаго характера. Авенаріусъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе на формѣ проявленія ощущеній, на высказываніяхъ, между тѣмъ какъ Махъ занимается анализомъ ощущеній. Но какъ тотъ, такъ и другой устраняютъ изъ познанія внѣшній предметъ, разсматривая его какъ метафизическое предположеніе“ („Фил. очерки“, 173, 174).

Пусть извинитъ насъ читатель за эту все-таки длинную цитату. Въ качествѣ оправданія мы сошлемся на наше похвальное желаніе во что бы то ни стало дать полную сводку того, что имѣютъ Г. В. Плехановъ и Л. Аксельродъ противъ Авенаріуса и Маха. Теперь мы съ полнымъ правомъ можемъ сказать, что въ вышесдѣланныхъ выпискахъ мы привели всѣ доводы, которыми обрушиваютъ названные авторы эмпиріокритическую теорію. Можетъ-быть, у нашихъ авторовъ въ душѣ есть еще множество „антимахистскихъ“ соображеній, но до весны 1908 г. намъ о нихъ они еще не повѣдали. Приходится въ такомъ случаѣ считаться съ тѣмъ, что дано.

Попробуемъ въ немъ разобраться. Обвиненіе первое: Г. В. Плехановъ и Аксельродъ считаютъ махоавенаріусовскую теорію солипсизмомъ, не заявляющимъ себя таковымъ лишь вслѣдствіе „вопіющей непослѣдовательности“. Такое утвержденіе несомнѣнно интересно. Назвать солипсистомъ Авенаріуса, который, по его собственнымъ весьма справедливымъ словамъ, пытается „предоставить господство вещамъ“ („nur die Sache walten zu lassen“), который, въ противовѣсъ многочисленнымъ гносеологическимъ измышленіямъ о непосредственно данности сознанія, исходитъ изъ „принятія“ каждымъ человѣческимъ индивидомъ положенія о данности „противостоящей ему средѣ

съ разнообразными частями“ [1]), находя такое понятіе о мірѣ какъ „сущее, прочное, извѣстное, надежное понятое“ — этотъ философъ-солипсистъ!

Солипсистъ-философъ, берущій подъ свою защиту „естественное“ міровоззрѣніе „наивнаго реализма“ и настолько считающійся съ реальностью, „яркой красками и полной жизни дѣйствительностью“ (выраженіе Петцольта), что ему кажется страннымъ вопросъ „почему мы вѣримъ въ реальность внѣшняго міра“. Было бы интереснѣе,— отвѣчаетъ онъ,— задаться другимъ вопросомъ, — „почему мы думали, что внѣшній міръ не реаленъ?“ („Warum glaubten wir, dass die Aussenwelt nicht real sei“ [2]).

Или солипсистъ Махъ, несмотря на его заявленіе, что солипсистская „точка зрѣнія болѣе приличествуетъ факиру, фантазирующему въ своемъ созерцательномъ настроеніи, чѣмъ серьезно мыслящему и активному человѣку!“

Заявляя, что „философъ-солипсистъ“ похожъ на человѣка, который пересталъ поворачиваться на томъ основаніи, что онъ все равно думаетъ, что все будетъ обращено къ нему съ „передней стороны“ [3]), неужели Махъ въ то время такъ поразительно некритиченъ, что даже не въ состояніи понять, что его философія также приводитъ къ точкѣ зрѣнія факира? Плехановъ въ доказательство ссылается на солипсизмъ Г. Корнеліуса, ученика Авенаріуса, взгляды котораго совпадаютъ съ взглядами Маха. Инкриминируемымъ произведеніемъ является корнеліусовская работа „Einleitung in die Philosophie“, а мѣстомъ солипсистскаго

[1]) Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandtteilen...“ и Авенаріусъ поясняетъ: alle Erkenntnis-Inhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nicht kritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme“. Avenarius. „Kritik der reinen Erfahrung“, Vorwort, s. XV.

[2]) Der menschiche Weltbegriff, s. 132.

[3]) Махъ. „Анализъ ощущеній“, стр. 285-6.

преступленія стр. 322-я этой работы. Плехановъ въ роли прокурора! Посмотримъ же corpus delicti. Прежде всего въ какомъ смыслѣ Г. Корнеліусъ ученикъ Авенаріуса? Что Корнеліусъ очень много заимствуетъ у Авенаріуса, это сразу бросается въ глаза. Но между ними громадное различіе въ исходныхъ положеніяхъ, что, какъ должно быть извѣстно каждому мало-мальски знакомому съ философіей, является факторомъ большой, часто рѣшающей важности, — факторомъ, опредѣляющимъ всю окраску той или иной философіи. Различіе же въ слѣдующемъ: Авенаріусъ категорически отрицаетъ традиціонное положеніе гносеологіи о непосредственной данности сознанія. Я хочу,— говоритъ онъ,— начать съ „естественной исходной точки всякаго философскаго изслѣдованія", доступъ къ чему въ настоящее время преграждаетъ идеалистическое открытіе о „непосредственной данности сознанія".

Это открытіе вовсе не достовѣрное положеніе, а лишь гипотеза, вдобавокъ гипотеза вредная, такъ какъ она вынуждаетъ вращаться въ „сухихъ дебряхъ философскаго идеализма" и пресѣкаетъ путь къ „зеленому лугу такъ-называемаго реализма, на которомъ такъ успѣшно цвѣтутъ естественныя науки" („Der menschliche Weltbegriff", s. XIII).

Для Корнеліуса же исходной точкой является какъ-разъ обратное. Онъ стоитъ за идеалистическое изслѣдованіе въ томъ именно смыслѣ, что оно исходитъ только изъ данныхъ нашего сознанія, не предполагая, какъ нѣчто само собою разумѣющееся, понятія объективнаго міра. Хотя,—замѣчаетъ онъ,—это изслѣдованіе не будетъ идеалистическимъ въ томъ смыслѣ, что „существованіе этого міра имъ отрицается" [1]).

Различіе между Авенаріусомъ и Корнеліусомъ (опредѣляющее между прочимъ характеръ корнеліусовской критики „натуралистскаго понятія о мірѣ" и т. д.) пре-

[1]) Гансъ Корнеліусъ. „Введеніе въ философію", р. п., стр. 151. Мой курсивъ.

красно подмѣтилъ редакторъ русскаго перевода указанной работы, проф. Н. Н. Ланге.

Основные взгляды Корнеліуса, — говоритъ онъ въ своемъ предисловіи къ изданію,—могутъ быть выражены слѣдующимъ образомъ: всѣ факты, какъ непосредственно данные, суть факты сознанія, т.-е. исходная точка изслѣдованія имѣетъ у него характеръ строго-идеалистическій. „Насколько пріемлемы философскіе взгляды Корнеліуса и особенно его исходный идеалистическій пунктъ, объ этомъ, конечно, можно думать различно. Въ частности, авторъ настоящихъ строкъ не разъ высказывалъ вслѣдъ за Авенаріусомъ мысль, что идеалистическая исходная точка зрѣнія въ философіи вообще ошибочна“ (стр. XII и XIII предисловія).

Жаль, очень жаль, что Г. В. Плеханову не удалось прочесть работы Корнеліуса на русскомъ языкѣ. Прочтя предисловіе Н. Н. Ланге, онъ, быть-можетъ, и въ самомъ дѣлѣ усмотрѣлъ различіе между „ученикомъ“ и „учителемъ“, а для философскаго прокурора, обвиняющаго Авенаріуса на основаніи преступленій его ученика, право, это было бы не худо.

Отстранивъ первое невѣрное заявленіе Плеханова, перейдемъ къ преступному мѣсту на стр. 322 „Einleitung in die Philosophie“. Въ русскомъ переводѣ это мѣсто находится между 280 и 283 страницей, въ главѣ „Чужое сознаніе“. Въ рядѣ вопросовъ мы лично тоже совершенно не сходимся съ Корнеліусомъ, но будемъ же справедливы, не будемъ дѣлать это несогласіе причиной неосновательныхъ обвиненій. А если „по справедливости“ отнестись къ Корнеліусу и внимательно вникнуть въ его положеніе, то онъ говоритъ слѣдующее: Въ опытѣ намъ не дана психическая жизнь другихъ людей, какъ эмпирическій фактъ, однородный съ тѣми, что мы называемъ фактами физическаго міра. Если это солипсизмъ, то,—говоритъ Корнеліусъ, — это „солипсистическое“ (кавычки Корнеліуса) воззрѣніе не можетъ быть опровергнуто эмпирически“

(стр. 282, мой курсивъ). Плехановъ изъ этихъ словъ заключаетъ, что Корнеліусъ „подошелъ вплотную къ солипсизму".

Будемъ, повторяю, справедливы, дадимъ себѣ трудъ понять, о чемъ здѣсь идетъ рѣчь. Психическая жизнь намъ не дана какъ эмпирическій фактъ. Это значитъ: въ моемъ опытѣ я нахожу людей какъ опредѣленныя физіологическія системы. Люди говорятъ, передвигаются, спорятъ, поютъ, сталкиваются и т. д., но во всей регистраціи содержаній этого опыта я не нахожу психической жизни, данной съ окраской вещности, объективности (какъ сказалъ бы Авенаріусъ, позиціональности), съ какой даны мнѣ другія эмпирическія содержанія. Плехановъ отрицаетъ это? Но судите сами: предо мной человѣкъ, поднимающій руку и готовый ударить меня. Допустимъ, я знаю, что это угрожающее поднятіе вверхъ руки — слѣдствіе моего разговора съ нимъ. Онъ оскорбленъ мною въ „лучшихъ чувствахъ", я знаю, что въ тотъ моментъ, когда я сказалъ ему непріятность, между мною и имъ „легла пропасть": сразу порвались всѣ наши дружескія отношенія — теперь мы враги, — враги настолько, что онъ, забываясь, готовъ ударить меня, несмотря на всю свою сдержанность, принципы и т. д.

Я спрашиваю критиковъ „солипсизма" Корнеліуса, даны ли въ опытѣ „намѣренія" моего бывшаго друга, „обуревающія его чувства", его сразу загорѣвшаяся ненависть ко мнѣ?

Нѣтъ, мнѣ этого не дано: я вижу поднятую вверхъ руку, вижу загорѣвшіеся злобой, измѣнившіеся глаза, судорожно искосившійся ротъ, поблѣднѣвшее лицо и т. д., — эти наблюденные факты мнѣ даны какъ матеріальныя, физіологическія явленія, по которымъ я лишь посредственно заключаю о „намѣреніяхъ", о „ненависти" моего бывшаго друга.

Другой примѣръ беру у Глѣба Успенскаго, „Изъ воспоминаній безнадежнаго" („Три письма"). Тамъ имѣется слѣдующій діалогъ, рядъ вопросовъ, которые

„въ одинъ скучный осенній вечеръ самымъ недовольнымъ тономъ задавалъ я моему сожителю по комнатѣ".

— Вы что это пишете?

— Письмо...

— Кому это?

— Матери...

— О чемъ?

— Да такъ, обо всемъ...

— Ужъ что-то вы больно долго!..

Рядъ вопросовъ — рядъ отвѣтовъ. Спрашиваютъ и отвѣчаютъ — автоматы? Нѣтъ. А между тѣмъ посмотрите на то, что дано. Когда спрашиваютъ: „вы что это пишете?" — рядъ звуковыхъ волнъ, вызванныхъ движеніемъ языка, губъ, вообще голосовымъ органомъ, ударили барабанную перепонку. Эта передала движеніе слуховымъ косточкамъ, косточки черезъ стремя и овальное окошечко привели въ опредѣленное колебаніе жидкость, наполняющую лабиринты, которая, въ свою очередь, дала опредѣленное раздраженіе слуховому нерву. До человѣка, къ которому все это обращено, вопросъ „вы что это пишете", такъ сказать, „долетѣлъ". Сообразуясь съ вопросомъ, онъ отвѣчаетъ: „письмо". Здѣсь опять-таки, какъ и въ остальныхъ отвѣтахъ и вопросахъ, мы имѣемъ дѣло съ колебаніями мозгового аппарата, съ движеніями центробѣжныхъ и центростремительныхъ нервовъ, съ звуковыми волнами, дрожаніемъ барабанной перепонки, и такъ какъ „я вижу" моего сожителя по комнатѣ, то и съ свѣтовыми волнами, съ фото-химическими процессами на сѣтчаткѣ глаза.

Вопросы, которые здѣсь задаются, разумѣется, не какая-то игра другъ отъ друга заряжающихся автоматовъ, здѣсь имѣется разумное психическое содержаніе, но эмпирически дается-то не оно, а матеріальныя физіологическія явленія.

Пусть Плехановъ и Аксельродъ это попробуютъ опровергнуть! Опровергнуть подобнаго рода „солип-

сизмъ“ Корнеліуса, высказываемый послѣднимъ вслѣдъ за Авенаріусомъ [1]), имъ, конечно, не удастся; единственно, что они могутъ сдѣлать, такъ это предложить вопросъ: ну, а все-таки, — люди-то не автоматы? Совершенно вѣрно. Люди не автоматы, и эмпиріокритицизмъ не хочетъ разсматривать людей съ той точки зрѣнія, съ какой Декартъ разсматривалъ животныхъ. Авенаріусъ, напр., въ томъ самомъ сочиненіи, на которое такъ неудачно указываетъ Плехановъ, т.-е. въ „Человѣческомъ понятіи о мірѣ“ („Der Menschliche Weltbegriff“), прекрасно разбирается въ эмпирической и гипотетической частяхъ опыта. Эмпирическая часть опыта, это—среда, люди, ихъ движенія, звуки. Гипотетическая часть, это—толкованіе, что подобно тому, какъ я имѣю мысли, чувства, желанія, стремленія, такъ точно имѣетъ чувства, желанія, стремленія и всякій другой мой ближній, хотя всего этого я въ опытѣ, какъ даннаго съ эмпирической окраской, не нахожу. Не устранить ли въ силу этого гипотетическую часть? — спрашиваетъ Авенаріусъ. Не стать ли на точку зрѣнія Декарта и подобно ему разсматривать и человѣческое общество какъ систему чистыхъ, лишенныхъ мысли и чувства механизмовъ?

Разумѣется, нѣтъ. Такъ какъ хотя человѣкъ, наблюдая другого, непосредственно имѣетъ предъ собою лишь матеріально-физіологическія явленія его системы и не имѣетъ непосредственно чужой психической жизни, но онъ все-таки посредственно выводитъ, умозаключаетъ о ней, привнося ее къ даннымъ опыта, конструируя ее по аналогіи, по сходству съ своей психической жизнью. Поэтому чужую психическую жизнь мы всегда представляемъ по образу и подобію нашей собственной и, какъ это и ни парадоксально съ перваго взгляда, но чужую психическую, какъ ч у ж у ю, мы себѣ и представить не можемъ. Судя, умозаключая

[1]) Рядъ вѣрныхъ на этотъ счетъ замѣчаній см. въ первыхъ главахъ работы А. Введенскаго „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“, Спб. 1892 г.

о чужой психической жизни по образу и подобію нашей, мы, по существу говоря, имѣемъ процессъ совершенно сходный съ тѣмъ, когда отъ явленій нашей психики мы умозаключаемъ объ ихъ физіологическомъ коррелятѣ. Вѣдь мы не имѣемъ непосредственно предъ собою физіологическихъ явленій нашего нервно-мозгового аппарата. У Вересаева въ его очеркахъ о русско-японской войнѣ (въ XVII сборникѣ „Знанія“) приводится цитата изъ „Русскаго Врача“—описаніе одного тяжелораненаго въ голову солдата. Ночью, оставшись безъ присмотра, въ припадкѣ болѣзни, онъ сорвалъ съ головы повязку, запустилъ пальцы въ отверстія пробитаго черепа и, доставая оттуда... кусочки мозга, сталъ ихъ разсматривать при свѣтѣ луны.

Даже, допустимъ невѣроятность, если бы и было возможно такимъ „непосредственнымъ образомъ“ изучать собственный мозгъ, то и тогда мы все-таки никогда себѣ ясно не представили бы общую систему мозга, работу, роль и значеніе большого мозга, продолговатаго мозжечка, четырехолмія и т. д.

Значитъ, свѣдѣнія о нашей собственной физіологической структурѣ мы по большей части имѣемъ изъ умозаключенія, изъ предположенія, уподобленія ея структурамъ другихъ людей. Если при этомъ ни одинъ разумный человѣкъ не кричитъ о солипсизмѣ, то почему нужно кричать о „солипсизмѣ“ при подобномъ же умозаключеніи отъ данныхъ нашей психической жизни къ психикѣ другого, хотя бы, повторимъ еще одинъ разъ, мы психику другого эмпирическимъ путемъ не имѣемъ и, вопреки Г. В. Плеханову, никогда имѣть не будемъ.

Да, наконецъ, такъ ли уже велико различіе между эмпирической частью опыта и частью гипотетической? Когда я изслѣдую моего ближняго, то онъ, какъ физіологически организованная система, является для меня эмпирической данностью, а то, что онъ имѣетъ, подобно мнѣ, мысли и чувства, есть д о п у щ е н і е. Но пусть теперь меня и себя изслѣдуетъ мой ближній. Для

него то, что я допустилъ, т.-е. наличность у него мыслей и чувствъ, будетъ уже не допущеніемъ, а непосредственно и достовѣрнѣйшимъ образомъ даннымъ фактомъ. Для него это фактъ, опытъ, онъ будетъ на этомъ такъ же настаивать, какъ настаивалъ Декартъ на своемъ cogito ergo sum. Наоборотъ, мои мысли, мои чувства являются для него уже допущеніемъ, гипотезой, хотя я, какъ физіологическая система, для него буду имѣть мѣсто какъ эмпирическая данность, какъ несомнѣнный фактъ, вынуждающій у нихъ позиціональную характеристику.

Значитъ, въ чемъ же различіе между эмпирической и гипотетической частью естественнаго понятія о мірѣ? Отвѣчаемъ словами Авенаріуса: это различіе совпадаетъ съ различіемъ между собственнымъ опытомъ и опытомъ чужимъ. Впрочемъ, Авенаріусъ указываетъ, что эта мысль есть лишь иная форма болѣе общаго положенія, гласящаго: „мои ближніе—такія же существа, какъ и я, а я—такое же существо, какъ они“.

Указанное положеніе о „принципіальномъ человѣческомъ равенствѣ“ является основной посылкой эмпиріокритической теоріи познанія [1]).

Въ какомъ смыслѣ нужно понимать здѣсь принципіальное равенство? А. Риль, вѣрно отмѣчая особый характеръ нашего допущенія, нашего умозаключенія о ближнихъ какъ существахъ, подобно намъ ощущающихъ, мыслящихъ и хотящихъ, справедливо настаивая, что это умозаключеніе отлично отъ приписыванія нами души животнымъ (Риль говоритъ, что мы, такъ сказать, „соощущаемъ“ психическую жизнь человѣка), дѣлаетъ въ то же время большую ошибку, объясняя это познавательное явленіе существованіемъ въ насъ альтруистическихъ чувствъ. Онъ полагаетъ, что существованіемъ междусубъективныхъ, альтруистическихъ чувствъ заранѣе „устанавливается взаимная связь между нашимъ

[1]) „Der menschliche Weltbegriff“, s. 11.

собственнымъ сознаніемъ и сознаніемъ нашего ближняго“ [1]).

Риль, какъ видимъ, интрепретируетъ явленіе интересующаго насъ познавательнаго процесса съ точки зрѣнія моралиста и мораль окольными путями вноситъ въ теорію познанія. Авенаріусъ же, констатируя фактъ, далекъ отъ какого-либо этизированія основныхъ допущеній гносеологіи. Потому-то онъ и подчеркиваетъ, что принципіальное человѣческое равенство гносеологіи не должно быть смѣшиваемо съ политическимъ, соціальнымъ или моральнымъ равенствомъ (ibid.).

Такъ рѣшаетъ Авенаріусъ вопросъ о „множественности индивидуумовъ“.

Тѣ же мысли, но только въ сжатой, непоясненной формѣ изложены и у Корнеліуса. Мы,—говоритъ онъ,—несмотря на отсутствіе и недоступность прямыхъ воспріятій чужихъ содержаній сознанія, все-таки не смотримъ на окружающіе насъ организмы какъ на автоматическія машины, лишенныя сознанія — психики. Представленіе о людяхъ какъ автоматахъ вносило бы страшное противорѣчіе въ содержаніе нашего опыта, коробя естественную человѣческую картину міра. Отсюда—допущеніе одушевленныхъ организмовъ, о сознаніи которыхъ мы судимъ по аналогіи съ нашимъ. Это—допущеніе; тѣмъ не менѣе,—говоритъ Корнеліусъ,—существуетъ существенная разница между этимъ допущеніемъ и тѣми метафизическими понятіями (отъ себя скажемъ: плехановское допущеніе сознательности у атома), право на существованіе которыхъ мы оспаривали въ предыдущихъ нашихъ разсужденіяхъ. „Вещь въ себѣ“, въ смыслѣ „непознаваемой причины явленій“, остается чѣмъ-то неподдающимся нашему представленію,—понятіемъ, полнымъ внутреннихъ противорѣчій. Другое дѣло — допущенная нами чужая психическая жизнь, вполнѣ доступная нашему представленію [2]).

---

[1]) Риль. „Теорія науки и метафизика“, стр. 198—200.

[2]) Корнеліусъ. „Введеніе въ философію“, стр. 282.

Вотъ и все, что имѣется на преступной 322 стр. нѣмецкаго текста работы Корнеліуса. Я думаю поэтому, что попытку обратить „322 страницу“, какъ сокрушающій аргументъ, противъ эмпиріокритицизма, нужно считать неудавшейся и Плеханова можно оставить на славномъ посту простой придирки,—придирки, по всей вѣроятности, вызванной оскорбленіемъ Корнеліусомъ гносеологически чтимой Плехановымъ вещи въ себѣ.

Какъ же нужно отнестись послѣ этого къ плехановскому заявленію, что махо-авенаріусовская философія не можетъ разрѣшить вопроса о психикѣ чужой жизни „иначе, какъ или признавъ истину матеріализма, или упершись въ тупой переулокъ солипсизма“?

На обвиненіе въ солипсизмѣ эмпиріокритицизмъ отвѣчаетъ насмѣшкой, а на предложеніе „истины матеріализма“— рѣзкимъ отрицательнымъ движеніемъ: покорнѣйше благодаримъ, этой истины намъ и даромъ не надо! Да и что такое эта истина матеріализма въ примѣненіи къ интересующему насъ вопросу? Плехановъ можетъ на это отвѣтить, лишь тѣмъ философическимъ замѣчаніемъ, за которое онъ въ свое время такъ высмѣивалъ г. Карѣева: „человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла“. А если такъ, то, значитъ, эмпиріокритики заблуждаются, говоря, что въ опытѣ мы не имѣемъ воспріятія чужой „души“ — психики. Вѣдь дается душа и тѣло! Только этой истиной матеріализма и можно побить солипсизмъ Авенаріуса. Но эта истина при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается недалеко ушедшей отъ „истины“ племенъ, стоящихъ на самыхъ низшихъ ступеняхъ культуры,— отъ „истины“, напр., зулусовъ, тонганцевъ, басутовъ и т. д. Карены въ Бирмѣ такъ глубоко вѣруютъ въ „эмпирическую“ данность, находимость въ опытѣ чужой „души“, что когда у нихъ кто-нибудь заболѣваетъ, то они бѣгаютъ около больного, желая поймать готовую улетѣть душу [1]). Призывая къ „истинѣ ма-

[1]) Эдуардъ Тайлоръ. „Первобытная культура“, 2-е изданіе, 1897 г. О. П. Поповой, II томъ, стр. 19.

теріализма", не прикажетъ ли Г. В. Плехановъ уподобиться прыгающимъ каренамъ? А вѣдь по отношенію къ интересующему насъ вопросу (напомнимъ, споръ идетъ о томъ, дано или не дано намъ въ опытѣ воспріятія непосредственное наблюденіе чужой психики) истина матеріализма, насколько ее желаютъ п р о т и в о п о с т а в и т ь солипсизму эмпиріокритицизма, можетъ мыслиться лишь въ формѣ одной изъ разновидностей „каренской философіи". Повторимъ: ни Авенаріусъ, ни Махъ и ни одинъ изъ ихъ учениковъ не являются солипсистами и не желаютъ быть таковыми.

А какъ же понять тогда „преступное" утвержденіе Маха, что „вещь, тѣло, матерія есть н и ч т о внѣ нашихъ ощущеній" и что „не тѣла причиняютъ ощущенія, а совокупность элементовъ ощущеній образуетъ тѣла"? Вѣдь если тѣла только символы нашихъ ощущеній, которые не существуютъ внѣ нашего сознанія, то, значитъ, внѣ насъ нѣтъ тѣлъ — вещей. А если это такъ, то отъ субъективнаго идеализма и солипсизма можно отдѣлаться лишь „посредствомъ вопіющей непослѣдовательности". Такъ въ одинъ голосъ твердятъ Плехановъ и Аксельродъ. По правдѣ сказать, выводя изъ „преступной" мысли Маха (тѣло есть комплексъ ощущеній) его склонность къ солипсизму, Плехановъ и Аксельродъ очень неоригинальны. Въ этомъ отношеніи, они просто твердятъ зады за всѣми непонявшими эту теорію. Максъ Ферворнъ, напр., въ томъ же духѣ понялъ эмпиріокритицизмъ. Недаромъ поэтому онъ говоритъ въ своей физіологіи, что Махъ и Авенаріусъ сдѣлали центромъ своихъ воззрѣній мысль, что „весь внѣшній тѣлесный міръ есть только представленіе психеи"!!! [1]).

Въ томъ же духѣ понялъ Маха и одинъ его русскій переводчикъ, г. Энгельмейеръ. Подобно Калхасу, съ горестью восклицающему въ „Прекрасной Еленѣ": „все цвѣты да цвѣты!", съ горестью восклицаетъ и

[1]) М. Ферворнъ. „Общая физіологія", томъ I, стр. 75.

г. Энгельмейеръ: Боже мой, все ощущенія, только одни ощущенія! Значитъ, у „меня нѣтъ ни родителей, ни души, ни тѣла, ни положенія въ свѣтѣ, ни собственности, а есть лишь символы для обозначенія нѣкоторыхъ устойчивыхъ комплексовъ ощущеній“, а такъ какъ г. Энгельмейеръ прекрасно знаетъ, что онъ рожденъ не своимъ ощущеніемъ, а женщиной, что у него, слѣдовательно, есть родители и прочее вплоть до положенія въ свѣтѣ и собственности, то естественно онъ не понимаетъ теоріи ощущеній, какъ „темнаго пункта въ міровоззрѣніи Маха“ [1]).

Попробуемъ же безъ предвзятаго мнѣнія разсмотрѣть этотъ „темный пунктъ“ взглядовъ Маха.

III.

Наука знаетъ два способа отношенія, двѣ исходныхъ точки для изслѣдованія содержанія опыта.

При первомъ способѣ изслѣдованія мы подходимъ къ даннымъ дѣйствительности, къ изученію ея содержаній, къ изученію ея элементовъ, включая сюда животныхъ и людей, не принимая во вниманіе насъ самихъ, какъ фактора опредѣляющаго, т.-е. не принимая во вниманіе нашей психо-физіологической структуры, нашей нервно-мозговой системы и ея состояній. Мы, съ этой точки зрѣнія, изучаемъ лишь „внѣшній міръ“, находящійся внѣ насъ, и наше дѣло — лишь точно представить, такъ сказать, скопировать объективно-закономѣрную причинную связь элементовъ и ихъ отношеній. Все „во-внѣ“ должно быть измѣрено, изображено, констатировано и характеризовано въ физическихъ терминахъ числа, вѣса, мѣры. Это область физики въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, — область господства в е щ е й. Такой способъ изслѣдованія дѣйствительности Махъ называетъ физическимъ,

[1]) П. К. Энгельмейеръ. Предисловіе къ „Научно-популярнымъ очеркамъ“ Маха, стр. XVIII, изданіе Маноцковой, 1901 г.

Авенаріусъ — методомъ абсолютнаго описанія, а Спиноза — методомъ разсмотрѣнія природы подъ аттрибутомъ протяженія. Матеріалисты вообще,—и въ этомъ ихъ бѣда! — а Плехановъ и Аксельродъ въ частности полагаютъ, что наука исчерпывается примѣненіемъ этого метода. Это ошибка.

Физика и химія, положимъ, даютъ намъ знаніе о внѣшнихъ и внутреннихъ измѣненіяхъ тѣлъ. Средствомъ для этого — описаніе тѣлъ, описаніе ихъ отношеній, законовъ ихъ измѣненій и превращеній, путемъ оперированія съ извѣстными познавательными символами, указателями, обозначеніями и формулами. Возьмемъ, напримѣръ, изученіе явленій теплоты. Чтобы удобно сравнивать различныя теплоты, физика произвольно устанавливаетъ извѣстную единицу теплоты — калорію, различая при этомъ б о л ь ш у ю калорію, т.-е. количество теплоты, способное повысить на 1^0 температуру 1 кгр. воды, и м а л у ю к а л о р і ю, равную количеству теплоты для повышенія на 1^0 температуры 1 гр. воды (мал. кал., слѣд., $= 1/1000$ большой кал.). Подобная познавательная у с т а н о в к а сразу облегчаетъ намъ оріентировку во многихъ явленіяхъ теплоты и позволяетъ предсказывать результаты опыта. Намъ, допустимъ, нужно знать среднюю температуру смѣси изъ массъ воды съ разной температурой. Зная, что смѣсь различныхъ массъ воды съ различной температурой даетъ какую-то с р е д н ю ю температуру, мы эту температуру можемъ опредѣлить опытнымъ путемъ. Для этого нужно просто смѣшать массы воды и, когда температура установится, измѣрить ее по градуснику, который, какъ средство для измѣренія, нами столь же произвольно установленъ, какъ и единица теплоты. Но при опредѣленіи средней температуры смѣси намъ нѣтъ необходимости въ каждомъ данномъ случаѣ прибѣгать къ дѣйствительному опыту, такъ какъ, пользуясь значками алгебры, мы можемъ заранѣе опредѣлить искомую температуру любой смѣси, изъ любыхъ массъ воды. Если смѣшиваются M и m гр. воды,

если температуры ихъ — t' и t, причемъ $t' > t$, то искомая температура смѣси — x—опредѣлится по слѣдующей формулѣ:

$$x = \frac{Mt' + mt}{M + m}$$

Зная эту общую формулу, которая объемлетъ всѣ мыслимые случаи смѣшенія массъ воды, мы легко, путемъ подстановки въ общіе знаки M, m, t' и t данныхъ конкректныхъ содержаній, опредѣляемъ искомую температуру въ нужномъ намъ случаѣ. Если же знать теплоемкость или удѣльную теплоту различныхъ веществъ (а она опредѣляется по отношенію къ теплоемкости воды, принятой за единицу), то будетъ нетрудно найти среднюю температуру смѣшиваемыхъ массъ и другихъ жидкостей.

Переходя отъ физики къ химіи, мы видимъ тотъ же способъ изученія, констатированія, измѣренія.

Химія, изучая соединеніе различныхъ элементовъ, пришла къ выводу о существованіи извѣстной объективной связи вѣсовыхъ отношеній элементовъ. Чтобы констатировать это постоянство связи, чтобы запечатлѣть его въ памяти познающаго человѣка, химія, такъ же какъ и физика, прибѣгаетъ къ извѣстнымъ познавательнымъ установкамъ, къ извѣстнымъ познавательнымъ шкаламъ. Чтобы дать, напр., законы сочетанія элементовъ, образующихъ различныя вещества, ей пришлось расположить ихъ въ извѣстномъ порядкѣ атомнаго вѣса. Произвольно принявъ атомный вѣсъ водорода за 1, химія атомные вѣса другихъ элементовъ вычислила уже по отношенію къ водороду. Въ результатѣ появилась извѣстная таблица химіи:

Водородъ (H) — 1 (атомный вѣсъ).
Кислородъ (O) — 16.
Мѣдь (Cu) — 63.
Ртуть (Hg) — 200.
. . . . . .

Изъ этого видно, что атомистическая шкала является въ химіи дѣйствительно не болѣе, какъ удобной познавательной классификаціей для опредѣленія закономѣрности въ постоянствѣ связей.

Подобно физическимъ и химическимъ законамъ составляются законы и въ другихъ научныхъ дисциплинахъ. При подобнаго рода физическомъ изслѣдованіи познающій умъ, совершенно игнорируя себя, направляетъ свое стараніе, устремляетъ свое вниманіе, чтобы возможно точнѣе, возможно разумнѣе, возможно полнѣе и нагляднѣе изобразить разстилающуюся предъ нимъ картину явленій. Чтобы выполнить эту задачу, онъ прибѣгаетъ къ извѣстнымъ познавательнымъ значкамъ, символамъ, формуламъ. И этими познавательными операціями и исчерпывается физическое изслѣдованіе. Оно констатируетъ и описываетъ находимые въ опытѣ физическіе элементы A, B, C..., не обращая вниманія на комплексъ элементовъ K, Л, M..., составляющихъ наше тѣло. Но допустимъ, что мы принимаемъ въ разсчетъ эти элементы. Въ какомъ видѣ предстанутъ тогда предъ нами элементы A, B, C...? Стоитъ намъ только стать на эту точку зрѣнія, какъ сразу измѣняется картина и тѣ физическіе элементы (A, B, C), которые при первомъ способѣ изслѣдованія являются какъ независимые, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются тѣснѣйшимъ образомъ связанными съ элементами K, Л, M, составляющими наше тѣло. Стоитъ намъ только, напр., перерѣзать слуховые нервы, и явленіе звука, какъ таковое, пропадетъ изъ нашего „міра“. Примите внутрь сантонинъ, и всѣ вещи будутъ „казаться“ въ другомъ свѣтѣ. Перерѣжьте нервы глаза, и сразу исчезнетъ „поле зрѣнія“ съ его красками и красочными сочетаніями. Значитъ, элементы A, B, C зависятъ отъ элементовъ K, Л, M. Съ констатаціей такого положенія начинается переходъ отъ абсолютнаго, физическаго изслѣдованія къ изслѣдованію психологическому (Махъ), къ описанію „относительному“ (Авенаріусъ), къ изслѣдованію природы

„подъ аттрибутомъ мышленія“ (Спиноза). Это область психологіи, и Махъ, опредѣляя связь физическихъ элементовъ A, B, C... не только между собою, но и съ элементами K, Л, M, по этому поводу говоритъ: „Постольку, и только постольку, мы называемъ ABC ощущеніями и относимъ ABC къ нашему Я“ (курс. Маха) [1]).

Что же говоритъ этимъ „преступнаго“ вѣнскій физикъ, изъ-за чего подняли шумъ о солипсизмѣ Г. В. Плехановъ и его ученица? Развѣ Махъ не правъ, когда говоритъ, что при одной функціональной зависимости элементы опыта являются какъ физическіе объекты, а при другой — какъ ощущенія? Или, быть-можетъ, „кому-нибудь“ неясно, почему здѣсь идетъ рѣчь объ ощущеніяхъ? Въ такомъ случаѣ постараемся объяснить и объяснить возможно яснѣе и популярнѣе. Дѣло въ слѣдующемъ: какъ бы ни были уродливы въ философскомъ смыслѣ иные матеріалисты, среди нихъ, однако, не найдется ни одного, который бы не зналъ, что свѣдѣнія о фактахъ „внѣшняго“ міра даются человѣку его органами чувствъ. Наоборотъ, матеріалисты даже любятъ щегольнуть этимъ знаніемъ; бѣда только, что, говоря A, они никакъ не могутъ сказать B. A это „B“ заключается въ слѣдующемъ.

Признавая полученіе данныхъ о мірѣ посредствомъ органовъ чувствъ (зрѣнія, слуха, осязанія, обонянія, вкуса), мы тѣмъ самымъ должны признать, что міръ мы узнаемъ на основаніи только нашихъ ощущеній. Разлагая чувственныя воспріятія на простѣйшіе элементы, мы приходимъ къ зрительнымъ, слуховымъ, кожнымъ, внутреннимъ и мускульнымъ ощущеніямъ. Эти элементы, какъ утверждаетъ современная наука, являются простѣйшими элементами содержанія нашего опыта. Они не разлагаемы; по крайней мѣрѣ въ настоящее время мы рѣшительно не можемъ себѣ

[1]) Э. Махъ. „Анализъ ощущеній“, стр. 23.

представить, на какіе составные элементы можно еще разложить ощущеніе звука или ощущеніе свѣта.

Но если мы согласимся съ этимъ (а нѣтъ возможности не согласиться), то мы должны будемъ признать, что физикъ всегда оперируетъ, какъ говоритъ Махъ, только съ ощущеніями. Въ самомъ дѣлѣ, предъ нами объективно существующее, отъ насъ независимое матеріальное тѣло, — независимое вотъ въ какомъ смыслѣ: наше присутствіе, говоря словами Юма, не вызываетъ его къ существованію. Наше отсутствіе не способствуетъ его уничтоженію. Оно пребываетъ безъ измѣненій или измѣняется независимо отъ положенія воспринимающихъ его мыслящихъ существъ. Наблюдая это тѣло, мы измѣряемъ его длину, ширину, вычисляемъ объемъ, опредѣляемъ составъ, положеніе среди другихъ тѣлъ. Всѣ эти наблюденія лежатъ цѣликомъ въ области физики и химіи. Но допустимъ, что, сходя съ позиціи опредѣляющаго, мы становимся на позицію опредѣляемаго. Тогда мы должны будемъ констатировать, что понятіе о вещи слагается изъ воспріятія ея видимой и осязаемой формы объема, т.-е. изъ сложныхъ зрительныхъ и осязательно-мускульныхъ ощущеній; изъ цвѣта и вѣса (зрительныхъ и осязательно-мускульныхъ ощущеній); изъ звуковъ паденія, передвиженія вещи (слуховыя ощущенія) и т. д.

Сдѣлаемъ шагъ еще далѣе и мы должны будемъ признать, что съ точки зрѣнія психологической тѣло вообще, вещь вообще распадается на комплексъ зрительныхъ, акустическихъ, тактильныхъ и т. д. ощущеній. И внѣ ихъ не существуетъ. Не существуетъ по крайней мѣрѣ для воспріятія, ибо если нѣтъ зрительныхъ ощущеній, то мы не видимъ тѣла. Если нѣтъ слуховыхъ ощущеній, то мы не слышимъ тѣла. А если нѣтъ осязательныхъ ощущеній и если, вдобавокъ къ тому же, мы тѣла не видимъ и не слышимъ, то гдѣ у насъ данныя заявить, что это тѣло существуетъ? О тѣлѣ мы узнаемъ посредствомъ органовъ чувствъ, а эти органы въ данный моментъ о тѣлѣ молчатъ.

Быть-можетъ, гдѣ-нибудь это тѣло и существуетъ; но тогда оно — возможность ощущеній, а не фактъ ощущеній. А поскольку изъ среды „возможности“ оно передвигается въ нашъ опытъ, оно немедленно является намъ какъ комплексъ ощущеній и, съ точки зрѣнія психологической, только какъ комплексъ ощущеній. Поэтому Махъ неопровержимъ въ своемъ заявленіи, что тѣло, вещь, матерія (какъ совокупность вещей опыта) дѣйствительно ничто внѣ комплекса его составляющихъ ощущеній. Столь же тогда онъ неопровержимъ, когда говоритъ: „міръ состоитъ изъ (ощущеній) цвѣтовъ, запаховъ, давленій, пространствъ, временъ и т. д.“

Д.-С. Милль, говоря о той же по существу своему не новой мысли, поясняетъ: „Если мы представимъ себѣ, что (какая-нибудь изъ составныхъ частей „внѣшняго“ міра, напр. Н. В.) апельсинъ потерялъ бы свою естественную окраску, не пріобрѣтя новой, что онъ утратилъ бы свою мягкость, не ставши въ то же время твердымъ, свою шарообразность, не сдѣлавшись кубомъ или пятигранникомъ или вообще какой бы то ни было другой правильной или неправильной формой, что онъ лишился бы величины, вѣса, вкуса, запаха, потерялъ бы всѣ свои механическія и химическія свойства, не получивъ новыхъ, сдѣлался бы, словомъ, невидимымъ, неосязаемымъ недоступнымъ ни одному изъ чувствъ не только лично нашихъ, но и другихъ чувствующихъ существъ, дѣйствительныхъ или возможныхъ, — если бы все это произошло, то отъ апельсина не осталось бы ничего. Отсюда выводъ: „тѣло, по существу, вовсе не отличается отъ тѣхъ ощущеній, которыя оно, какъ говорится, возбуждаетъ въ насъ; коротко говоря, тѣло есть совокупность ощущеній или, скорѣе, возможностей ощущеній, соединенныхъ между собою по нѣкоторому опредѣленному закону“ [1]). Кому не нравится

[1]) Д.-С. Милль. „Система логики“. Пер. подъ ред. В. Н. Ивановскаго, стр. 42-43. Мой курсивъ. Долженъ замѣтить, что Махъ

эта, отдающая какъ-будто бы „берклеизмомъ", „идеалистическая" формулировка, тотъ пусть найдетъ лучшую, — мы противъ этого не возражаемъ. Но пусть помнитъ, что въ данномъ случаѣ критика, скажемъ словами Энгельса, „должна уничтожить форму, сохранивъ добытое ею содержаніе".

Критики, разумѣется, не согласятся: они хотятъ „похоронить" именно содержаніе. Вотъ на какомъ основаніи: до тѣхъ поръ, пока рѣчь идетъ о психологическомъ разложеніи данныхъ нашихъ органовъ чувствъ, критики настолько снисходительно-любезны и настолько милы, что соглашаются съ нѣкоторыми азами научной психологіи. Въ этомъ смыслѣ они готовы будутъ, пожалуй, признать, что психологическій анализъ воспріятій тѣлъ и вещей дѣйствительно приводитъ къ простѣйшимъ неразложимымъ психическимъ элементамъ — ощущеніямъ цвѣта, запаха, слуха и т. д. Въ этомъ смыслѣ они простятъ Маху, что тѣло есть комплексъ ощущеній. Но съ тѣмъ большимъ торжествомъ они укажутъ, что Махъ говоритъ: mit ein andern bischen Wörten и говоритъ совсѣмъ иное.

Слушайте, что говоритъ Махъ!

„Не тѣла вызываютъ (причиняютъ. Н. В.) ощущенія, а комплексы ощущеній (комплексы элементовъ) образуютъ тѣла" („Анализъ ощущеній", стр. 23).

Если же прибавить къ этому, что Махъ называетъ тѣло лишь символомъ для комплекса, для опредѣленныхъ связокъ ощущеній, то не ясно ли, что Махъ — солипсистъ, что онъ признаетъ только ощущенія, что

считаетъ излишнимъ выдвигаемую Миллемъ „возможность ощущеній" и предлагаетъ ее замѣнить „функціональнымъ отношеніемъ элементовъ". Но этого пункта, содержащаго въ себѣ попытку рѣшить проблему о мірѣ „въ самомъ себѣ" — внѣ и независимо отъ воспріятія его человѣкомъ, „духомъ", какъ говорилъ Беркли, не прибѣгая къ теоріи т. н. коррелятивистическихъ представленій объ отношеніи субъекта и объекта, — здѣсь, защищая Маха отъ Плеханова и Аксельродъ, касаться не будемъ. Въ силу простоты якобы опровергающихъ „махизмъ" замѣчаній Плеханова намъ приходится имѣть дѣло съ куда болѣе простыми положеніями.

онъ не признаетъ никакихъ тѣлъ, стоящихъ за сознаніемъ, за ощущеніями, т.-е. не признаетъ тѣлъ, причиняющихъ эти ощущенія. Замѣчу прежде всего абсурдность обвиненія въ солипсизмѣ не только физика Маха (хорошъ былъ бы физикъ, который, пропуская, положимъ, сильнѣйшій электрическій токъ чрезъ проволоку, въ то же время стоялъ на солипсической точкѣ зрѣнія: все протекаетъ только въ моемъ сознаніи! Сколько бы секундъ,—интересный вопросъ,— просуществовалъ такой физикъ или химикъ?), но и всякаго другого человѣка, который говоритъ о тѣлахъ лишь какъ комплексахъ или, чтобы не повторять упомянутаго термина, результатахъ ощущеній. Тотъ, кто критически отдаетъ себѣ отчетъ, что такое въ нашей психической жизни отдѣлъ ощущеній, о которыхъ мы здѣсь говоримъ, тотъ долженъ знать,—будемъ говорить грубо,—что ощущенія намъ даются органами чувствъ, что органы чувствъ, давая, принося эти ощущенія, вызываютъ ихъ не по произволу, не по прихоти субъекта, а въ силу закономѣрной обусловленности этихъ органовъ чувствъ. Никакое напряженіе воли,— справедливо говоритъ Вильгельмъ Оствальдъ,— не можетъ вызвать во мнѣ ночью совокупность тѣхъ ощущеній, которыя я переживаю днемъ въ качествѣ свѣта и теплоты и которыя я приписываю солнцу.

Поэтому, когда говорятъ объ ощущеніяхъ и не смѣшиваютъ послѣднихъ съ представленіями, воспоминаніями, вообще съ мышленіемъ и чувствованіемъ (а насколько обычно это смѣшеніе, видно изъ нашей рѣчи: вмѣсто того, чтобы говорить: я „ощущаю“ холодъ, „ощущаю“ горечь яблока и „чувствую“ неудовольствіе, говорятъ я „чувствую“ холодъ „чувствую“ горечь яблока и „ощущаю“ неудовольствіе); если, повторяемъ, не смѣшивать ощущенія, какъ элементы познанія, съ чувствованіями и мышленіемъ, т.-е. не смѣшивать содержаній периферически обусловленныхъ измѣненій центральнаго нервно-мозгового аппарата съ содержаніями и съ окрасками тѣхъ содержаній, ко-

торыя являются результатомъ центрально обусловленныхъ измѣненій мозговой системы, то ни одинъ изъ болѣе или менѣе разбирающихся въ вопросѣ людей никогда не сдѣлаетъ указанія на то, что признаніе „только ощущеній“ есть признакъ солипсизма. Признаніе значенія ощущеній равносильно признанію цѣнности за данными органами чувствъ. Указаніе же на данныя органовъ чувствъ говоритъ объ обусловленности этихъ органовъ чѣмъ-то извнѣ. Это извнѣ находящееся физическое условіе раздраженія, возбужденія нашего физіологическаго аппарата и есть, грубо опять выражаясь, „причина“ нашихъ ощущеній.

Но неужели всего это не знаетъ Махъ? Неужели онъ думаетъ, что для образованія ощущеній не нужно никакихъ внѣшнихъ раздраженій нашей физіологической системы, что поэтому можно смастерить тѣло путемъ только субъективнаго, произвольнаго вызыванія тѣхъ или иныхъ группъ ощущеній? Но вѣдь это абсурдъ! Вѣдь никакимъ усиліемъ воли не удастся вызвать ощущеній лампы, если ея нѣтъ. Я могу себѣ представить лампу, но „вызвать“ комплексъ ощущеній, именуемыхъ лампой, мнѣ никогда не удастся. Повторяемъ: неужели Махъ не знаетъ этого? Махъ это прекрасно знаетъ, во всякомъ случаѣ не хуже своихъ ученыхъ критиковъ. Онъ знаетъ и понимаетъ, когда говорятъ: ощущеніе. И когда онъ все-таки говоритъ: не тѣла причиняютъ ощущенія, а ощущенія образуютъ тѣла, то это означаетъ слѣдующее.

Впрочемъ, сначала одинъ вопросъ. Что значитъ дать психологическій анализъ тѣла? Это значитъ раздробить его на простѣйшіе, съ точки зрѣнія психологіи, элементы и выяснить ихъ связь и отношеніе. Эти элементы называются ощущеніями, въ этомъ отношеніи психологически „раздробленное“ тѣло распадается на группы ощущеній. Что есть за этими ощущеніями, что стоитъ за ними? Тѣло? Конечно,— отвѣтятъ Г. В. Плехановъ и Аксельродъ. За ощущеніями находится тѣло, оно причиняетъ намъ эти ощу-

щенія, вопреки Маху, который говоритъ, что не тѣла причиняютъ ощущенія, а ощущенія образуютъ тѣла. Все это заявленіе цѣликомъ покоится на почвѣ неправильнаго одновременнаго анализа и синтеза. Мы только-что разложили тѣло на составныя части — ощущенія. Отъ тѣла въ этомъ процессѣ разложенія не осталось ничего, кромѣ простѣйшихъ элементовъ — ощущеній. Если бы наукѣ удалось эти простые элементы (цвѣта, запаха, звука и т. д.) представить какъ еще болѣе простые, какъ, напр., какія-нибудь N-ощущенія, то и психологическій анализъ тѣла нужно доводить дальше, разлагая его на группы N, N_1, N_2 ощущеній. Но, разлагая психологически вещь, нельзя одновременно мысленно соединять разложенные элементы и въ собранномъ, такъ сказать, удвоенномъ видѣ снова подставлять за разложенный комплексъ. Здѣсь мы видимъ по существу ту же теоретико-познавательную ошибку, съ какой уже сталкивались при анализѣ „сущности вещи“ и „вещи въ себѣ“ въ предыдущей главѣ. Немудрено, что Плехановъ и Аксельродъ, признающіе и „сущность“ вещей, и „вещь въ себѣ“, не могутъ понять Маха. Нужно, однако, согласиться, что на одномъ или, вѣрнѣе, полномъ непониманіи Маха далеко съ критикой не уѣдешь. Къ этому прибавимъ: положеніе Маха „тѣло есть комплексъ элементовъ“ неопровержимо уже потому, что Махъ не считаетъ ощущеніе чѣмъ-то внутреннимъ, находящимся внутри субъекта, въ мозгу. Но оно, какъ мы только-что указали на предыдущихъ страницахъ, неопровержимо даже при грубомъ взглядѣ на ощущеніе.

Поэтому сказку о солипсизмѣ махо-авенаріусовской школы,—сказку, построенную на худо понятой страницѣ изъ Корнеліуса и совершенно непонятой фразѣ Маха (тѣло есть комплексъ ощущеній),—нужно оставить. Отдѣльно, безсвязно вырванными изъ контекста фразами и гипнозомъ „страшныхъ“ словъ эмпиріокритицизмъ не опровергается.

Впрочемъ ошибка Плеханова и Аксельродъ, такъ

дружно выступающихъ противъ Маха, заключается не только въ некритическомъ процессѣ одновременнаго анализа и синтеза, но одновременно и въ столь же некритическомъ смѣшеніи методовъ физическаго и психологическаго изслѣдованія. Разлагая тѣло на ощущенія или если не разлагая, то говоря объ ощущеніяхъ, они имѣютъ дѣло съ психологическимъ анализомъ. Одновременно мысленно соединяя разложенное тѣло и подставляя его какъ цѣлое (какъ физическое цѣлое) за ощущенія, какъ источникъ, какъ „причину“ этихъ ощущеній, они имѣютъ уже дѣло съ чѣмъ-то „внѣшнимъ“, стоящимъ за ощущеніями, а анализъ этого внѣшняго находится въ области физическаго изслѣдованія. Соединяя обѣ точки изслѣдованія, они получаютъ положеніе: тѣла причиняютъ ощущенія; и въ этомъ положеніи у нихъ психологическій анализъ непосредственно (безъ соотвѣтствующихъ измѣненій, соотвѣтствующихъ измѣненію основной точки изслѣдованія) переходитъ, смѣшивается съ анализомъ физическимъ. Некритическое смѣшеніе и одновременно пользованіе обоими методами изслѣдованія, т.-е. физическимъ и психологическимъ, есть неизсякаемый источникъ всякихъ метафизическихъ злоключеній проблемъ и столь же метафизическихъ способовъ ихъ рѣшенія. Какимъ образомъ душа производитъ движеніе, какъ изъ движенія вырастаетъ ощущеніе, какъ матеріальный міръ „пролѣзаетъ“ въ душу или какимъ образомъ изъ механики атомовъ возникаетъ сознаніе,—вотъ эти якобы философскія, но на самомъ дѣлѣ глубоко-нелѣпыя проблемы. Перечень ихъ можно было бы значительно удлиннить, но мы отмѣтимъ здѣсь только двѣ еще. Это, съ одной стороны,—особенно нелѣпый вопросъ: „какъ воспріятіе большого дерева помѣщается въ маленькой головѣ человѣка?“ и съ другой стороны—опредѣленіе, что такое опытъ съ точки зрѣнія правовѣрнаго матеріалиста. „Опытъ есть результатъ воздѣйствія объекта на субъекта, внѣшняго міра на сознаніе индивида, предмета на мысль, физическаго на психику“.

Чтобы пояснить основную ошибку всѣхъ этихъ вопросовъ, мы для основного разбора возьмемъ, какъ наиболѣе рельефную, ту же проблему о „воспріятіи большого дерева маленькой головой человѣка“, какъ проблему пролѣзанія „матеріальнаго“ міра въ „непротяженную душу“. Какъ уже пояснено выше, къ вопросамъ можно подходить съ двухъ точекъ зрѣнія. Мы подойдемъ сначала къ нему съ физической.

Передъ нами — „большое дерево“ и человѣкъ съ „маленькой головой“, „воспринимающій“ это дерево. Объяснить физически „воспріятіе“ значитъ истолковать, съ одной стороны, внѣшнія физическія условія объекта среды, „порождающей“, „вызывающей“ воспріятіе человѣка, съ другой стороны—ту совокупность физіологическихъ процессовъ субъекта, характеризуемую какъ „воспріятіе“. Ни о какой психикѣ и душѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Воспринимаемое дерево и воспринимающій субъектъ, т.-е. отношеніе этихъ двухъ членовъ физической координаціи, можетъ быть въ причинномъ смыслѣ характеризовано лишь въ физическихъ терминахъ числа, мѣры, вѣса. Здѣсь „токъ энергіи“, вѣрнѣе — энергій.

Здѣсь нѣтъ никакихъ переходовъ физическаго въ психическое, воздѣйствія „предмета на мысль“, такъ какъ, съ физической точки зрѣнія, въ воспринимающемъ субъектѣ мы не находимъ психики, души, мысли. Сколько бы мы ни углублялись во внутрь его воспринимающаго „б о л ь ш о е“ дерево „маленькаго“ мозга, мы не найдемъ тамъ психическаго состоянія воспріятія, мысли. Мы найдемъ тамъ нервныя клѣтки, нейроны, „молекулярныя“ нервныя движенія — нервныя волны (Neyrokym) и т. д., т.-е. то, что описываетъ намъ анатомія и физіологія мозга. Поэтому когда съ этой точки зрѣнія описываютъ „воспріятіе“, то при этомъ идетъ рѣчь о методологически однородныхъ группахъ элементовъ. Поэтому „причиннымъ“ воздѣйствіемъ объекта на субъекта вовсе не затрогивается ни его „мысль“, ни „представленіе“, ни „его сознаніе“.

Причинность, т.-е. здѣсь еще и законъ сохраненія энергіи, конечно, ведетъ отъ объекта чрезъ эфиръ или чрезъ воздухъ къ периферическимъ нервнымъ окончаніямъ, а отъ нихъ по нервнымъ волокнамъ къ центральному органу.

Если слѣдить за нею отсюда дальше, то мы увидимъ, какъ она ведетъ опять по нервнымъ волокнамъ къ мускулу, отъ него обратно къ объекту или къ составной части среды, но къ сознанію она нигдѣ не ведетъ („Der menschliche Weltbegriff", s. 127—128). Такимъ образомъ, въ томъ единственномъ случаѣ разсмотрѣнія, при которомъ примѣнимы мѣры измѣренія („большое" дерево, „малый мозгъ") мы никакой нелѣпой проблемы не находимъ, а если есть проблема вообще, то она вполнѣ разрѣшается въ рамкахъ научнаго познаванія, хотя бы даже въ настоящее время шли горячіе споры по вопросу о строеніи нервныхъ клѣтокъ, волоконъ и т. д.

Если же подойти къ вопросу съ психологической точки зрѣнія, то мы будемъ имѣть дѣло уже не съ длинами свѣтовыхъ волнъ, не съ энергіями, не съ нервными волокнами, не съ воздѣйствіемъ одного комплекса матеріальныхъ элементовъ на другой, а съ ощущеніями, какъ съ послѣдними элементами, на которые распадаются всѣ показанія опыта. Но и въ этомъ случаѣ проблема воспріятія, т.-е. перенесенія „большого" дерева въ маленькое сознаніе человѣка, — абсолютно не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ она и не ставится субъектомъ.

Но стоитъ намъ только некритически смѣшать оба способа изслѣдованія и на пути физической объективной причинности поставить б а р ь е р ъ въ видѣ какой-нибудь „данности сознанія", „психики", „души" и т. д., какъ мы немедленно по горло попадаемъ въ тину метафизической философіи. Тогда, при такой постановкѣ, матеріальный объектъ причинно „отражается" не только въ матеріальномъ тѣлѣ субъекта, но и еще въ „чемъ-то", что мы, чтобы сказать здѣсь словами

Авенаріуса, „интроэцировали“, вложили внутрь субъекта. Тутъ невольно поставишь проблему, какъ этотъ „предметъ“ давитъ на непротяженную „мысль“, какъ большое дерево помѣщается въ маленькомъ сознаніи, какъ изъ движенія возникаетъ ощущеніе и т. д.

Ко всѣмъ этимъ вопросамъ, вдобавокъ, возможно троякое отношеніе. Можно сказать, напр.: „опытъ есть воздѣйствіе предмета на мысль“ и съ пріятнымъ чувствомъ обладанія такой простой „матеріалистической“ истины высоко поднять голову. Это вѣдь такъ просто!

Можно, если у человѣка есть въ наличности нѣкоторое критическое чутье, задуматься надъ вопросомъ: какъ это такъ предметъ можетъ давить на мысль? На языкѣ домашняго обихода такое выраженіе вполнѣ примѣнимо и понятно, но въ наукѣ, требующей ясности и отчетливости, можетъ ли оно имѣть мѣсто? Да вообще какъ это физическая протяженность можетъ воздѣйствовать на непротяженную мысль? Л. Бюхнеръ, а за нимъ и десятки „діалектическихъ матеріалистовъ“ просто даже и не замѣтили вопроса. Но если они его не замѣтили, то замѣтилъ его Дюбуа-Раймондъ, въ числѣ семи міровыхъ загадокъ котораго имѣется аналогичный вопросъ. Мы знаемъ уже рѣшеніе Дюбуа: честно, не уклонившись отъ вопроса, онъ стремился разрѣшить его въ предѣлахъ его данности: это оказалось неразрѣшимымъ, и когда Дюбуа промолвилъ свое ignorabimus, — онъ былъ правъ. Въ предѣлахъ данной постановки вопроса это дѣйствительно ignorabimus. Есть еще третье отношеніе къ интересующимъ насъ проблемамъ — критическое выясненіе нелѣпости и невѣрности самой постановки ихъ. Это третье рѣшеніе радикально выясняетъ причины неразрѣшимости задачей Данаидъ.

Возьмемъ хоть ту же проблему: какъ это мысль большого дерева можетъ помѣщаться въ маленькомъ мозгу? Извѣстно, что мысль не обладаетъ качествомъ протяженности. Еще Юмъ спрашивалъ: „можетъ ли

кто-нибудь постигнуть чувство (или мысль, Н. В.), обладающее ярдомъ длины, футомъ ширины и дюймомъ толщины?" Разъ это такъ, то какой смыслъ имѣетъ сопоставленіе мысли дерева, хотя бы оно поднималось до небесъ, съ маленькимъ мозгомъ, объемъ котораго хотя бы былъ очень ничтоженъ?

Нѣсколько примѣровъ, какъ нелѣпо переносить въ область психологическую то, что имѣетъ смыслъ лишь при физическомъ изслѣдованіи, приводитъ и Махъ въ своемъ „Analise der Empfindungen".

Приведемъ одинъ: физикъ, наблюдая обратное изображеніе по сѣтчаткѣ, заитересовывается вопросомъ, какъ изображеніе точки, лежащей въ пространствѣ внизу, на сѣтчатой оболочкѣ глаза оказывается наверху. Какъ всякому извѣстно, этотъ вопросъ разрѣшается путемъ болѣе или менѣе простыхъ діоптрическихъ изслѣдованій. Если же изъ физики его перенести въ психологію, онъ „вызываетъ лишь одинъ сумбуръ".

У испытывающаго пространственныя ощущенія субъекта такого вопроса нѣтъ и быть не можетъ. Онъ съ самаго начала называетъ „верхомъ" точки, лежащія „внизу", и правъ Поль Бееръ, когда высмѣиваетъ философовъ, задающихъ вопросомъ: почему же это такъ? Они разсуждаютъ, какъ-будто бы „разумъ сидитъ позади глаза и смотритъ чрезъ него подобно тому, какъ мы смотримъ черезъ увеличительное стекло". Ребенку, если онъ не будетъ изучать физіологію, даже и въ голову не придетъ, что „образъ его матери рисуется въ его глазу вверхъ ногами" [1]).

Всѣ эти соображенія, показывающія, какъ неумѣстна путаница физическаго и психологическаго изслѣдованій, а тѣмъ болѣе прерываніе одного метода изслѣдованія и продолженіе его средствами другого, до сихъ поръ еще неясныя инымъ „діалектическимъ мате-

---

[1]) Поль Бееръ. Лекціи по зоологіи. Анатомія и физіологія. Спб. 1891 г. Стр. 410—411.

ріалистамъ", были ясны уже Спинозѣ, котораго они такъ охотно называютъ свимъ „учителемъ". Недаромъ онъ настаивалъ, что „каждый аттрибутъ представляется посредствомъ себя, безъ другого" и что поэтому „ни тѣло не можетъ опредѣлить души къ мышленію, ни душа тѣла къ движенію".

Если теперь читатель соблаговолитъ вновь пересмотрѣть приведенные выше аргументы Плеханова и Аксельродъ противъ Авенаріуса и Маха, то за отстраненіемъ неправильной ссылки на „солипсизмъ" Корнеліуса и столь же неправильнаго пониманія положенія Маха о тѣлахъ, какъ комплексахъ ощущеній, что останется въ нихъ такого, съ чѣмъ могли бы считаться какъ съ серьезнымъ доводомъ?

Во-первыхъ, указаніе Аксельродъ на „сущность запутанной и сложной" теоріи познанія Авенаріуса. Эту исторію мы разсмотримъ въ пятой главѣ нашей работы, здѣсь же лишь укажемъ на поистинѣ удивительную по своей смѣлости попытку Аксельродъ изложить дѣйствительно сложную и оригинальную теорію на 20 только строчкахъ. Нѣтъ ничего удивительнаго послѣ этого, если проба Л. Аксельродъ оказалась только попыткой съ негодными средствами. Во-вторыхъ, категорическое утвержденіе Плеханова, что Махъ лишь вслѣдствіе непослѣдовательности протестуетъ противъ отождествленія его взглядовъ съ субъективнымъ идеализмомъ Берклея. Въ-третьихъ, столь же категорическое утвержденіе, что взгляды Маха и Авенаріуса представляютъ собою „новѣйшую разновидность философіи Юма". Всѣ эти утвержденія имѣютъ выдержанный характеръ декрета: они не доказываются, а императивно устанавливаются. На этомъ основаніи съ ними, собственно говоря, не нужно было бы и считаться, но тогда пришлось бы отбросить всѣ антиэмпиріокритическіе доводы Плеханова и Аксельродъ, такъ какъ всѣ они, не имѣя даже подобія доказательности, построены на томъ же принципѣ декретированія. Приходится по-

этому принять декреты за доказательства и разобрать ихъ какъ таковые. Начнемъ съ „киванія“ въ сторону Берклея.

Махъ, дѣйствительно, говоритъ, что онъ „и въ настоящее время считаетъ Берклея и Юма гораздо болѣе послѣдовательными мыслителями, чѣмъ Кантъ“.

Но что это значитъ и почему одной только ссылки на Берклея достаточно, чтобы „опозорить“ систему Маха?

Я думаю, что здѣсь играютъ роль двѣ причины. Съ одной стороны правильный разсчетъ на „публику“, которая хоть и не знаетъ Берклея, но охотно будетъ аплодировать всякимъ попыткамъ „разнести“ философа, который,—а это извѣстно даже изъ лубочныхъ учебниковъ философіи,—отрицалъ „существованіе внѣшняго міра“. Съ другой стороны, мнѣ думается, что матеріалисты, критикующіе Берклея, болѣе считаются съ нимъ какъ съ богословомъ „коллегіи Троицы въ Дублинѣ“, какъ съ клойнскимъ епископомъ, и эта сторона совершенно закрываетъ отъ нихъ Джорджа Берклея какъ философа и тонкаго мыслителя.

Изъ-за деревьевъ не видятъ лѣса, изъ-за берклеевской критики „нечестиваго“ и „суетного“ ученія атеизма и желанія его „внушить читателямъ благочестивое чувство присутствія Бога“ критики упускаютъ интереснѣйшія мысли его произведеній. А ихъ дѣйствительно бездна, и чтобы ихъ понять,—скажемъ въ данномъ случаѣ словами самого Берклея—„намъ нужно только отдернуть завѣсу словъ, чтобы ясно увидѣть великолѣпнѣйшее древо познанія, плоды котораго прекрасны и доступны нашей рукѣ“. Знакомясь съ его системой, мы находимъ въ ней ясный отчетъ въ понятіяхъ, какъ познавательныхъ категоріяхъ, получаемыхъ въ результатѣ абстрагиванія общихъ чертъ отъ конкретныхъ предметовъ. Не менѣе интересны его критика ньютоновскаго „чистаго пространства“, доказательства опытнаго характера числа, его анализъ „сущности“ и „субстанціи“ и, наконецъ, выясненіе неправильности

мысли о непознаваемости природы вещей. Въ этомъ отношеніи онъ стоитъ неизмѣримо выше Канта.

Послушайте, напр., что говоритъ онъ по поводу непознаваемости вещей: „Сильнымъ побужденіемъ къ провозглашенію нами себя самихъ незнающими природы вещей служитъ ходячее мнѣніе, будто каждая вещь содержитъ внутри себя причину своихъ свойствъ или что въ каждомъ предметѣ есть внутренняя сущность, служащая источникомъ, изъ котораго проистекаютъ и отъ котораго зависятъ его различныя качества[1]).

Какъ видимъ, это та же проблема свойствъ, качествъ, явленій, отличныхъ отъ вещи, сущности, отъ субстанціи вещи, — проблема, въ которой такъ неловко запутался Плехановъ. Неясное Плеханову было очень ясно Берклею. Что такое,— высмѣиваетъ онъ философовъ — кубъ какъ субъектъ, какъ сущность, какъ субстанція, въ отличіе отъ явленій куба, его качествъ?

Въ предложеніи: „кубъ твердъ, протяженъ и ограниченъ квадратами“ они полагаютъ, что слово кубъ обозначаетъ субъектъ или субстанцію (слушайте, Г. В. Плехановъ, вы, такъ высмѣивающій К. Шмидта!), отличную отъ твердости, протяженія и фигуры, существующихъ въ ней. Этого я не могу понять; для меня кубъ не представляется чѣмъ-нибудь отличнымъ отъ того, что обозначается его модусами или акциденціями. И сказать: кубъ протяженъ, твердъ и ограниченъ квадратами, не значитъ приписать эти свойства отличному отъ нихъ и несущему ихъ субъекту, но лишь объяснить значеніе слова „кубъ“ [2]).

Если въ этомъ отношеніи Берклей стоитъ на голову выше Плеханова, то по отношенію къ вопросу о различіи первичныхъ и вторичныхъ качествахъ онъ неиз-

---

[1]) Д. Берклей. „Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія“. Переводъ Дебольской, изд. Поповой, стр. 136.

[2]) Ibidem. Стр. 111. Мой курсивъ.

мѣримо критичнѣе „ортодоксальной“ Л. Аксельродъ. Вотъ что пишетъ послѣдняя: Локкъ развилъ ученіе Демокрита объ объективныхъ и субъективныхъ свойствахъ. Объективными или, какъ ихъ называетъ Локкъ, первичными свойствами считаются устойчивость, притяженіе, непроницаемость, положеніе въ пространствѣ и форма; слѣдовательно, всѣ эти свойства относятся къ внѣшнему міру. Субъективныя или вторичныя свойства имѣютъ своимъ источникомъ наши физіологическія способности воспріятія; такими свойствами являются цвѣтъ, звукъ, запахъ и т. д.

„Ученіе Локка объ объективныхъ и субъективныхъ свойствахъ, являющееся по существу своему матеріалистическимъ, составляетъ основу современной науки (?!!) вопреки всѣмъ фокусамъ метафизиковъ и схоластическимъ упражненіямъ субъективныхъ идеалистовъ“ (мой курсивъ) [1]). Можно только удивляться съ какой невозмутимой серьезностью говоритъ Аксельродъ всю эту чистую неправду. Ученіе Локка о различеніи свойствъ на первичныя и вторичныя именно не составляетъ основу современной науки. Наука забраковала это различіе; Берклей, а за нимъ Д. Юмъ были первыми, кто точно установилъ неточность раздѣленія Локка. Локкъ училъ, что пространство, движеніе, число и т. д. существуютъ объективно — реально, внѣ насъ, въ противоположность цвѣту, запаху и т. д., какъ свойствамъ нашихъ органовъ чувствъ. Пространство поэтому съ его точки зрѣнія существуетъ объективно, а наше представленіе о немъ является его копіей. Берклей и Юмъ показали, что разъ дѣло идетъ о психологическомъ изслѣдованіи явленій звука, свѣта и прочихъ „субъективныхъ свойствъ“, то у насъ нѣтъ никакихъ основаній предполагать ихъ вторичными, по отношенію къ другимъ психологическимъ показаніямъ, какими несомнѣнно являются и пространство, и движеніе. Первич-

[1]) Л. Аксельродъ. „Философскіе очерки“, стр. 14-15.

ныя количества, — говоритъ Берклей — „неразрывно связаны съ другими ощущаемыми качествами (цвѣтами, звуками, тепломъ, холодомъ, шероховатостью, твердостью и т. д.), отъ которыхъ они не могутъ быть даже мысленно отвлечены“ [1]). Напр., протяженіе считается Локкомъ въ противоположность субъективнымъ свойствамъ зрѣнія и осязанія первичнымъ свойствомъ, но—поясняетъ Юмъ,—оно строится нами исключительно изъ зрительныхъ и осязательныхъ ощущеній. „Протяженіе, недоступное ни зрѣнію, ни осязанію, не можетъ быть представлено; точно также недоступно человѣческому представленію такое протяженіе, которое было бы и осязаемо, и видимо, но не было бы ни твердымъ, ни мягкимъ, ни чернымъ, ни бѣлымъ“ [2]).

Слѣдовательно, поскольку мы подходимъ къ анализу свойствъ съ психологической точки зрѣнія, у насъ нѣтъ абсолютно основаній считать ощущенія факторомъ вторичнымъ по отношенію къ образованнымъ изъ нихъ же якобы „первичнымъ“ содержаніямъ.

Намъ нѣтъ здѣсь надобности подробнѣе разсматривать локковское различеніе первичныхъ и вторичныхъ свойствъ, но если Л. Аксельродъ будетъ настаивать, что оно легло въ основу современной науки, то мы охотно докажемъ, что это сущая неправда.

Возвращаясь къ системѣ Берклея, мы должны отмѣтить въ ней глубоко-интересную критику мысли о „непосредственной данности матеріи“.

Что Берклей, вслѣдъ за Спинозой, не въ примѣръ Л. Бюхнеру и идущимъ за нимъ инымъ діалектическимъ матеріалистамъ, прекрасно понималъ неспособность матеріализма понять и объяснить, „какимъ образомъ матерія можетъ дѣйствовать на духъ“ (стр. 74, 97), на этомъ не будемъ останавливаться. Ука-

---

[1]) Берклей. „Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія“, стр. 67.

[2]) Д. Юмъ. „Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія“, пер. С. И. Церетели, стр. 180.

жемъ лишь на его критику абсолютизированной матеріи.

„Если,—говоритъ онъ,— мы изслѣдуемъ, что именно, по заявленію самыхъ точныхъ философовъ, они сами разумѣютъ подъ выраженіемъ „матеріальная субстанція“, то найдемъ, что они не связываютъ съ этими словами никакого иного смысла, кромѣ идеи сущаго вообще“. Но, „разсматривая обѣ части или вѣтви значенія словъ „матеріальная субстанція“, я убѣждаюсь, что съ ними вовсе не связывается никакого отчетливаго смысла“ (стр. 72). Въ самомъ дѣлѣ, что такое субстанція? „Если слово „субстанція“ берется въ популярномъ значеніи для обозначенія соединенія ощущаемыхъ качествъ, какъ-то: протяженія, вещественности, вѣса и т. д., то насъ не могутъ обвинить въ ея упраздненіи; но если оно употребляется въ философскомъ смыслѣ, какъ носитель акциденціи или качествъ внѣ духа, то я, дѣйствительно, признаю,— мы ее упраздняемъ“ (стр. 86).

Говоря о „качествахъ внѣ духа“, Берклей хочетъ этимъ сказать о качествахъ внѣ показаній нашихъ ощущеній. Это значитъ: поскольку матеріальная субстанція намъ извѣстна какъ „носитель протяженія, движенія и другихъ ощущаемыхъ качествъ“, она не болѣе какъ обобщенное выраженіе сущаго, т.-е. общее обозначеніе содержанія опыта: цвѣтовъ, звуковъ, давленій, пространствъ и т. д. Но при этомъ толкованіи она теряетъ характеръ своей абсолютности, своей „первичности“ и превращается въ отвлеченную производную или, какъ опредѣляетъ Берклей, „идею сущаго вообще“. Если же „матеріальная субстанція“ какъ „первичный факторъ“ не регистрируется нашими ощущеніями, а это,—поясняетъ Берклей,—возможно лишь въ томъ единственномъ случаѣ, когда она не имѣетъ „ни одного изъ тѣхъ частныхъ качествъ, посредствомъ коихъ отличаются между собою воспринимаемыя нашими ощущеніями тѣла“ (стр. 93—94), то она превращается

въ нѣчто, въ какую-то „косную", „невоспринимаемую" субстанцію. „Спрашивается, если мы даже допустимъ возможность существованія этой нелѣпой субстанціи, то гдѣ же предполагается она существующей?" (стр. 111).

Берклей заключаетъ свою критику слѣдующими словами:

„Я не отрицаю существованія ни одной вещи, которую мы можемъ воспринять посредствомъ ощущеній или рефлексіи. Въ томъ, что вещи, которыя я вижу моими глазами или осязаю моими руками, дѣйствительно существуютъ, я отнюдь не сомнѣваюсь. Единственная вещь, существованіе которой мы отрицаемъ, есть то, что философы называютъ матеріей или тѣлесной субстанціей. Отъ этого отрицанія прочіе люди не потерпятъ никакого вреда, такъ какъ я въ правѣ сказать, что они никогда не испытываютъ въ ней нужды" (стр. 85).

Ну, а какъ же съ отрицаніемъ Берклеемъ существованія внѣшняго міра? Вѣдь объ его солипсизмѣ столько прокричали, что по этой причинѣ всякое философское сосѣдство съ нимъ должно быть признано непремѣнно „солипсическимъ"! Мнѣ странны обычныя обвиненія Берклея. Когда Ла-Меттри, напр., говоритъ, что я знаю только мое собственное ощущеніе [1]), вѣдь никто не будетъ кричать о солипсизмѣ, говорить рѣчи о признаніи Ла-Меттри только ощущеній и отрицаніи внѣшнихъ предметовъ, наоборотъ, постараются понять и вникнуть, въ какомъ смыслѣ все это говорится. Почему же не поступаютъ такъ по отношенію къ Берклею? Что послѣдній, вопреки своимъ желаніямъ, выражался часто весьма сбивчиво, неточно и двусмысленно, это несомнѣнно, но не забудемъ: „Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія" написанъ въ 1709 г. Можетъ-быть, это обстоятельство будетъ принято въ расчетъ при обвиненіяхъ въ „неточности выраженія"? Что же ка-

[1]) Ф. А. Ланге. „Исторія матеріализма", стр. 258.

сается самаго существа взглядовъ Берклея по вопросу о реальности внѣшняго міра, то пусть оно выясняется его собственными словами. И пусть мнѣ проститъ читатель, если для выясненія этого запутаннаго и искаженнаго критиками берклеевскаго взгляда я приведу не одну, а нѣсколько цитатъ... Подлинныя слова автора— убѣдительнѣе, чѣмъ ихъ пересказъ.

„Существуетъ, — говоритъ Берклей, — поразительно распространенное между людьми мнѣніе, будто дома, горы, рѣки, однимъ словомъ, всѣ ощущаемые предметы имѣютъ естественное или реальное существованіе, отличное отъ ихъ воспринимаемости умомъ". Но такой взглядъ неправиленъ.

„Весь небесный хоръ и все убранство земли, однимъ словомъ, всѣ вещи, составляющія вселенную, не имѣютъ существованія внѣ духа, что ихъ бытіе состоитъ въ томъ, что быть воспринимаемыми или познаваемыми".

Въ этихъ словахъ вся берклеевская теорія: esse est percipi. Но какъ ее понимать? Въ томъ ли смыслѣ, что весь матеріальный внѣ насъ существующій міръ есть субъективная иллюзія, которая существуетъ лишь постольку, поскольку мы ее воспринимаемъ, и не существуетъ, когда мы ее не воспринимаемъ? Наиболѣе распространено именно подобное толкованіе Берклея, но вотъ факты, показывающіе, что Берклей самымъ категорическимъ образомъ отрицалъ правильность такого истолкованія своихъ взглядовъ.

„Предметы ощущеній,—писалъ онъ,—суть не что иное какъ эти же ощущенія, соединенныя, смѣшанныя или (если можно такъ выразиться) сросшіяся вмѣстѣ" (стр. 134). Разъ это такъ, то вѣдь можно предположить, что „предметы существуютъ лишь тогда, когда они воспринимаются; слѣдовательно, деревья суть въ саду или стулья въ комнатѣ, только пока тамъ есть кто-нибудь, чтобы ихъ воспринимать". Предвидя подобное возраженіе, Берклей отвѣчаетъ:

„Въ томъ, что все, что я вижу, слышу и осязаю, с у-

ществуетъ, т.-е. воспринимается мною, я такъ же мало сомнѣваюсь, какъ въ собственномъ бытіи". „Я говорю: столъ, на которомъ я пишу, существуетъ,—это значитъ, что я вижу и осязаю его; если бы я находился внѣ моего кабинета, то такъ же бы сказалъ, что столъ существуетъ, разумѣя тѣмъ самымъ, что, находясь въ моемъ кабинетѣ, я могъ бы воспринять его или же что какой-либо другой духъ (человѣкъ) дѣйствительно воспринимаетъ его".

При такомъ толкованіи Берклея можно понять, почему онъ протестуетъ противъ мысли, что согласно его ученію все реальное „изгоняется изъ міра и замѣняется химерической схемой идей" (стр. 84). Это неправильный взглядъ,—протестуетъ Берклей.—„Все, что мы видимъ, осязаемъ, слышимъ или такъ или иначе воспринимаемъ или мыслимъ, останется столь же достовѣрнымъ и реальнымъ, какимъ оно когда-либо было. Существуетъ совокупность rerum naturae (вещей природы), и различіе между реальностями и химерами сохраняетъ полную свою силу", Въ этомъ смыслѣ „каждое растеніе, каждая звѣзда, каждый минералъ и вообще каждая часть міровой системы есть столь же реальная вещь по нашимъ началамъ, какъ и по всякимъ инымъ".

Но какъ совмѣстить эту реальность вещей, съ одной стороны, съ выше отмѣченнымъ принципомъ: „быть значитъ восприниматься"—съ другой? Если считаться съ существомъ взглядовъ Берклея, то изъ его воззрѣній вытекаетъ признаніе реальности какъ вещей, такъ и воспринимающаго „духа". И то, и другое реальны, и то, и другое дается вмѣстѣ, въ неразрывной связи: esse est percipi. Что это значитъ? Отвѣтимъ сначала, что это отнюдь не значитъ, что безъ субъекта нѣтъ объекта, въ томъ смыслѣ, что объектъ существуетъ только чрезъ и при посредствѣ субъекта. Если Берклей придерживался бы подобнаго взгляда, то онъ не сказалъ бы, конечно, что столъ, на которомъ онъ пишетъ, продолжаетъ существовать, когда онъ выхо-

дитъ изъ кабинета. Какъ же въ такомъ случаѣ понимать его? Берклей является родоначальникомъ коррелятивистской теоріи относительной данности субъекта и объекта. Здѣсь не мѣсто излагать развитіе этой теоріи у различныхъ мыслителей. Представимъ вкратцѣ лишь существо ея. Въ наиболѣе реалистическомъ видѣ, внѣ формъ своего обычнаго идеалистическаго толкованія, основныя посылки теоріи формулированы у Авенаріуса.

Въ началѣ этой главы мы уже приводили его взглядъ на исходный пунктъ познанія: каждый индивидъ находитъ себя въ опредѣленной средѣ, иначе — индивидъ и среда даются какъ связные и неразлучные члены одной и той же координаціи. Каждый индивидъ,— говоритъ Авенаріусъ,— находитъ себя центральнымъ членомъ въ координаціи, гдѣ противочленомъ является или какая-нибудь часть среды, или другой человѣкъ, и нѣтъ такого индивида, которому, какъ центральному члену, не соотвѣтствовалъ бы какой-нибудь противочленъ. Правильно ли обратное утвержденіе: нѣтъ такого противочлена, которому бы не соотвѣтствовалъ центральный членъ — индивидъ? Понятно, неправильно. Въ той или иной средѣ, напр., на полярномъ полюсѣ, въ какой-нибудь пустынѣ, островѣ или, какъ учитъ наука, въ опредѣленую эпоху, среда существовала, но не было еще человѣка. Въ архейскую эпоху зеленѣли лѣса, синѣли моря, кишѣли давно вымершія породы ящеровъ и рыбъ, а человѣка не было. Но несмотря на то, что тогда, или какъ сейчасъ на полярномъ полюсѣ, объектъ, не имѣетъ рядомъ съ собою воспринимающаго субъекта и существуетъ „самъ по себѣ и для себя“,— все-таки, съ точки зрѣнія теоріи познанія, вопросъ объ объектѣ самомъ по себѣ является нелѣпымъ.

Мы можемъ,—пишетъ Авенаріусъ въ „Der menschliche Weltbegriff“,—представить себѣ такую среду, въ которой нѣтъ и никогда не было никакого индивида, но, представляя или мысля эту среду, мы никакъ не

можемъ откинуть себя, центральнаго члена, который представляетъ, который мыслитъ эту среду. Что мы можемъ сдѣлать, такъ это или игнорировать себя или вообразить себѣ такое время, когда не было еще ни одного живого существа. Однако какъ въ томъ, такъ и другомъ случаѣ мы все равно будемъ на-лицо то какъ сознательно вопрощающіе зрители, то какъ зрители, которые такъ увлеклись зрѣлищемъ, что забыли о себѣ [1]). Мысли, отмѣчаемыя здѣсь, и составляютъ ядро гносеологическаго принципа соотносительности субъекта и объекта. По существу своему онѣ врядъ ли опровержимы, но тѣ способы, которыми онѣ обосновываются, и тѣ философскіе виды, которые онѣ принимаютъ, могутъ, естественно, разниться, а въ зависимости отъ этого приниматься или отвергаться. Такъ, имманентная школа, въ лицѣ Шубертъ-Зольдерна и Шуппе, облекла эти мысли въ непригодную форму и уперлась въ тупикъ солипсизма. Въ непригодную форму религіозной метафизики облекаетъ, въ концѣ-концовъ, теорію коррелятивизма и Берклей, но это обстоятельство не должно препятствовать намъ, выражаясь его словами, „отдернуть завѣсу словъ“ и, снявъ метафизическій колпакъ его построеній, увидѣть здравыя и тонкія мысли.

Этимъ краткимъ возстановленіемъ въ памяти взглядовъ Берклея мы и ограничимся. Припоминая ихъ, мы вмѣстѣ съ этимъ хотѣли пояснить читателю, почему мы не считаемъ за философское преступленіе „близость“ Маха къ идеалистическимъ воззрѣніямъ Берклея, если бы таковая и въ самомъ дѣлѣ существовала. Всѣ слышали,—справедливо говоритъ врагъ всякаго идеализма и схоластики Дж. Льюисъ,—объ идеализмѣ Берклея. Безчисленное „множество фатовъ“ пыталось

---

[1]) Иначе обстоитъ дѣло по Плеханову. Если стать на его точку зрѣнія, то эпоху ихтіозавровъ и археоптерикса, нужно изучать съ точки зрѣнія ихтіозавра. Тов. Базаровъ въ „Очеркахъ по философіи марксизма“ подмѣтилъ этотъ выводъ плехановской философіи и остроумно показалъ нелѣпость его.

сразить этотъ идеализмъ „зубоскальствомъ“. Насмѣшки сыпались въ изобиліи, въ возраженіяхъ не было недостатка. Идеализмъ осмѣивался, о немъ писали, толковали и кричали, но былъ ли онъ понятъ какъ слѣдуетъ, — это сомнительно. Во всякомъ случаѣ, когда Вимпи, Битти, Ридъ и прочіе глубокомысленные „критики“ Берклея, полагая, что онъ отрицаетъ внѣшніе предметы, насмѣшливо спрашивали его, „отчего онъ не ударится головой о столбъ, не попробуетъ пройтись надъ пропастью“, они были весьма далеки отъ пониманія Берклея. Къ несчастью для критиковъ, взгляды Берклея,—замѣчаетъ Льюисъ,—нисколько не противорѣчатъ свидѣтельству чувствъ, и его теорія не расходится въ этомъ отношеніи съ обычными взглядами всѣхъ людей. „Особенность ея и состоитъ въ томъ, что она основана исключительно на довѣріи къ свидѣтельству чувствъ“ [1]).

Поэтому, когда, говоря о Махѣ, киваютъ на Берклея, мы спрашиваемъ, о какомъ Берклеѣ идетъ рѣчь?

О Берклеѣ ли, традиціонно считающемся за солипсиста, о Берклеѣ ли, защищающемъ „непосредственное присутствіе и провидѣніе Божества“? Вообще, говоря о Берклеѣ ли, какъ философствующемъ епископѣ, сокрушающемъ атеизмъ, или о Берклеѣ, какъ вдумчивомъ аналитикѣ? Съ Берклеемъ какъ солипсистомъ и съ проповѣдникомъ религіозной метафизики Махъ дѣйствительно не имѣетъ ничего общаго. „Берклей, — говоритъ онъ, — усматриваетъ зависимость элементовъ отъ чего-то, внѣ ихъ лежащаго, неизвѣстнаго (Богъ), на мѣсто чего Кантъ, чтобы явиться здравымъ реалистомъ, придумываетъ „вещь въ себѣ“. Мое же міровоззрѣніе разсматриваетъ зависимость элементовъ другъ отъ друга и въ этомъ надѣется найти практическое и теоретическое разрѣшеніе проблемы“.

Присматриваясь къ другому утвержденію Плеханова, что эмпиріокритицизмъ есть лишь разновидность фило-

[1]) Льюисъ. „Исторія философіи“, томъ II, изд. 1885 г., стр. 172—175.

софіи Юма, мы и здѣсь должны предложить вопросъ въ какомъ смыслѣ? Можно, напр., отмѣтить, что критика Юмомъ фетишистскаго пониманія причинности имѣла вліяніе на Маха. Въ этомъ Махъ самъ сознается въ своихъ „Wärmelehre“ (глава „Causalität und Erklärung“), хотя нужно замѣтить, что его понятіе причинности, несмотря на это, сильно разнится отъ юмовскаго. Если же, сбиваясь на проторенный путь бездоказательнаго обвиненія эмпиріокритицизма въ солипсизмѣ, Плехановъ и Аксельродъ захотятъ сказать, что Авенаріусъ и Махъ, подобно Юму, сомнѣваются въ существованіи внѣшняго міра какъ факта и только предполагаютъ вѣрить въ него, то на это можно было отвѣтить одной русской пословицей: съ больной головы здѣсь сваливаютъ на здоровую. А у кого болитъ голова, объ этомъ читатель догадается изъ слѣдующихъ словъ Плеханова:

„Человѣкъ долженъ дѣйствовать, умозаключать и вѣрить въ существованіе внѣшняго міра“,—говорилъ Юмъ. Намъ, матеріалистамъ, остается прибавить, что такая „вѣра“ составляетъ необходимое предварительное условіе мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ этого слова, что она есть неизбѣжное salto vitale философіи“ (мой курсивъ, стр. 110—111 примѣчаній къ Энгельсу).

Заканчиваемъ: грозная по своей формѣ критика Плеханова и Аксельродъ ни въ малѣйшей степени не колеблетъ ни одного взгляда эмпиріокритицизма, такъ какъ при ближайшемъ разсмотрѣніи она оказывается весьма жалкой и скудной по содержанію и по доказательности. Болѣе того,—она производитъ въ высшей степени комическое впечатлѣніе. Безъ смѣха нельзя смотрѣть на этотъ критико-философскій походъ, столь же замѣчательный по своимъ результатамъ, какъ и походъ извѣстнаго Мальбрука.

Плехановъ и Аксельродъ, повидимому, сами чувствуютъ слабость своей критической позиціи. Недаромъ

Плехановъ за отсутствіемъ аргументовъ сражаетъ своихъ философскихъ противниковъ-марксистовъ не доказательствами неправильности эмпиріокритицизма по существу, а демагогическимъ заявленіемъ: Авенаріусъ и Махъ — идеологи буржуазіи, ergo — марксизмъ несоединимъ съ ихъ философіей [1]).

А Гегель, „абсолютная идея“ котораго должна была осуществиться въ той ограниченной сословнымъ представительствомъ монархіи, которую Фридрихъ-Вильгельмъ такъ упорно и такъ напрасно обѣщалъ своимъ подданнымъ (Энгельсъ),—онъ былъ „идеологомъ трудящихся“? Кажется, нѣтъ, а между тѣмъ Марксъ и Энгельсъ учились у него и не только у него, но и у Фейербаха, Адама Смита, Рикардо, Моргана и у множества другихъ „идеологовъ буржуазіи“. А Гольбахъ, Гельвецій, Ла-Меттри, у которыхъ такъ много, излишне много заимствовалъ Плехановъ,— они развѣ не были истыми идеологами французской буржуазіи, философская революція которыхъ послужила, какъ говоритъ Энгельсъ, введеніемъ къ политическому перевороту? Однимъ словомъ, сдѣлать логическіе выводы изъ демагогическаго заявленія Плеханова значило бы совсѣмъ отрицать науку, поскольку она проповѣдуется „идеологами буржуазіи“. А это приводитъ насъ къ заключенію: при оцѣнкѣ того или иного ученія, поскольку послѣднее претендуетъ занять опредѣленное мѣсто въ наукѣ (а эмпиріокритицизмъ не только претендуетъ, но среди естествоиспытателей начинаетъ уже и занимать это мѣсто), нужно прежде всего имѣть въ виду объективную цѣнность, логичность, правдивость, истинность ученія. Если же начать съ конца, по упрощенной Плехановымъ новой методѣ,—сначала бубновый тузъ, потомъ уже анализъ,—то нужно было бы съ самаго начала отвергнуть дарвинизмъ, такъ какъ

---

[1]) Плехановъ этотъ аргументъ пускалъ неоднократно. См. предисловіе къ сборнику „Критика нашихъ критиковъ“, см. VII стр. его примѣчаній къ Энгельсу и т. д.

Ч. Дарвинъ, будучи, говоря словами Плеханова, идеологомъ буржуазіи, насколько намъ извѣстно, не былъ соціалистомъ.

P. S. Глава была уже написана, когда я имѣлъ удовольствіе познакомиться съ произведеніемъ „ортодокса", именующагося Н. Рахметовымъ, „Къ философіи марксизма" (Двѣ статьи о русскихъ эмпиріокритикахъ), изд. 1908 г. Если бы я не задавался цѣлью разсмотрѣть все идущее отъ сторонниковъ Плеханова противъ эмпиріокритицизма, то мнѣ, разумѣется, и въ голову бы не пришло даже упомянуть о рахметовскомъ писаніи. Мнѣ, разумѣется, и въ голову не придетъ обижаться на фразу Рахметова о моихъ „претенціозныхъ (?) замѣткахъ". Мнѣ также незачѣмъ доказывать, что г. Рахметовъ уклоняется отъ истины, заявляя, что я увлекаюсь „эмпиріомонизмомъ" т. Богданова? Вмѣсто этого нѣсколько выдержекъ изъ его брошюрки, которыя помогутъ намъ разобраться въ истинной физіономіи этого господина.

„Бываютъ обстоятельства, можно сказать, принуждающія къ выступленію. Люди, знакомые съ исторіей послѣднихъ лѣтъ, знаютъ, что такого рода обстоятельства были на-лицо, когда я выпустилъ свою брошюру въ Женевѣ" (стр. 5)!!!

На языкѣ медицины это называется, кажется, mania grandiosa. Существованіе у Рахметова этой болѣзни еще болѣе подтверждается его дальнѣйшими сообщеніями. Такъ, мы узнаемъ отъ него, что онъ „обѣщаетъ" подробный разборъ книги Маха, что онъ „подготовляетъ изслѣдованіе" объ Авенаріусѣ, что онъ „коснется" какой-то „очень интересной темы особо" и тамъ назоветъ философовъ, „пользующихся по недоразумѣнію большимъ авторитетомъ", и т. д. По тону видно, что Рахметовъ приписываетъ своимъ „имѣющимъ" появиться „ученымъ сочиненіямъ" значеніе громадной исторической важности.

Что же тутъ удивительнаго, если на этомъ основаніи онъ съ оракуло-подобнымъ важнымъ видомъ позволяетъ себѣ изрекать различныя... Такъ, обращаясь къ Луначарскому, онъ рекомендуетъ ему запомнить двустишіе:

Уме недозрѣлый, плодъ недолгой науки,
Покойся, не понуждай къ перу мои руки...

Обращаясь къ А. Богданову, бросаетъ заявленіе, что представленіе Богданова о монизмѣ какъ объясненіи явленій однимъ принципомъ „сдѣлало бы честь какому-нибудь гимназисту четвертаго класса" (sic!).

А вотъ обращеніе ко всѣмъ уже эмпиріокритикамъ:

„Я глубоко убѣжденъ, что все то, что проповѣдуется нашими марксиствующими эмпиріокритиками, есть никому ненужный и никуда негодный хламъ". Поэтому „овчинка выдѣлки не стоитъ" адресоваться къ трудамъ Авенаріуса, Маха, Оствальда, Вилли, Петцольта и др.

Что же касается содержанія „стоящаго выдѣлки“ труда Рахметова, то въ немъ отмѣтимъ слѣдующее:

„Утвержденіе Луначарскаго,—пишетъ онъ,—что для матеріалистовъ камнемъ преткновенія являлось возникновеніе сознанія, кажется намъ, выражаясь мягко, совершенно невѣрнымъ. Не знаемъ, конечно, какихъ матеріалистовъ имѣетъ въ виду г. Луначарскій,— но, вѣроятно, не тѣхъ, которые примыкаютъ къ Марксу и Энгельсу“.

Если бы Рахметовъ лучше познакомился съ произведеніями Г. В. Плеханова (которому, къ стыду Плеханова, онъ посвятилъ свое произведеніе!), то онъ узналъ бы отъ послѣдняго, что для матеріализма это дѣйствительно является камнемъ преткновенія, такъ какъ, по словамъ Плеханова, мы никогда не узнаемъ, какъ возникаетъ наше сознаніе.

Вторымъ, что слѣдуетъ отмѣтить у Рахметова, это—рѣшеніе проблемы объ отношеніи „души“ къ „тѣлу“, „психики къ физикѣ“. Здѣсь Рахметовъ уже окончательно побиваетъ рекорды Кузьмы Пруткова. Слушайте. Человѣкъ состоитъ изъ „физическаго и психическаго; это, такъ сказать, естественный дуализмъ его природы“. „Напрасно стало бы монистическое мышленіе искать выхода изъ этого дуализма въ апелляціи къ одной изъ только-что названныхъ сторонъ“. Въ противоположность матеріалисту Плеханову, объясняющему „психическія явленія тѣми или другими свойствами матеріи“, той или другой организаціей человѣческаго или вообще животнаго тѣла (Къ вопросу о раз. монист. etc), его забавный ученикъ, ученый матеріалистъ Рахметовъ „совершенно отказывается объяснить психику и физику одну изъ другой“. Чтобы получить монизмъ, онъ пробуетъ выйти изъ „предѣловъ человѣческой природы“ (sic!!!), тогда „неразрѣшаемая загадка“ „теряетъ очень большую долю трудности“. Куда же уходитъ за монизмомъ нашъ... скажемъ просто, Рахметовъ? На фабрику... Къ „производительному процессу“, къ процессу „борьбы съ внѣшней природой, при помощи котораго человѣкъ поддерживаетъ себя, т.-е., значитъ, и свою психику, и свою физику“ (стр. 49). „Физика“ и „психика“ оказываются различными сторонами производительнаго процесса.

Мы ставимъ точку. Всему есть предѣлы, но благоглупостямъ Рахметовыхъ нѣтъ, кажется, предѣловъ. И когда Рахметовы „сокрушаютъ“ эмпиріокритицизмъ, послѣдній въ правѣ отвѣтить имъ словами Гейне: „Мои враги слишкомъ смѣшны. Говоря „враги“, я даю имъ этотъ титулъ изъ любезности; большею частью они мои клеветники... ненависть ихъ не достигаетъ даже до моихъ икръ. Тупыми зубами грызутъ они мои сапоги. До изнеможенія лаютъ они тамъ внизу“...

Бѣдный Н. Рахметовъ впрочемъ не можетъ даже и похвалиться, что зубами грызъ „сапоги“ эмпиріокритицизма. Не могъ, зубовъ нѣтъ, еще не прорѣзались...

НАТУРМОНИЗМЪ І. ДИЦГЕНА.

Марксъ и Энгельсъ вполнѣ признавали заслугу Дицгена, назвавъ его „философомъ пролетаріата“.

Э. Унтерманъ.

„І. Дицгенъ, разумно пользуясь точкой зрѣнія Гегеля, пришелъ къ результатамъ, весьма сходнымъ съ тѣми, которые изложены въ настоящей книгѣ“.

Изъ предисловія Э. Маха къ русскому переводу „Анализа ощущеній“.

I.

Натурмонизмъ І. Дицгена, какъ назвалъ его философскую систему сынъ его Евг. Дицгенъ, является одной изъ наиболѣе раннихъ попытокъ построить философскую крышу надъ зданіемъ пролетарской идеологіи и гносеологически, въ теоретико-познавательномъ отношеніи, отточить марксистскую теорію. Если вѣрить его ученикамъ, то І. Дицгенъ дѣйствительно „додѣлалъ“, завершилъ построеніе марксистской философіи, давъ нехватавшую послѣднему философскую опору. Ученики при этомъ не жалѣютъ красокъ и усердія въ своемъ подчеркиваніи геніальности какъ самого І. Дицгена, такъ и созданнаго имъ „пролетарскаго натурмонизма“...

За именемъ І. Дицгена „скрывается геніальная личность, которой суждено въ исторіи соціализма занять почетное мѣсто рядомъ съ Марксомъ и Энгельсомъ“ (П. Дауге) [1]).

[1]) П. Г. Дауге,— ученикъ и издатель на русскомъ языкѣ сочиненій І. Дицгена. См. стр. IV его предисловія къ перев. Э. Унтермана. „Антоніо Лабріола и І. Дицгенъ“.

Діалектическій монизмъ Іосифа Дицгена является дальнѣйшимъ развитіемъ діалектики Маркса и Энгельса и даетъ „ключъ къ индуктивно-діалектическому выясненію метафизическихъ пережитковъ въ діалектикѣ Маркса и Энгельса“ [1]).

Главная заслуга Дицгена состоитъ въ томъ, что онъ „исцѣлилъ историческій матеріализмъ отъ его діалектическихъ (?) слабостей и устранилъ послѣдніе остатки метафизики, поставивъ революціонную теорію Маркса на прочный фундаментъ н е з ы б л е м о й теоріи познанія, о который разбиваются всѣ реакціонные натиски метафизики“ (Унтерманъ) [2]).

Еще болѣе восторженные отзывы даетъ голландскій поклонникъ Дицгена А. Паннекоекъ.

Сущность и содержаніе соціалистическаго міросозерцанія даны Марксомъ и Энгельсомъ, „гносеологическія же основанія его развиты Дицгеномъ“. „Заслуга Дицгена состоитъ въ томъ, что онъ сдѣлалъ философію, точно такъ же какъ Марксъ исторію, естественной наукой“ [3]). Евгеній Дицгенъ, наконецъ, нѣсколько теряя чувство мѣры, полагаетъ, что „универсальная натурмонистическая“ діалектика его отца даетъ намъ познавательно-критическій ключъ для рѣшенія всѣхъ загадокъ [4]).

Подобные отзывы, разумѣется, заставляютъ читателя ждать чрезвычайно многаго отъ философіи Дицгена. И если послѣ чтенія Дицгена критическій и думающій читатель испытываетъ вполнѣ понятное разочарованіе, то виноваты въ этомъ его слишкомъ щедрые на неумѣренную похвалу ученики. Вполнѣ правъ

---

[1]) Э. Унтерманъ. „Діалектическіе этюды“, стр. 15. Изданіе П. Г. Дауге.

[2]) Унтерманъ. „Антоніо Лабріола и І. Дицгенъ“, стр. 47.

[3]) А. Паннекоекъ. Предисловіе къ русскому изданію „Экскурсіи соціалиста въ область теоріи познанія“. Русское изд. носитъ названіе „Теорія познанія при свѣтѣ марксизма“. Кіевъ, пер. Шпетта, стр. 22-23.

[4]) Евг. Дицгенъ, стр. VI предисловія къ „Завоеваніямъ (аквизиту) философіи“.

Плехановъ, замѣтивъ въ своей статьѣ о Дицгенѣ („Совр. Міръ“, № 7-8 1907 г.), что ему „болѣе всего вредятъ его же черезчуръ усердные поклонники: сопоставленный съ гигантами, Гегелемъ и Марксомъ, онъ кажется гораздо меньше, чѣмъ былъ на самомъ дѣлѣ“.

На „самомъ же дѣлѣ“ философія Дицгена состоитъ изъ двухъ, въ философскомъ смыслѣ совершенно неравноцѣнныхъ частей: изъ части реалистической, дѣйствительно представляющей цѣнность въ гносеологическомъ отношеніи, и изъ метафизической оболочки, которая, какъ туманъ обволакивая здоровыя критическія мысли, совершенно порою оттѣсняетъ ихъ на задній планъ. Задачей критики, поэтому, должно быть освобожденіе цѣнныхъ элементовъ дицгеновской теоріи познанія, отдѣленіе пшеницы отъ плевелъ, говоря излюбленными Дицгеномъ словами. Въ этомъ направленіи мы и поведемъ нашъ разборъ.

Одной изъ характерныхъ для Дицгена чертъ, лучше сказать—з а с л у г ъ, является его пониманіе значенія теоріи познанія вообще и въ частности той роли, которую можетъ и должна сыграть теорія познанія въ дѣлѣ прочнаго обоснованія пролетарской идеологіи. Исторія философіи, — неоднократно повторяетъ онъ,— показываетъ, что философская мысль все время подходитъ вплотную къ кардинальному вопросу „о томъ, какъ устроено въ нашей головѣ то орудіе, которымъ пользуется всякій для оцѣнки, различенія и познанія окружающихъ его естественныхъ и соціальныхъ условій“.

На первыхъ порахъ развитія философской мысли, когда философія еще замѣняетъ науку, этотъ вопросъ не ставится ясно. Лишь съ теченіемъ времени, лишь въ процессѣ отдѣленія наукъ отъ философіи послѣдняя выдвигаетъ неизбѣжный для себя вопросъ: если изученіе міра дѣлается задачей спеціальныхъ научныхъ дисциплинъ и если эти дисциплины претендуютъ давать (въ процессѣ историческаго развитія) все болѣе

точное выраженіе связей, отношеній элементовъ и частей космоса, то какой же объектъ и какія задачи остаются на долю философіи, какъ „философскія задачи“ par excellence? Авенаріусъ, изслѣдуя этотъ вопросъ, пришелъ къ тому выводу, что философія есть мышленіе объ общей „совокупности сущаго“. Къ этой совокупности сущаго можно подойти какъ къ объекту, понимаемому по естественно-научнымъ принципамъ, но,—замѣчаетъ Авенаріусъ,—это знаніе давалось бы космологіей, естествознаніемъ. Къ совокупности сущаго можно подойти съ другой стороны—съ точки зрѣнія теоріи познанія, съ вопросомъ о томъ, какъ человѣческое познаваніе даетъ намъ это пониманіе сущаго и вещей. Этотъ вопросъ интересуетъ Авенаріуса, и въ той же постановкѣ мы имѣемъ его у І. Дицгена. Еще въ первой своей работѣ, написанной имъ въ Петербургѣ, „Das Wesen des Kopfarbeit, von einem Handarbeiter“ (появившейся въ печати въ 1869 г.), онъ ясно указываетъ, что философія должна преслѣдовать цѣль „понять общее, міръ какъ цѣлое, космосъ. Но не этотъ предметъ, не эта цѣль характеризуетъ ее, а только тотъ способъ, которымъ она эту цѣль преслѣдуетъ“ [1]). Дицгена интересуетъ мыслительный процессъ, дающій познаніе,—процессъ познаванія. Философія, по его мнѣнію, должна дать „ясное познаніе мыслительнаго процесса“.

— Если бы сумѣли,—говоритъ онъ на этотъ счетъ,—поставить работу мышленія на научный фундаментъ, найти для нея теорію, если бы сумѣли открыть тотъ способъ, при помощи котораго нашъ разумъ вообще создаетъ познанія, или найти тотъ методъ, согласно которому производится научная истина, то мы какъ въ области знанія, такъ и в о о б щ е въ способности сужденія пріобрѣли бы ту же самую увѣренность въ успѣхѣ, которую въ о т д ѣ л ь н ы х ъ дисциплинахъ наука пріобрѣла уже давнымъ-давно (ibid., стр. 34). Позднѣе, въ

[1]) Дицгенъ. „Сущность головной работы человѣка“, стр. 37.

своихъ „Экскурсіяхъ въ область теоріи познанія“, возвращаясь къ тому же вопросу, онъ писалъ: „Теорія познанія занимается вопросомъ о томъ, какъ устроено орудіе нашего мышленія. Изучая его, мы въ то же время учимся имъ пользоваться“.

Несомнѣнно, что при помощи орудія познанія прекрасно оцѣнивали, правильно и точно различали и безъ теоріи познанія. Крестьянинъ знаетъ, какъ разводить картофель, хотя онъ не обучался сельскому хозяйству; тѣмъ не менѣе нельзя отрицать, что наука заставляетъ крестьянина также поступать цѣлесообразнѣе. То же самое можно сказать и о теоріи познанія въ ея отношеніи къ знанію вообще. Она „дисциплинируетъ“ разсудокъ, поэтому тотъ, „кто хочетъ стать настоящимъ соціалъ-демократомъ, долженъ усовершенствовать свой способъ мышленія“ [1]).

Мы неоднократно встрѣчаемъ у Дицгена это особое подчеркиваніе значенія теоріи познанія для соціалъ-демократіи въ частности. Отмѣчая буржуазнаго философа фонъ-Кирхмана, который формулируетъ задачи философіи словами „философія охраняетъ религію, государство, семью, нравственность“, Дицгенъ показываетъ, какъ философія изъ науки превращается въ „предохранительное средство противъ соціалъ-демократіи“. Десятки различныхъ божковъ, идоловъ, фетишей, продуктовъ мыслей, тѣсно связанныхъ съ буржуазнымъ мышленіемъ, съ его „сущностью“ и съ практическими интересами буржуазнаго общества, выставляются какъ „непоколебимые основные принципы“ на аванпосты мышленія. И буржуазная философія говоритъ: табу, не сотвори себѣ кумировъ, кромѣ тѣхъ, что мною уже сотворены. Массы должны вѣрить, чистое знаніе убиваетъ духъ вѣры въ Ienseit, а вмѣстѣ съ Ienseit пропадаетъ покорность. И то, что на языкѣ философовъ называется метафизикой, въ практической жизни превращается въ религію, ссылаясь на которую, какъ

[1]) Дицгенъ. „Теорія познанія при свѣтѣ марксизма“, стр. 32.

вексель, Шейлоки вырѣзываютъ куски мяса изъ народнаго сердца. Философскіе Олимпы, такимъ образомъ, оказываются въ тѣсной связи съ долинами практической жизни, и когда господствующимъ классамъ нужны авторитеты, предохранительныя средства, они охотно по протореннымъ дорожкамъ посылаютъ гонцовъ на самыя отвлеченныя вершины философскаго умозрѣнія.

Чтобы справиться съ мистическими фетишами и идолами, идеологамъ „низшаго“ класса общества нужно научиться методу правильнаго сраженія и съ познавательными божками. Необходима научная теорія познанія, „спеціально-демократически-пролетарская“, какъ говоритъ Дицгенъ, которая, анализируя процессъ познаванія и его внутреннюю закономѣрность, давая отвѣтъ на вопросъ о природѣ всѣхъ познавательныхъ цѣнностей, тѣмъ самымъ бы устраняла научную возможность апелляцій къ трансъ-объективному, къ абсолютному, въ какихъ бы формахъ оно ни подавалось. Дицгенъ прекрасно понималъ значеніе за такой теоріей познанія, которая выяснила бы вообще мыслительный процессъ человѣка въ его общей формѣ, т.-е. показала бы механику, общую закономѣрность, общую форму процесса познаванія индивида внѣ зависимости отъ того, кто этотъ индивидъ: дикарь ли съ острова Фиджи или кёнигсбергскій философъ. „Не мыслительная способность во всѣхъ разнообразныхъ проявленіяхъ, не различныя формы этой способности, а ея всеобщая форма, ея генеральная сущность, — вотъ что меня удовлетворило бы и что составляетъ цѣль моего изложенія“. Такъ говоритъ Дицгенъ въ своей работѣ о „сущности головной работы человѣка“ (стр. 30). Если бы Дицгену дѣйствительно удалось дать общую и формальную теорію человѣческаго знанія, которая бы объяснила самое происхожденіе спеціальныхъ теорій и знанія вообще, т.-е. философскихъ системъ и міровоззрѣній отъ „Платона до нашихъ дней“, то Паннекоекъ былъ бы правъ: философія, какъ теорія познанія, при этихъ условіяхъ была бы превращена

Дицгеномъ въ „естественную науку". Но удалось ли это Дицгену? Пусть читатель внимательно прочтетъ произведенія Дицгена: въ нихъ онъ найдетъ много любопытныхъ психологическихъ и гносеологическихъ замѣчаній, но того, что составляетъ цѣль Дицгена — картины генеральной сущности, всеобщей формы мыслительнаго процесса человѣка и различныхъ моментовъ этого процесса, — онъ не найдетъ. Поставленная цѣль оказалась невыполненной. У Дицгена не хватало силъ, да и, по правдѣ сказать, у него не было и яснаго представленія, какъ рѣшить поставленную задачу.

Лишь двадцать лѣтъ спустя цюрихскій философъ Р. Авенаріусъ [1]) въ общихъ чертахъ талантливой рукой вдумчиво обрисовалъ схему протеканія познаванія человѣка, далъ логическій скелетъ для картины „генеральной сущности" мыслительной способности. Скелетъ, который оживаетъ и облекается въ плоть и кровь конкретными иллюстраціями и положеніями анатоміи, физіологіи, логики и психологіи, въ самыхъ ясныхъ чертахъ являетъ собою „сущность головной работы человѣка". Р. Авенаріусъ, въ этомъ отношеніи выполняетъ страстное желаніе Дицгена о скорѣйшемъ появленіи „вооруженнаго всѣми доспѣхами исторіи философіи Мессіи, для котораго Дицгенъ желалъ быть Іоанномъ Крестителемъ и Предтечей".

Дицгенъ, котораго такъ лестно аттестовали Марксъ и Энгельсъ, — предтеча эмпиріокритицизма! Для лицъ, знакомыхъ съ махо-авенаріусовской теоріей по Плеханову, это звучитъ, конечно, болѣе чѣмъ странно. Однако, рядъ фактовъ устанавливаетъ эту связь, которую не отрицаетъ и одинъ изъ основоположниковъ эмпиріокритицизима, самъ Махъ [2]). Чтобы установить эту связь, мы въ первую голову выяснимъ взгляды Дицгена на общую природу познанія. По Авенаріусу и

---

[1]) Авенаріусовская „Критика чистаго опыта" появилась въ 1888 г. 1-й томъ и 2-й томъ въ 1890 г.

[2]) См. эпиграфъ къ этой главѣ.

Маху (съ которыми сходятся Киргофъ, Максуель, Герцъ и другіе) познаніе и объясненіе явленій и фактовъ міра есть не что иное какъ ихъ упрощенное и обобщенное описаніе,—иными словами: констатація, копированіе порядка и связи фактовъ съ наибольшей чистотой и съ наибольшей полнотой при помощи экономически-созданныхъ для краткости и сжатости познавательныхъ символовъ, значковъ. Гармонически систематизировать многообразіе содержанія опыта — такова, по эмпиріокритицизму, задача познанія, задача науки и научнаго мышленія. Совершенно аналогичныхъ взглядовъ держится и І. Дицгенъ, борясь противъ невѣрныхъ представленій о познаніи, являющихся, по его мнѣнію, причиною „всякаго суевѣрія, всякой религіозной и философской метафизики“ [1]).

Что значитъ,— спрашиваетъ онъ,— познавать, объяснять, понимать?

Выслушаемъ отвѣты Дицгена.

„Раздѣленіемъ, отвлеченнымъ анализомъ наше познаніе пользуется для того, чтобы создать общую картину событій“.

„Благодаря открытію, собиранію фактовъ и описанію ихъ пріобрѣтается новое освѣщеніе или расширяется ранѣе пріобрѣтенное“.

„Дарвинская наука есть не что иное, какъ подведенная подъ понятіе развитія старая номенклатура (зоологическихъ „классовъ, семействъ, видовъ“. Н. В), которая благодаря описанію явленій природы болѣе точно отражаетъ собранные факты“.

„Удивительная природа нисколько не лишается своей удивительности благодаря нашему „познанію“, „пониманію“, „объясненію“, но, конечно, благодаря болѣе точному описанію или прекрасному изображенію она освобождается отъ сверхъестественности, таинственности“.

---

1) Ст. „Непостижимое“, стр. 124. Сборникъ „Философскихъ статей“ П. Г. Дауге.

„Міръ есть текучее единство, которое классифицируется человѣческимъ духомъ съ цѣлью логическаго отображенія".

„Привести наличные матеріалы въ извѣстный порядокъ и строй, обобщить или классифицировать ихъ, отвлечь математическія формулы естественныхъ измѣненій, — вотъ что мы называемъ познать, понять, объяснить" [1]).

„Сущность, общее выраженіе всей дѣятельности науки есть систематизированіе. Наука не хочетъ ничего иного, какъ привести для нашей головы міровые объекты въ порядокъ и систему".

„Наука не абсолютна, а лишь постольку превосходитъ опытъ, поскольку она можетъ организовать многочисленные опыты" [2]).

Намъ нѣтъ никакой надобности еще болѣе удлинять число цитатъ.

Всякій, просмотрѣвъ Дицгена, легко убѣдится, что взглядъ на познаніе какъ на описаніе, какъ на экономически упорядоченную классификацію, какъ на отображеніе процесса фактовъ въ процессѣ мыслей, наконецъ, какъ на систематизированіе, на символистическую организацію опыта составляетъ одинъ изъ прочныхъ „аквизитовъ" дицгеновской теоріи познанія.

Этотъ взглядъ, который Дицгенъ раздѣляетъ со всей эмпиріокритической школой, важенъ между прочимъ потому, что онъ бросаетъ новое освѣщеніе на процессъ выработки „истины" на различныхъ этапахъ исторіи человѣчества и на вопросы, почему мѣняется „истина", почему „истинное" сегодня завтра становится ложью.

Съ той философской точки зрѣнія, на которой стоитъ Авенаріусъ, Махъ, Дицгенъ и др., отвѣтъ ясенъ. Истиной называется опредѣленное построеніе познающаго ума на данныхъ опыта.

---

[1]) Дицгенъ. „Теорія познанія при свѣтѣ марксизма", см. стр. 50, 71, 73, 74, 84, 109, 116, 118.

[2]) Дицгенъ. „Сущность головной работы человѣка", стр. 33, 41.

Истинность есть характеристика опредѣленной, организованной познавательной систематизаціи фактовъ. А такъ какъ, съ одной стороны, самая совокупность фактовъ находится не въ статическомъ положеніи, ибо міръ есть вѣчное становленіе, а не покоящееся бытіе, и, съ другой стороны, такъ какъ познавательныя формы человѣчества, которыми систематизируется опытъ, постоянно мѣняются, то вѣчной истины, объективной для всѣхъ временъ и для всѣхъ народовъ, нѣтъ и быть не можетъ. Мы имѣемъ,—объясняетъ Дицгенъ,— двѣ постоянно измѣняющіяся, перемѣнныя: во-первыхъ, „измѣняющуюся классификацію“, помощью которой мы „освѣщаемъ опытъ“, и, во-вторыхъ, опытъ, который въ развитіи самъ измѣняется и съ дальнѣйшимъ развитіемъ все обогащается и обогащается („Аквизитъ фил.“, стр. 91), поэтому претендовать на созданіе такой „вѣчной“, „объективной“ истины, которую не измѣнитъ дальнѣйшее развитіе и которая не измѣнится въ зависимости отъ новополученныхъ фактовъ, могутъ лишь поклонники абсолютнаго, ergo—метафизическаго. „Только тотъ, у кого еще шумятъ въ ушахъ вѣчные религіозные флейты и контрабасы, тотъ, кому не по вкусу измѣняемость міра, можетъ думать о такихъ отчаянныхъ предпріятіяхъ“.

Совершенно не правъ съ этой точки зрѣнія Плехановъ, говоря, что „результатъ всесторонняго разсмотрѣнія дѣйствительности есть уже объективная истина, которой не устранятъ никакія дальнѣйшія противорѣчія“. Что значитъ всестороннее разсмотрѣніе и почему Плехановъ увѣренъ, что всестороннее разсмотрѣніе для насъ не окажется весьма одностороннимъ для болѣе развитыхъ, за нами идущихъ поколѣній?

Подобныя слова лишь показываютъ, какъ легко превращаютъ люди относительныя истины въ истины вѣчныя, гипостазируя подъ прессомъ абсолютнаго созданные при ограниченныхъ условіяхъ теоретико-по-

знавательные „продукты“. „Довлѣетъ дневи злоба его!“ Съ насъ достаточно и относительныхъ истинъ, и поскольку эти истины „объективно“ освѣщаютъ нашъ опытъ, поскольку въ практикѣ и въ своемъ собственномъ строеніи онѣ не являются противорѣчивыми, постольку и удовлетворяется та „воля къ истинѣ“, о которой говоритъ Ницше.

Дицгеновскій взглядъ на познаніе какъ на описаніе, значитъ, если логически продолжить мысль, какъ на процессъ, имѣющій задачей своей чистое описаніе, важенъ еще и потому, что, будучи свободенъ отъ метафизичности, онъ позволилъ ему безъ метафизическихъ предвзятыхъ мнѣній подойти къ проблемѣ причинности, каузальнаго отношенія вещей.

Въ этомъ пунктѣ Дицгенъ снова почти вплотную подходитъ къ эмпиріокритической философіи. Дицгенъ прежде всего,—и подъ каждымъ его словомъ съ большимъ удовольствіемъ подписались бы и Авенаріусъ, и Махъ,—выясняетъ антропоморфическій характеръ происхожденія господствующаго пониманія причинности. Человѣкъ,—объясняетъ онъ,—началъ свое познаніе міра съ точки зрѣнія своего собственнаго „я“. Онъ перенесъ въ природу и міръ ея явленій свои человѣческія особенности и населилъ міръ духами, богами, силами, великими и малыми кобольдами, которые дѣйствуютъ, управляютъ, толкаютъ, распоряжаются событіями и фактами съ извѣстными намѣреніями. Таково первоначальное пониманіе человѣкомъ каузальнаго отношенія, взаимной связи фактовъ опыта. Таково донаучное пониманіе причинности, и Дицгенъ остроумно говоритъ, что причина въ этомъ смыслѣ есть „вещь въ себѣ“, маленькій божокъ, самостоятельно создающій слѣдствія и позади ихъ скрывающійся. Далеко ли ушло отъ подобнаго пониманія „научное“ пониманіе причинности? Съ внѣшней стороны какъ-будто бы далеко: наука и философія не говорятъ теперь о „великихъ и малыхъ кобольдахъ“, но, какъ убѣдительно показываютъ Авенаріусъ въ своей работѣ „Der Menschliche

Weltbegriff“ относительно философіи и Э. Махъ въ своей гносеологической критикѣ основныхъ понятій физики и механики, „кобольды“ въ скрытой формѣ продолжаютъ существовать. Конечно, прежніе великіе боги Вѣтра и Воды, Моря и Огня, Зевсы и Юпитеры потеряли свой грозный обликъ, сжались, захирѣли, и все-таки, несмотря на это, антропоморфическіе пережитки даютъ себя знать. То же понятіе причинности никакъ не можетъ освободиться отъ своего мистическаго „нутра“, въ которомъ заложено „причиненіе“. Причинность есть „причиненіе“, и потому, ища причиннаго объясненія, мы всегда ищемъ о д н у причину, одного „причиняющаго“ слѣдствія божка. Дицгенъ хорошо показываетъ несостоятельность подобнаго мышленія. Камень упалъ въ воду, и на поверхности ея образовались круги. Является камень причиною этихъ круговъ? Вопреки общепринятому мнѣнію нужно сказать: нѣтъ. „Камень не въ большей степени—причина этого явленія, чѣмъ жидкое состояніе воды. Тамъ, гдѣ камень падаетъ на твердый матеріалъ, онъ не вызываетъ никакихъ круговъ“. Разсматривая рядъ другихъ фактовъ, Дицгенъ вообще приходитъ къ тому выводу, что даже такъ-называемому научному пониманію причинности не удалось освободиться отъ мистическаго элемента: причины, съ „которыми такъ много возится современная наука“, все еще продолжаютъ быть, „такъ сказать, миніатюрными творцами, которые сыплютъ точно изъ рога изобилія свои дѣйствія“ [1]). Задачей теоріи познанія является эллиминированіе, очищеніе, выключеніе антропоморфическихъ и мистическихъ элементовъ изъ господствующаго пониманія каузальности. Дицгенъ намѣчаетъ рѣшеніе этой задачи, какъ необходимый аквизитъ (завоеваніе) философіи, и справедливо замѣчаетъ, что „не отношенію причины и слѣдствія пред-

[1]) Всѣ приведенныя цитаты, такъ же какъ и нижеприводимыя, взяты изъ главы „Причина и слѣдствіе“ („Сущность головной работы человѣка“) и изъ главы „Категорія причины и слѣдствія“ въ „Завоеваніяхъ (аквизитъ) философіи“.

сказывается близкій конецъ, но лишь его господствующему, доминирующему положенію".

Если въ дѣлѣ критики традиціоннаго пониманія причинности, начатой еще Юмомъ, Дицгенъ идетъ рука-объ-руку съ Авенаріусомъ и Махомъ, то не очень далеко отстаетъ онъ отъ нихъ и въ положительной задачѣ — дать новое пониманіе каузальности взамѣнъ отрицаемой. Прекрасно сознавая, что хотя причины и суть „продукты духа", „продукты мыслительной способности", Дицгенъ въ то же время понимаетъ, что эти понятія, являясь „духовнымъ обобщеніемъ чувственныхъ измѣненій", имѣютъ свой матеріалъ съ нѣкоторой принудительной закономѣрностью. Поэтому скептикъ Юмъ, отрицая фетишистское пониманіе причинности, былъ неправъ, сводя вопросъ о каузальности только къ субъективному моменту, къ привычкѣ, ожиданію. Міръ дается познающему уму какъ опредѣленная связь, какъ нѣкоторая текучая закономѣрность. Эту закономѣрность антропоморфическое мышленіе хочетъ уложить въ познавательныя рамки путемъ старыхъ категорій причины и слѣдствія. Дицгенъ и эмпиріокритическая школа, отрицая познавательную цѣнность за подобной систематизаціей опыта, указываютъ другіе пути. Эмпиріокритицизмъ, напр., вводитъ понятіе функціональнаго соотношенія, математически представляемаго соотношенія измѣненій и, какъ удачно выражается ученикъ Авенаріуса Ф. Карстаньенъ, принимаетъ всеобщую закономѣрность явленій „не согласно метафизической схемѣ причинности, основы и слѣдствія, но согласно естественно-научному отношенію между условіемъ и обусловленнымъ; когда вся совокупность этихъ условій имѣется въ наличности, тогда и обусловленное должно оказаться тутъ же"[1]).

Такимъ образомъ, это понятіе причинности (Авенаріусъ говоритъ: „muss mithin jedes Bedingte gleich dem gesamten Bedingenden gedacht werden". Kr. d. r. Erf. § 113), го-

[1]) Ф. Карстаньенъ. Введеніе въ „Критику чистаго опыта", стр. XVI.

воря словами Геффдинга, усматриваетъ въ явленіи, которое называютъ слѣдствіемъ, продолженіе того явленія, которое называютъ причиною, т.-е. оно усматриваетъ превращеніе этого явленія въ новую форму. и переходитъ въ понятіе развитія[1]). Дицгенъ очень близко стоитъ къ подобному пониманію. Для него причина является также лишь „совокупностью условій". На вопросъ, является ли брошенный въ воду камень причиною образовавшихся волнъ, онъ указываетъ, что причину нужно искать не въ одномъ условіи, а въ совокупности условій. „Причина не разнится отъ слѣдствія качественно", она—„лишь совокупное слѣдствіе". „Современное изслѣдованіе ищетъ въ причинахъ не внѣшняго творца, а имманентной системы, метода или общаго порядка данныхъ во временной послѣдовательности явленій". Причина „есть только сумма всѣхъ слѣдствій". „Общее предшествующаго называется причиной, общее послѣдующаго—слѣдствіемъ". „Каждая причина есть слѣдствіе, каждое слѣдствіе — причина".

Подходя вплотную къ эмпиріокритическому пониманію каузальной связи, Дицгенъ тѣмъ самымъ подходитъ въ упоръ и къ „идеальному понятію причинности", которое, по словамъ Геффдинга, переходитъ въ понятіе превращенія явленій, въ понятіе развитія.

„Категорія причины и дѣйствія, — замѣчаетъ онъ pendant къ словамъ Геффдинга, — является хорошей теоріей объясненія, если она лишь сопровождается философскимъ сознаніемъ, что вся природа представляетъ собою безконечное море превращеній, которыя не производятся ни великими, ни малыми творцами, но создаются сами собою".

---

[1]) Г. Геффдингъ. „Философскія проблемы", стр. 38.

II.

Таковы взгляды Дицгена на причинное объясненіе и познаніе міра. Уже a priori можно было бы сказать, что подобные взгляды логически толкали бы его къ тому, чтобы соотвѣтственно имъ измѣнить какъ самое пониманіе причиннаго отношенія между психическими и физическими явленіями, такъ и самое пониманіе матеріализма какъ системы одной изъ критическихъ разновидностей, которою является дицгеновскій натурмонизмъ.

Дѣйствительно, знакомясь съ его произведеніями, легко убѣдиться, что его „матеріализмъ“ весьма далекъ отъ матеріалистическихъ системъ Гольбаха, Гельвеція, Бюхнера и др., неудачной и неяркой фотографіей съ которыхъ является плехановская философія.

„Если соціалъ-демократы, — объясняетъ Дицгенъ самый терминъ „матеріализмъ“, — называютъ себя матеріалистами, то этимъ названіемъ они хотятъ сказать лишь то, что не признаютъ ничего, что выходитъ за предѣлы научно оперирующаго человѣческаго разсудка“ [1]). „Отступающіе реакціонеры называютъ себя идеалистами, а матеріалистами должны называть себя всѣ тѣ, кто стремится освободить человѣческій интеллектъ отъ чаръ метафизики“ (Ibid., стр. 115). Матеріализмъ здѣсь понимается какъ методъ выключенія научно оперирующимъ разсудкомъ всякихъ метафизическихъ примѣсей, положеній и спекулятивныхъ запредѣльныхъ умозрѣній. Подъ такое понятіе матеріализма совершенно естественно подпадаетъ и эмпиріокритицизмъ, но тогда о такомъ матеріализмѣ нужно говорить не иначе какъ о критическомъ, въ противоположность некритическому, механическому

[1]) Дицгенъ. „Философія соціалъ-демократіи“, сб. „Мелкія философскія статьи“, стр. 120.

и физіологическому матеріализму философовъ XVIII столѣтія и Бюхнера съ Молешоттомъ. Дицгенъ такъ и дѣлаетъ; онъ противопоставляетъ матеріализмъ матеріализму и говоритъ: „Нашъ принципъ чисто механическій, наша философія — матеріалистична. Однако, матеріализмъ соцалъ-демократіи гораздо богаче и глубже обоснованъ, чѣмъ всѣ предшествовавшія ему матеріалистическія системы“ (ibid., стр. 86). Въ какомъ отношеніи глубже и обоснованнѣе, — Дицгенъ это показываетъ весьма ясно. Говоря о матеріализмѣ Бюхнера, онъ мѣтко указываетъ, что Бюхнеръ превратилъ „матерію“ въ чистый абсолютъ и также „односторонне“ усѣлся на своей матеріи, какъ идеалисты на другомъ абсолютѣ — идеѣ [1]). То же самое можно сказать и объ англійскихъ и французскихъ матеріалистахъ XVIII столѣтія. Они были „слишкомъ ранними оппонентами мечтательности. Эта преждевременность помѣшала имъ вполнѣ эмансипироваться отъ нея. Они были слишкомъ радикальны и впали въ противоположную извращенность“. И какъ идеалисты увлеклись идеей, такъ матеріалисты — матеріей. Старый матеріализмъ, несмотря „на свое религіозное свободомысліе, несмотря на низкую оцѣнку божественнаго духа“, все-же обожествилъ, превратилъ въ мистическаго божка познавательный символъ — понятіе матеріи. Онъ „не умѣлъ освѣтить понятія матеріи и духа, какъ абстрактныхъ образовъ конкретныхъ процессовъ“ [2]). А потому онъ не могъ стать выше и метафизики. Развивая свое объясненіе, Дицгенъ указываетъ на тотъ неоспоримый, какъ мы это уже видѣли, фактъ, что „понятіе матеріи и матеріальнаго осталось до сихъ поръ очень запутаннымъ понятіемъ“ („recht konfuser Begriff“, р. п. ibid., стр. 69). Метафизическіе матеріалисты прошлаго столѣтія „ограниченное понятіе только осязаемой матеріи

---

[1]) Дицгенъ. „Аквизитъ философіи“, стр. 34.

[2]) Дицгенъ. „Теорія познанія“, стр. 75.

распространили на всѣ встрѣчающіеся предметы". На этомъ основаніи вѣсомое и осязаемое получило въ ихъ глазахъ значеніе самаго важнаго фактора — „первичнаго или субстанціи", все остальное по отношенію къ нему стало трактоваться какъ вторичное, производное, какъ „подчиненный предикатъ" по отношенію къ „возвышенному субъекту" (ibid., стр. 60 — 61). Разъ такъ, — объясняетъ Дицгенъ, — то это приводитъ къ нелѣпому утвержденію, что въ объемѣ понятія матеріи не должно быть мѣста „краскамъ, свѣту, звуку, пространству, времени, теплотѣ, электричеству", для нихъ уже нужно искать другую категорію, ибо эти элементы не могутъ быть поняты какъ „производныя" осязаемаго и вѣсомаго фактора, который, называясь матеріей, утверждается за первичное начало. Отсюда, собственно говоря, тоже лишь шагъ къ эмпиріокритическому пониманію матеріи; въ самомъ дѣлѣ, разъ матеріей должно быть названо не только осязаемое и вѣсомое, какъ это думали старые матеріалисты, но и „краски, цвѣта, звуки, пространства, времена, теплоты, электричества" и т. д., во что же тогда превращается и она? На это можно отвѣтить словами Маха: матерія не есть нѣчто первичное, постоянное, безусловное, субстанціальное. Это не болѣе, какъ символъ для констатаціи совокупности многообразнаго содержанія, даваемаго органами чувствъ,—констатаціи „закономѣрной связи элементовъ". „Вотъ въ чемъ состоитъ матерія". Тѣхъ же взглядовъ держится и Дицгенъ, указывая взглядъ „новѣйшихъ матеріалистовъ" (лучше бы сказать—критическихъ матеріалистовъ), по которому „благоуханіе цвѣтовъ и звуки, и запахи — тоже матерія" („Теор. позн.", стр. 66). Какъ бы предугадывая критику такого пониманія матеріи, Дицгенъ замѣчаетъ, что кого смутитъ „это обобщеніе слова „матерія" (dieser Generalisation des Wortes „Stoff", см. Dietzgens. „Philosophische Schriften", s. 138), тотъ пусть слово матерія замѣнитъ другимъ"...

Мы видимъ, слѣдовательно, что и въ этомъ чрезвы-

чайно важномъ вопросѣ Дицгенъ подаетъ руку Авенаріусу и Маху: различіе между ними въ томъ, что основоположники эмпиріокритицизма, исходя изъ утверждаемаго пониманія, логически выводятъ слѣдствія, въ то время какъ Дицгенъ часто путается, противорѣчитъ сказанному и совершенно ненужной фразеологіей затемняетъ ясность многихъ своихъ весьма цѣнныхъ гносеологическихъ постулатовъ.

Въ томъ же нематеріалистическомъ или, лучше сказать, въ томъ же критически-матеріалистическомъ смыслѣ рѣшаетъ Дицгенъ и важнѣйшую проблему отношенія психическаго къ матеріальному,— духа къ мозгу.

Во второй главѣ нашей работы мы показали, какъ рѣшаетъ традиціонный матеріализмъ упомянутую проблему. „Духъ есть продуктъ мозга". „Духъ есть совокупность мозговыхъ функцій" („L'esprit est un ensemble de functions cérébrales". Huxley). „Духъ есть внутреннее свойство мозга", положеніе, заключающее въ себѣ указаніе на мѣстонахожденіе мыслей въ мозгу.

Въ противоположность этимъ взглядамъ, какъ остаткамъ антропоморфическихъ удвоеній, эмпиріокритицизмъ утверждаетъ: если только матеріализмъ отдаетъ себѣ отчетъ въ значеніи тѣхъ словъ и понятій, помощью которыхъ онъ рѣшаетъ трактуемую проблему, если только матеріализмъ не злоупотребляетъ словами и не хочетъ, на опасность чего указывалъ еще Берклей, „общепринятые обороты рѣчи" выдать за философскія положенія, то онъ долженъ будетъ признать, что мысли не находятся въ мозгу, мысли не продуктъ мозга, духъ не „внутреннее состояніе" мозга и мозгъ не повелитель, производящій духъ. Взгляды Дицгена совершенно аналогичны.

„Такъ какъ мы,— поясняетъ онъ,— не согласны со старыми матеріалистами, которые считаютъ, что интеллектъ достаточно объясненъ тѣмъ, что они назвали его свойствомъ мозга, то мы и не можемъ отдѣлаться отъ своего объекта, человѣческаго духа, однимъ

ударомъ ножа“ [1]). Вдобавокъ, объясняя духъ какъ свойство мозга, мы приписываемъ послѣднему значеніе опредѣляющаго—въ своемъ родѣ повелителя. Это тоже неправильно. „Мозгъ у насъ не является знатнымъ господиномъ, а духовная функція — подчиненнымъ слугой [2]).

Въ равной мѣрѣ было бы неправильнымъ предполагать, что мы объясняемъ духъ, разъ только опредѣляемъ его какъ совокупность мозговыхъ функцій. „Органическій центръ духовныхъ функцій животнаго организма слѣдуетъ искать въ центрахъ нервной системы“.

„Совершенно вѣрно,— отвѣчаетъ Дицгенъ, — мышленіе есть функція мозга, подобно тому, какъ писаніе есть функція руки. Но такъ же мало, какъ изслѣдованіе и анатомія руки въ состояніи рѣшить задачу, что такое писаніе, такъ и физіологическое изслѣдованіе мозга можетъ приблизить насъ къ вопросу о томъ, что такое мышленіе“. Что физіологическое изслѣдованіе, выясняя матеріальный коррелятъ акта мышленія, много даетъ намъ въ смыслѣ уясненія познавательнаго процесса, это безспорно, и въ этомъ отношеніи Дицгенъ выражается нѣсколько двусмысленно и фальшиво. Однако, стоитъ только вникнуть, въ какомъ смыслѣ онъ говоритъ объ этомъ, какъ станетъ ясна его правота. Дицгенъ вмѣстѣ съ Авенаріусомъ настаиваетъ лишь на простой, но затемненной метафизической матеріалистикой мысли, что духъ не продуктъ мозга, не свойство его и не находится въ мозгу, такъ какъ сколько бы ни углублялся познающій умъ внутрь мозга, онъ все равно не найдетъ тамъ духа, какъ продукта, какъ внутренняго состоянія. Въ этомъ смыслѣ Дицгенъ и поясняетъ вышеприведеныя слова: „анатомическимъ ножемъ мы можемъ только погубить духъ, но никакъ не открыть его“ [3]). Анатомируя голову, человѣкъ находитъ „мозгъ,

---

[1]) Ibid., стр. 69.

[2]) Ibid., стр. 66.

[3]) „Сущность головной работы человѣка“, стр. 44.

но не духъ, не разумъ“ [1]). Съ этой же точки зрѣнія не годится и утвержденіе, что „мысль есть отдѣленіе, продуктъ, выдѣленіе мозга“, подобно тому, какъ желчь есть выдѣленіе печени. Поскольку этими словами хотятъ отмѣтить связь психическихъ явленій и мозговыхъ измѣненій, ихъ функціональное соотношеніе, мысль вѣрна [2]), но „тѣмъ не менѣе, — замѣчаетъ Дицгенъ,— нельзя отрицать, что это очень плохое, недостаточное сравненіе“ („Sehr schlechter ungenügender Vergleich“). „Печень—субъектъ этого примѣра—есть нѣчто осязаемое, вѣсомое; равнымъ образомъ и желчь, т.-е то, что высказывается о печени, какъ ея продуктѣ и дѣйствіи. Въ этомъ примѣрѣ какъ субъектъ, такъ и предикатъ, печень и желчь, вѣсомы и осязаемы“ [3]). Можно ли то же сравненіе употребить по отношенію къ мозгу и мысли, къ двумъ членамъ координаціи, изъ которыхъ первый является какъ вещь осязаемая и вѣсомая и второй — какъ невѣсомое, непротяженное, неосязаемое?

Отвергая, такимъ образомъ, грубо-матеріалистическіе способы рѣшить проблему, Дицгенъ ищетъ болѣе тонкихъ формулировокъ. Процессъ развитія его мысли несомнѣнно противорѣчивъ: видно, что, несмотря на свое желаніе освободиться отъ старыхъ способовъ рѣшенія, Дицгенъ все еще находится подъ ихъ вліяніемъ. Но моментами онъ высказываетъ интересныя и соотвѣтствующія новому пониманію соображенія. Такъ, отмѣчая „христіанское противоположеніе духа плоти“, онъ говоритъ, что противоположеніе это практически уже устранено естествознаніемъ. „Недостаетъ только теоретическаго разрѣшенія этого вопроса, дальнѣйшаго шага къ доказательству, что духовное — чувственно и чувственное — духовно“ („Сущность головн. раб.“, стр. 87). Въ нѣсколько иной формулировкѣ

---

[1]) „Аквизитъ философіи“, стр. 191.

[2]) См. объ этомъ у Г. Челпанова, „Мозгъ и душа“, стр. 118—121.

[3]) Дицгенъ. „Теорія познанія“, стр. 61.

ту же мысль находимъ мы въ статьяхъ о „Философіи соціалъ-демократіи“: „то, что мы ощущаемъ внутри насъ, и то, что внѣ насъ, не особенно сильно разнится одно отъ другого“ (стр. 107).

Вспоминая эмпиріокритическую посылку, что и явленія духа и мозговыя измѣненія суть идентичные элементы, выступающіе какъ физическіе и какъ психическіе лишь въ зависимости отъ рода связи, отъ точки зрѣнія, съ которой они разсматриваются, — мы можемъ убѣдиться, что въ сторону подобнаго рѣшенія проблемы Дицгена невольно толкала логика его критики стараго матеріализма и идеалистическихъ системъ. Однако, Дицгенъ не пришелъ къ подобному монизму. За исключеніемъ нѣкоторыхъ краткихъ замѣчаній на этотъ счетъ, мы не видимъ у него дальнѣйшихъ попытокъ развить указанныя мысли психо-физическаго монизма. Понимая нелѣпость сведенія духовныхъ явленій къ матеріальнымъ и обратно, понимая недопустимость метафизическаго вкладыванія матеріи въ духъ и духа въ матерію, Дицгенъ какъ-будто бы понимаетъ, что для науки въ силу этого остается лишь методологія параллелизма, разсмотрѣніе совмѣстнаго, единовременнаго протеканія физическаго и психическаго рода, находящихся въ такой обусловленности, что измѣненіямъ одного ряда функціонально отвѣтствуютъ измѣненія другого. Быть-можетъ, въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ, что „существенное расширеніе нашихъ знаній является тогда, когда мы разсматриваемъ матеріальный субъектъ мозга вмѣстѣ съ его духовнымъ предикатомъ“ („Теорія познанія“, стр. 71).

Но это все-же только догадка, предположеніе. Трудно говорить увѣренно, такъ какъ здѣсь ходъ мыслей Дицгена неясенъ. Отмѣтимъ лишь, что, отвергнувъ матеріалистическій монизмъ, такъ же какъ и монизмъ спиритуалистическій, Дицгенъ остался съ двумя несводимыми другъ на друга,—психическимъ и физическимъ,— рядами. Не обладая, подобно Авенаріусу и Маху, достаточной критичностью, чтобы отыскать монизмъ въ

области элементовъ данныхъ рядовъ, Дицгенъ, какъ насмѣшливо выражался о подобныхъ познавательныхъ операціяхъ Шопенгауэръ, поѣхалъ за монизмомъ въ надъ-данной областью инстанцію. Такой инстанціей оказалась природа, универсумъ, натура... Такъ же, какъ у Спинозы, который аттрибуты мышленія и протяженія подвелъ подъ третье—подъ субстанцію.

Для новаго матеріализма,—объясняетъ свою операцію Дицгенъ,—духъ является собирательнымъ названіемъ духовныхъ явленій, какъ матерія—собирательнымъ именемъ матеріальныхъ явленій, причемъ оба эти понятія подводятся подъ понятіе явленія природы. Этотъ новый гносеологическій способъ мышленія распространяется на всѣ спеціальныя науки, на всѣ спеціальныя идеи и выставляетъ положеніе: мыслить всѣ вещи въ мірѣ sub specie aeternitatis, т.-е. съ точки зрѣнія вселенной („Теор. позн.“, стр. 75). Объ этой „натурмонистической“ надстройкѣ мы еще будемъ имѣть случай говорить ниже, здѣсь же отмѣтимъ, что Дицгенъ явно ошибается, считая апелляцію къ sub specie aeternitatis новымъ гносеологическимъ способомъ мышленія: этотъ новый способъ былъ примѣненъ уже Спинозой.

До сихъ поръ мы старались извлечь и показать наиболѣе цѣнныя и интересныя стороны дицгеновскаго матеріализма, которыя при ближайшемъ изслѣдованіи оказывались весьма близкими къ элементамъ эмпріокритической философіи. Чтобы болѣе или менѣе полно указать позитивную окраску его философской системы, мы приведемъ здѣсь его взгляды на такіе традиціонные аттрибуты философскаго мышленія, какъ категоріи сущности, вещи въ себѣ, субстанціи.

Дицгенъ отрицаетъ эти категоріи, какъ ошибочные постулаты „мыслительной способности“ человѣка. Понятіе сущности, вещи въ себѣ, субстанціи мы получаемъ путемъ некритическаго оперированія и примѣненія отношенія между субъектомъ и предикатомъ. Мы считаемъ предикаты, свойства тѣлъ, за второсте-

пенные придатки, изъ которыхъ состоитъ сущность вещей, какъ субъектъ. Забывается при этомъ, что „субъектъ состоитъ исключительно изъ предикатовъ“ („Теорія познанія“, стр. 61). „Подобно тому, какъ мы, черпая изъ кучи песка, можемъ безусловно вычерпать ее всю, точно такъ же мы, лишая листъ его свойствъ, въ то же время лишаемъ его, безъ всякаго сомнѣнія, всей матеріи или субстанціи“ („Сущн. гол. раб.“, стр. 61). Отсюда ясно, что сущность, субстанція, вещь въ себѣ „въ отличіе отъ явленій есть лишь мысленная вещь“, „созданіе идеи, духа“. „Въ чувственномъ мірѣ, въ практикѣ нѣтъ ничего постояннаго, неизмѣннаго, нѣтъ сущности, нѣтъ вещи въ себѣ. Кантъ, слѣдовательно, жестоко ошибался, полагая, что за явленіемъ должно скрываться нѣчто являющееся... „Явленія являются — вотъ и все!“ — отвѣчаетъ ему Дицгенъ. „Сущность вселенной есть явленіе, а явленія выражаютъ сущность“.

III.

До сихъ поръ мы излагали лишь позитивно-реалистическую часть міровоззрѣнія Дицгена. Навремя мы, такъ сказать, отвлеклись отъ другой части его взглядовъ, отличающихся явно противоположными, рѣзко противорѣчащими первой части метафизическими тенденціями. Философія Дицгена, это — двуликій Янусъ, одно лицо котораго смотритъ въ сторону научной философіи, другое обращено къ смертному одру философіи прошлаго — метафизикѣ, съ ея вѣчными истинами, апріорными знаніями, религіозными постулатами и запутанными построеніями... Le mort saisit le vif. Традиціи и цѣнности метафизики оказываются достаточно сильными, чтобы опутать построенія Дицгена. Потому-то мы и видимъ не разъ, какъ „спеціально-демократически-пролетарская логика“ пасуетъ по всему фронту предъ божками и идолами метафизической мысли.

Постараемся же вкратцѣ обрисовать это „другое

лицо" дицгеновской философіи. „Согласно съ нашимъ монизмомъ,—говоритъ этотъ,—природа есть послѣдняя основа всѣхъ вещей". Природа, космосъ, натура, универсумъ, вселенная есть „абсолютная истина". Она все объемлетъ и все составляетъ: бытіе и небытіе, разсудокъ и безразсудство. Въ одномъ мощномъ объятіи охватываетъ универсумъ небо и адъ, духъ и матерію, лѣвое и правое, верхъ и низъ, начало и конецъ, добро и зло,—всѣ противорѣчія, всѣ противоположности. Въ міровомъ единствѣ тонутъ всѣ различія: ложь и истина, реальное и фантастическое, субъективное и объективное, абсолютное и относительное, частное и общее, временное и вѣчное—все поглощается въ органическомъ единствѣ бытія природы. Универсумъ — абсолютная сущность, абсолютная субстанція, материнское лоно, съ любовью заключающее единой, вѣчной и безконечной связью многообразіе вещей. Натура, это—текучій абсолютъ. Въ ней нѣтъ противоположности, нѣтъ абсолютныхъ различій, все относительно, все связано. Міръ — это единая связь.

Эту „универсальную натуръ-монистическую діалектику" очень напоминаетъ натуралистическій монизмъ Маха съ его постояннымъ рефреномъ: міръ, природа—единое цѣлое, единая связь комплексовъ элементовъ. Нѣтъ пропасти между физическимъ и психическимъ, тѣлами и ощущеніями, внѣшнимъ и внутреннимъ, матеріальнымъ и духовнымъ. Всѣ элементы связаны воедино; на однихъ звеньяхъ міровой цѣпи связь элементовъ устойчивѣе, „гуще", на другихъ — менѣе устойчива, но абсолютныхъ различій нѣтъ, какъ нѣтъ и абсолютнаго постоянства. Въ этомъ пунктѣ бросается въ глаза сходство Дицгена и Маха, но между ними начинается немедленное расхожденіе въ самомъ отношеніи къ проблемѣ міровой связи. Махъ — строгій, точный мыслитель, чуждый какой-либо мистики, какого-либо поэтизированія надъ фактами. Дицгенъ — философъ-поэтъ, не останавливающійся ни передъ какими сравненіями, ни передъ,—я бы сказалъ,— чисто вербальнаго характера,

но красивыми монистическими обобщеніями. А какъ на примѣръ чрезмѣрнаго, доходящаго до смѣшного увлеченія Дицгеномъ мыслью, что въ природѣ нѣтъ различій, нѣтъ начала и конца и т. д., можно указать хотя бы на слѣдующее мѣсто 17-го письма къ сыну. Указывая, что изложенію его недостаетъ извѣстной систематичности, что оно не имѣетъ ни начала, ни конца, Дицгенъ немедленно даже къ этому, попросту сказать, „литературному“ недостатку приходитъ съ оправданіемъ sub specie aeternitatis. Мое изложеніе несистематично („Я болѣе топчусь около предмета, нежели послѣдовательно его излагаю“, 2-е письмо), въ немъ нѣтъ ни начала, ни конца, но это въ порядкѣ вещей, ибо его объектъ (объектъ изложенія), „интеллектъ, связанъ съ міровымъ цѣлымъ, являющимся именно безначальнымъ и безконечнымъ, не имѣющимъ ни до, ни послѣ, ни надъ, ни подъ“ („Аквизитъ“, стр. 168). Если бы слѣдовать за Дицгеномъ дальше по пути такого неумѣреннаго примѣненія и пониманія принципа „нѣтъ различій — все относительно“, нужно было бы придти къ самымъ нелѣпымъ выводамъ. Дицгенъ ихъ не дѣлаетъ, но привычка апеллировать къ материнскому всепоглощаемому лону aeternitatis даетъ себя сильно знать при изслѣдованіи имъ различныхъ философскихъ проблемъ. Онъ не анализируетъ ихъ, а отстраняетъ, въ зависимости отъ характера ихъ, то простой ссылкой на то, что нѣтъ внутренняго и внѣшняго, то категорическимъ заявленіемъ на относительность различія вообще. Одной простой ссылкой на охватывающій „рай и адъ“ универсумъ часто замѣняетъ онъ кропотливую работу анализа и аргументовъ. Понятно, что въ результатѣ подобныя рѣшенія принимаютъ характеръ декретовъ, малоубѣдительныхъ апелляцій ко все разрѣшающему, всесглаживающему абсолюту-космосу. Бросается также въ глаза и то, что чѣмъ болѣе апеллируетъ Дицгенъ къ „универсуму“, тѣмъ яснѣе мистическая окраска этихъ обращеній, несмотря на то, что единство натуры онъ постулируетъ, главнымъ

образомъ имѣя въ виду борьбу съ „надземными“ истинами и надъ природой стоящими руководителями. „Истина находится не вверху и не внизу, не въ Іерусалимѣ и не въ Іерихонѣ, не въ духѣ и не въ тѣлѣ, а во всемъ, во вселенной“ („Аквизитъ“, стр. 132). „Дѣйствительность, истина, общая природа стоитъ на каѳедрѣ и проповѣдуетъ: „Я Господь Богъ твой. Не сотвори себѣ никакого кумира и да не поклонишься ему“ (ibid., стр. 114). Нѣтъ иныхъ боговъ, кромѣ „божественной вселенной“, альфы и омеги всѣхъ вещей, единой, назидательной, безконечной и наивозвышеннѣйшей. „При изложеніи этой основной своей идеи онъ (Дицгенъ) неизсякаемъ, неистощимъ, какъ неистощимъ псалмопѣвецъ въ прославленіи Божества и его безчисленныхъ аттрибутовъ“ [1]). И, разумѣется, поскольку это преклоненіе предъ божественностью вселенскаго механизма вызывается, какъ говоритъ Гюйо, прекрасной „какъ весна и цвѣты“ любовью къ природѣ, поскольку здѣсь имѣетъ роль и вліяніе присущее реалистическому пантеизму чувство, Дицгенъ правъ, выступая „псалмопѣвцемъ“ божественнаго универсума.

„Въ природѣ всѣ равны,
Всѣ тайно связаны и въ цѣпь заключены,
Мы всѣ — ея одной, Вселенной, достоянье!“ [2]).

Однако Дицгенъ идетъ дальше, за предѣлы реалистическаго пантеизма, къ внесенію въ него элементовъ религіозности и даже мистики. Міровое цѣлое,—говоритъ онъ,—есть высочайшій разумъ, высочайшая

---

[1]) П. Юшкевичъ. „І. Дицгенъ“. „Образованіе“, 1907 г., кн. 9, стр. 73. Кромѣ хорошей статьи Юшкевича характеристикѣ Дицгена посвящена обстоятельная и интересная статья І. Гельфонда („Философія Дицгена“ etc. въ „Очеркахъ по философіи марксизма“). Что же касается статьи Н. Андреева („Діалектическій матеріализмъ и философія І. Дицгена“) въ 11-й книжкѣ „Современнаго Міра“ за 1907 г., то статья въ значительной мѣрѣ теряетъ свое значеніе въ силу „излишней“ примитивности и путанности воззрѣній самого Н. Андреева.

[2]) М. Гюйо. Стихи философа — „Единеніе“.

истина, высочайшая сущность, поэтому „если подъ вѣрованіемъ въ Бога разумѣется вѣра въ „все-совершеннѣйшую сущность", тогда я принадлежу къ благочестивѣйшимъ сынамъ Божіимъ" („Аквизитъ", стр. 145).

Дицгенъ говоритъ это совсѣмъ не иронически; объ этомъ свидѣтельствуютъ его собственныя слова, что „такъ-называемое „онтологическое доказательство бытія Божія" вполнѣ подходитъ къ міровой истинѣ, которую я позволяю себѣ поставить въ скиніи логики" (ibid., стр. 181). Тѣ же мистико-религіозные элементы проглядываютъ между прочимъ и въ двухъ кардинальныхъ постулатахъ его философіи, особенно важныхъ для опредѣленія характера его отношенія къ „божественному универсуму". Первый постулатъ заключается въ утвержденіи апріорной прирожденной интеллекту особой способности знать себя, съ одной стороны, какъ частицу цѣлаго, съ другой стороны—мыслить міръ, универсумъ какъ безграничное, связное, единое, цѣлое. „Нашъ физическій міръ не можетъ имѣть возлѣ себя, надъ собою или внѣ себя никакого другого міра, ибо онъ является универсумомъ. Въ универсумѣ находятся многіе міры, которые всѣ вмѣстѣ однако принадлежатъ къ одному космосу, не имѣющему ни временно, ни пространственно начала и конца. Космосъ царитъ надъ всѣми пространствами и временами на небѣ, на землѣ и во всѣхъ мѣстахъ.

„Откуда, я знаю это?"—спрашиваетъ Дицгенъ и отвѣчаетъ: „Такое познаніе прирождено намъ" („Акв. фил.", стр. 13). „Прирожденнымъ человѣку сознаніемъ является знаніе о безграничномъ бытіи". „Никакая понятіе-образовательная способность немыслима и невозможна безъ этого понятія" (ib., стр. 26—27). „Интеллекту прирождено знать, что міръ есть единая связь" (стр. 163). Такимъ образомъ, въ ученіи Дицгена мы сталкиваемся съ нѣкоторыми апріорно-данными истинами. Какого характера этотъ апріоризмъ? Апріоризмъ ли въ духѣ Канта, возвращающаго насъ къ платоновскимъ

идеямъ, или апріоризмъ характера эволюціоннаго, апріоризмъ, признающій извѣстную наслѣдственность, извѣстную біологическую передачу опредѣленныхъ психическихъ формъ, напр., въ духѣ Спенсера, который, отрицая кантовскія апріорныя формы, все-же полагалъ, что для тѣхъ или иныхъ поколѣній рядъ формъ сознанія можетъ быть переданъ по наслѣдству и въ этомъ смыслѣ явиться a priori? Рядъ замѣчаній Дицгена можетъ дать поводъ понимать его апріоризмъ въ смыслѣ именно соціально-генетическомъ, эволюціонно-біологическомъ. Таково, напр., слѣдующее мѣсто: „Сознаніе о бытіи вообще прирождено въ такомъ же родѣ, въ какомъ прирождены дѣтямъ зубы, появляющіеся лишь послѣ ихъ рожденія“ (ibid., стр. 166). Однако, если не считать, повидимому, совершенно случайнаго замѣчанія, что сознаніе апріорной данности міра какъ безграничнаго и единаго цѣлаго врождено лишь развитому интеллекту (стр. 28), все говоритъ за то, что Дицгенъ склонялся не къ соціально-эволюціонному апріоризму, а апріоризму платоно-кантовскому.

Въ этомъ духѣ и нужно понимать его слова, что „люди знаютъ a priori: міровое цѣлое есть цѣлостное“ (стр. 171). И такое пониманіе Дицгена болѣе всего отвѣчаетъ его мистическому отношенію къ „божественному универсуму“.

Намъ не приходится здѣсь разбирать это явное заблужденіе дицгеновской философіи. Отмѣтимъ лишь, что если бы Дицгенъ былъ правъ, то тогда ребенокъ съ первыхъ дней своего рожденія долженъ былъ бы имѣть представленіе о себѣ какъ частицѣ „мірового, безграничнаго единства“. А опытъ опровергаетъ это утвержденіе, наглядно показывая болѣе или менѣе длительный процессъ развитія у ребенка представленія объ *я* и *не-я*. Что такое *не-я*, объ этомъ ребенокъ узнаетъ изъ практики, и знаніе объ этомъ, а тѣмъ болѣе объ единствѣ связи „не-я“, во всякомъ случаѣ, не является апріорнымъ.

Въ этомъ пунктѣ Дицгенъ прямо сбивается на бо-

гословскую трактовку вопроса, и какъ богословъ стремится доказать, что человѣку врождено знаніе о существованіи всеблагого, вездѣсущаго покровителя человѣка, такъ и Дицгенъ настаиваетъ на прирожденности человѣческому интеллекту знанія міра какъ безграничнаго, единаго, связнаго цѣлаго. „Человѣческій интеллектъ,—поясняетъ онъ,—сотворенный духъ, его мать—безконечная природа, естественная безконечность, внѣ которой нѣтъ ничего". „Сотворенный духъ приходитъ въ міръ со склонностью сознавать, что онъ—дитя своей доброй матери" („Теорія познанія", стр. 38).

Въ тѣсной связи съ этимъ постулатомъ, но въ рѣзкомъ конфликтѣ съ общимъ позитивнымъ направленіемъ его философіи находится другой постулатъ Дицгена, по существу своему весьма близко приближающійся къ метафизической проблемѣ теодицеи, къ метафизикѣ исторіи. Послѣдняя утверждаетъ, что въ исторіи дѣйствуетъ нѣкоторая сила, „идущая дальше нашихъ намѣреній и ихъ направляющая",—сила, существованіе которой якобы порождаетъ въ насъ увѣренность въ томъ, что въ исторіи царствуетъ не произволъ, не механическая связь причинъ и слѣдствій, не случайность, а извѣстная разумная закономѣрность, неуклонно приближающая насъ къ осуществленію извѣстныхъ провиденціальныхъ нравственныхъ идей. Чтобы обосновать эту теорію, идеалистическая метафизика выдвигаетъ идею „покровителя" космоса-абсолюта. Въ философіи Дицгена нѣтъ мѣста стоящему надъ природой абсолюту, потому-то и вся проблема теодицеи пріобрѣтаетъ у него болѣе или менѣе позитивную окраску. Но это все-таки не мѣшаетъ ей быть отъ начала до конца своего проблемой чисто-метафизической. Въ самомъ дѣлѣ, Дицгенъ утверждаетъ, что „всемогущество природы" есть „разумная сила" и что природа сама позаботилась внушить человѣческому разуму сознаніе объ этомъ [1]). Дицгенъ утверждаетъ дальше,

[1]) „Теорія познанія", стр. 44.

что вселенная „мыслитъ только посредствомъ человѣческой головы“ и что міръ является не только объектомъ познанія, но и субъектомъ познанія. „Онъ познаетъ, онъ разлагаетъ помощью человѣческой головы свое собственное многообразіе“. Въ 11-мъ письмѣ къ сыну Дицгенъ приглашаетъ идти въ развитіи этой метафизической идеи еще дальше и предлагаетъ человѣческія головы „разсматривать лишь какъ второстепенные рычажки безконечнаго общаго рычага, который является не только настоящимъ, истиннымъ, добрымъ и прекраснымъ, но представляетъ собою самое истину, добро и красоту, міръ или абсолютное“.

Если же мы примемъ во вниманіе, что по Дицгену „разумъ не открываетъ никакой истины“ и что „истины, открывающіяся намъ помощью разума, суть откровенія общей (генеральной) сущности абсолютнаго“ (ibid., стр. 197), то легко сдѣлать выводы, что такія категоріи, какъ „истина, добро и красота“,— сами лишь откровенія божественнаго универсума. А это не болѣе какъ остатки идеалистической схоластики, отъ которой, несмотря на всѣ старанія, Дицгенъ освободиться все-же не могъ. Для него все еще продолжаютъ существовать „откровенія“ и „цѣли“ мірового бытія, а это-то и есть ложно поставленная проблема. Міръ такъ же мало находитъ свою цѣль въ насъ, какъ мы находимъ въ мірѣ заранѣе намѣченную нами цѣль.

Міру нельзя приписывать наши понятія о разумности, такъ какъ это значило бы сузить его, подставляя подъ необъятное сущее ограниченныя представленія человѣка, какъ части этого сущаго. Да, наконецъ, о какомъ разумѣ „божественнаго универсума“ можетъ идти рѣчь? Еще Спиноза, по поводу перенесенія на бога-природу чертъ психики человѣка, вѣрно замѣтилъ, что „умъ и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы отличаться отъ нашего ума и воли какъ небо отъ земли, и сходство между ними заключалось бы только въ названіи, точно такъ, какъ сходны между собой собака-созвѣздіе и собака-

лающее животное". По существу же міръ представляетъ собою механизмъ, полный аморальности, полный безразличія, и Гюйо, называя природу „великимъ равновѣсіемъ между жизнью и смертью", весьма мѣтко замѣчаетъ, что лучшее представленіе о мірѣ даетъ океанъ. Это прежде всего—образъ силы со стороны того, что въ ней есть самаго стихійнаго и неукротимаго; это—обнаруженіе, безумное расточеніе мощи, о которомъ ничто другое не даетъ представленія; и все это живетъ и волнуется.

Читатель, конечно, усмотритъ въ этихъ пунктахъ философіи Дицгена рѣзкое противорѣчіе съ вышеизложенной другой стороной его взглядовъ, во многихъ своихъ частяхъ, какъ-то уже указывалось, имѣющихъ тенденцію въ сторону эмпиріокритицизма. Эта поразительная двуликость составляетъ характерную черту „универсальнаго натурмонизма". Шуйца Дицгена противорѣчитъ его десницѣ. И если на одной страницѣ Дицгенъ убѣдительно показываетъ, что понятія сущности и субстанціональности являются, такъ сказать, „мнимыми понятіями", словами, не заключающими въ себѣ реальнаго познавательнаго матеріала, фикціями, то на другой страницѣ онъ, точно забывая свои же собственныя объясненія, не стѣсняясь, говоритъ о томъ, что „каждая маленькая частица явленія имѣетъ свою собственную сущность" или что „духъ или мысль есть „единственная, субстанціональная сущность" („Сущн. головн. раб.", стр. 62, 69). Однимъ словомъ, двѣ души живутъ въ груди дицгеновской философіи.

Ученики Дицгена и должны подумать объ этихъ двухъ душахъ своего учителя—поставить себѣ задачей освободить реализмъ Дицгена отъ схоластическаго налета и отъ случайнаго для направленія его философіи — метафизики, сквозь колючую изгородь которой можно и просмотрѣть зерна интересныхъ и глубокихъ мыслей. Собственно говоря, въ этомъ отношеніи задачи критики не особенно трудны.

Критическимъ анализомъ легко, напримѣръ, отдѣлить заблужденія и правду Дицгена по вопросу о прирожденной сознанію апріористической данности цѣлостнаго, мірового бытія. Нужно только снять мистическую оболочку съ утвержденія Дицгена объ особомъ характерѣ регистраціи сознаніемъ непосредственной данности („Vorgefundenes“ у Авенаріуса) бытія. Точно также нетрудно разглядѣть ошибку Дицгена и во взглядѣ его на цѣлостность и единство бытія.

Совершенно правильныя мысли здѣсь излагаются нашимъ философомъ при очень туманномъ освѣщеніи. Вообще же говоря, если бы ученики Дицгена поставили себѣ цѣлью дѣйствительно критическій анализъ всей философіи, ихъ учителя, то они убѣдились бы, какъ много у него точекъ соприкосновенія съ Авенаріусомъ и Махомъ. А это приблизило бы ихъ къ дѣйствительно научной философіи. Но „дицгенисты“ до сихъ поръ были лишь „вѣрноподданными“ Дицгена, догматически принимающими всю его философію.

Въ иномъ отношеніи къ нему стоитъ Плехановъ: онъ, наоборотъ, опрокидываетъ и отрицаетъ эту философію. Правда, онъ утѣшаетъ: кисло-сладкимъ замѣчаніемъ: да не подумаетъ читатель „что мы не придаемъ ровно никакого значенія философскимъ трудамъ автора „Писемъ о логикѣ“. Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ“. Но на страхъ врагамъ онъ одновременно съ этимъ грозно и предупреждаетъ: „дополнять“ Маркса Дицгеномъ рѣшительно невозможно“ [1]).

Какъ и всегда въ подобныхъ окрикахъ, мы не находимъ у Плеханова доказательствъ. Развѣ можно, напримѣръ, считаться „въ серьезъ“ съ „убѣдительнымъ“ объясненіемъ Плеханова, что теперь дополняютъ Маркса Дицгеномъ „именно потому — и только (sic!) потому“, что философская мысль Дицгена не отличается ясностью?

---

[1]) Плехановъ о І. Дицгенѣ. „Современный Міръ“, кн. 7—8, 1907 г., стр. 61.

„Это кажется парадоксомъ, но, къ сожалѣнію, это такъ“ (стр. 71); а почему такъ, — это остается плехановской тайной. Въ результатѣ — жалкое объясненіе сидитъ на дешевой остротѣ, а съ дешевыми, какъ грибы, остротами, намъ думается, философскіе вопросы не выясняются. Далѣе... Плехановъ, настаивая, что главныя сочиненія Дицгена „вышли гораздо позже главныхъ сочиненій Маркса и Энгельса“, вмѣстѣ съ этимъ говоритъ, что въ нихъ нѣтъ рѣшительно ничего новаго по сравненію со взглядами Маркса и Энгельса. „Главными“ сочиненіями, въ которыхъ лучше всего и полнѣе изложена философія марксизма, являются работы Энгельса: „Umwälzung der Wissenschaft“,—вышла въ 1878 г., и „Людвигъ Фейербахъ“,—вышла въ 1888 г. „Главное“ же сочиненіе I. Дицгена,—„Сущность главной работы“, in nuce, заключающее въ себѣ всѣ тѣ взгляды, которые позднѣе излагались имъ въ „Экскурсіяхъ соціалиста въ область познанія“ (1886 г.) и въ „Письмахъ о логикѣ“ (1887),—появилось въ Гамбургѣ въ 1869 г. Хронологія Плеханова, слѣдовательно, страдаетъ неточностями... Что же касается возможнаго на это возраженія, что Дицгенъ заимствовалъ всю свою философію изъ „Die heilige Familie“, „Коммунистическаго манифеста“, „Нищеты философіи“ и изъ перваго тома „Капитала“, какъ изъ работъ, появившихся до 1869 г., то на это нужно отвѣтить: внѣ всякаго сомнѣнія, работы Маркса и Энгельса имѣли рѣшающее значеніе для построенія міровоззрѣнія Дицгена. Но онъ не только усваивалъ взгляды основоположниковъ научнаго соціализма, но и стремился развить ихъ, спеціализировавшись, такъ сказать, главнымъ образомъ на философіи. И что Дицгенъ касался и стремился дать систематизированный въ рамкахъ общаго міровоззрѣнія отвѣтъ на рядъ конкретныхъ философскихъ проблемъ, которыхъ не касались Марксъ и Энгельсъ ни до 1869 г., ни даже позже, то объ этомъ свидѣтельствуетъ уже его книга о „Сущности головной работы“ (Das Wesen des Kopfarbeit, von einem Handarbeiter).

Словомъ, Дицгенъ былъ правъ, когда писалъ своему сыну, что то, „что я могу говорить объ искусствѣ мышленія, до нѣкоторой степени является результатомъ моей собственной работы и собственнымъ моимъ открытіемъ, въ то время какъ экономическіе мои взгляды я перенялъ въ совершенно готовомъ видѣ отъ Маркса".

Вообще же говоря, по отношенію къ I. Дицгену Плехановъ въ своихъ отрицательныхъ оцѣнкахъ обнаруживаетъ весьма много подозрительной, несправедливой страстности и очень мало справедливой безпристрастности. Иного мнѣнія о Дицгенѣ, actis testantibus, придерживались тѣ, во имя и именемъ которыхъ сокрушается Дицгенъ.

Такъ, Энгельсъ въ „Людвигѣ Фейербахѣ" говоритъ: „Замѣчательно, что не одни мы вновь открыли эту матеріалистическую діалектику, въ теченіе долгихъ лѣтъ бывшую нашимъ лучшимъ орудіемъ труда и нашимъ сильнѣйшимъ оружіемъ: нѣмецкій работникъ, Іосифъ Дицгенъ, открылъ ее независимо отъ насъ и даже независимо отъ Гегеля" (р. пер. Плеханова, стр. 35).

Хорошо отзывался о Дицгенѣ и Марксъ. Въ предисловіи ко 2-му изданію 1-го тома „Капитала" мы находимъ лестное мнѣніе объ экономическихъ статьяхъ Дицгена, помѣщенныхъ въ „Volksstaat'ѣ "(р. п., предисл., стр. XII). А за его философскія работы онъ назвалъ его „нашимъ философомъ". Эта похвала — весьма знаменательна вдобавокъ, если мы вспомнимъ, что Марксъ, очень несдержанный при осужденіи (за написанную Дюрингомъ „естественную діалектику", онъ, напр., въ письмѣ къ Кугельману называетъ его просто „сопливымъ мальчишкой"), былъ весьма сдержаннымъ при сужденіи положительнаго характера. Интересное мѣсто, касающееся отношенія Маркса къ Дицгену, находимъ мы и въ письмѣ Маркса къ Кугельману. „Уже давно онъ, — пишетъ Марксъ о Дицгенѣ, — прислалъ мнѣ отрывокъ рукописи о „Способности мышленія"

(очевидно, рѣчь идетъ о „Сущности головного мозга", Н. В), который, несмотря на нѣкоторую путаницу въ понятіяхъ и на слишкомъ частыя повторенія, содержитъ въ себѣ много превосходныхъ и,—какъ продуктъ самостоятельнаго мышленія рабочаго,—даже достойныхъ изумленія мыслей" [1]).

Таковы отзывы Маркса. Весьма странно, что Плехановъ, до сихъ поръ съ той же „достойной изумленія" неизмѣнностью слѣдовавшій преподаннымъ Марксомъ замѣчаніямъ, на этотъ разъ „позволяетъ себѣ не согласиться". Думается намъ, что ларчикъ просто открывается: Марксъ отнесся одобрительно къ развиваемымъ Дицгеномъ философскимъ мыслямъ, Махъ подчеркнулъ свою близость къ строю идей и взглядовъ, развитыхъ Дицгеномъ. Hic haeret aqua...

---

[1]) Письма К. Маркса къ члену Интернаціонала Кугельману. Изданіе „Книжной экспедиціи", Спб., стр. 53. Мой курсивъ.

ФИЛОСОФІЯ МАРКСИЗМА И ЭМПИРІОКРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРІЯ ПОЗНАНІЯ.

I.

Въ предыдущихъ главахъ нашей работы мы послѣдовательно, одна за другой, разсмотрѣли попытки Плеханова и І. Дицгена дать философію пролетарскому міровоззрѣнію, понимая подъ таковымъ марксизмъ, какъ лучшую для даннаго времени теоретическую формулировку этого міровоззрѣнія. Это разсмотрѣніе привело насъ къ тому выводу, что наименѣе обоснованной и наиболѣе проникнутой метафизической абсолютистикой, противной духу марксизма, является философія Плеханова. Далѣе, философію Дицгена мы нашли теоретической попыткой по своему познавательному направленію, тенденціи, значительно уже болѣе высокой, однако все-же не свободной отъ ряда элементовъ, не могущихъ имѣть мѣсто въ философіи, претендующей на научность. Все это вмѣстѣ взятое привело насъ къ тому общему выводу, что ни одна изъ указанныхъ философій въ цѣломъ не можетъ быть принята какъ „философія марксизма“. Это обстоятельство, разумѣется, не успокаиваетъ, а, наоборотъ, вынуждаетъ еще энергичнѣе стремиться къ построенію такой философіи. Собственно говоря, особенно долго искать ее не приходится. Дѣло-то въ томъ, что, говоря о неразработанности этой философіи, мы имѣли въ виду именно неразработанность, а отнюдь не отсутствіе ея. Внимательнымъ анализомъ о б щ а г о направленія и, такъ сказать, духа, міровоззрѣнія, формули-

рованнаго Марксомъ и Энгельсомъ, легко вскрывается, что въ основѣ его лежитъ характерная теорія познанія.

Правда, нѣкоторыя части ея намѣчены лишь самыми легкими штрихами. Другія части въ отсутствіи, совсѣмъ не отмѣчены и вдобавокъ оттѣсняются на задній планъ формулировками и положеніями, не стоящими въ прямой, логической связи съ основной сущностью марксистской теоріи познанія. По отношенію къ этой теоріи, задачей критики является устраненіе всего случайнаго, всего налетнаго, всего привнесеннаго, принявъ во вниманіе, что взгляды творцовъ научнаго соціализма развивались и трансформировались въ продолженіе нѣсколькихъ десятилѣтій.

Въ какомъ же видѣ представится эта теорія, если мы произведемъ указанную работу и реконструируемъ ея элементы?

Для насъ лично, какъ полагаемъ, и для многихъ другихъ, произвести эту критическую работу въ значительной мѣрѣ и долгое время препятствовалъ невѣрный взглядъ на Плеханова какъ на „ученика“, которому будто бы лучше другихъ удалось сформулировать и понять истинную „душу“ философскаго наслѣдія „учителей“. Путь для правильнаго пониманія философскихъ взглядовъ Маркса и Энгельса преграждался неправильнымъ толкованіемъ ихъ со стороны Плеханова и, нужно сознаться, авторитетомъ послѣдняго.

Мы хотимъ здѣсь прежде всего реабилитировать философію Маркса и Энгельса отъ обвиненій въ метафизичности, которыя, внѣ всякаго сомнѣнія, разумно могутъ имѣть мѣсто, если только допустить, что Плехановъ и въ самомъ дѣлѣ является лучшимъ истолкователемъ ихъ взглядовъ. И мы хотимъ показать, что несмотря на категорическія заявленія Плеханова, что въ своихъ философскихъ статьяхъ онъ излагаетъ „не взгляды Н. Бельтова“, а взгляды самихъ Маркса и Энгельса, между взглядами творцовъ марксизма и взглядами Плеханова лежитъ дистанція весьма почтеннаго размѣра.

Мы уже знаемъ, что Плехановъ признаетъ „вещи въ себѣ“, какъ гносеологическое спасательное средство отъ субъективизма, идеализма, солипсизма и т. д. Для него признаніе не вещей, а именно „вещи въ себѣ“ является предохранительнымъ средствомъ отъ грѣховъ эмпиріокритицизма и прочихъ „буржуазныхъ“ ученій. Мы уже показали выше, что „вещь въ себѣ“ (познаваемая или непознаваемая — безразлично) является не болѣе какъ продуктомъ познавательной фетишистики, которая общипываетъ до конца реальности и оставшееся „ничто“—„nichts“ (какъ говоритъ Лаасъ) вновь постулируетъ какъ реально существующее. У Маркса, такъ же какъ и у Энгельса, читатель не найдетъ даже намека на что-либо подобное плехановской позиціи по отношенію къ Ding an sich. Энгельсъ, кратко касаясь вопроса о непознаваемости вещей самихъ по себѣ, отмѣчаетъ противорѣчивость этого утвержденія. Отмѣтивъ его, указавъ, что разговоры о непознаваемости „вещей въ себѣ“ являются не болѣе, какъ „философскими измышленіями“, онъ нигдѣ уже болѣе не оперируетъ съ самимъ понятіемъ „вещи въ себѣ“. Наоборотъ, онъ говоритъ о немъ только иронически и предлагаетъ любителямъ подобнаго рода „вещей“ гоняться за ними на „метафизическомъ Россинантѣ“ („metaphisische Rozinante“). Пусть Плехановъ попытается доказать, что Энгельсъ допускаетъ оперированіе съ „познаваемыми вещами въ себѣ“ и черезъ эти вещи опредѣляетъ матерію. На немъ лежитъ onus probandi. А прямымъ показателемъ того, что отцамъ научнаго соціализма по существу совершенно чуждъ тотъ своеобразный процессъ некритической мысли, который приводитъ къ утвержденію понятій „вещей въ себѣ“, „сущности“ и „субстанціи“, является остроумная критика Маркса „логическихъ категорій“ Прудона. Какъ уже говорилось выше, „вещь въ себѣ“ или „сущность“—„субстанція“ являются лишь различными формулировками и этапами въ развитіи одной и той же познавательной ошибки. Кто признаетъ Ding an sich, тотъ

признаетъ и сущность вещей. Плехановъ признаетъ и то, и другое. А вотъ что говоритъ Марксъ въ „Нищетѣ философіи“ по поводу субстанціи. Съ помощью абстракціи мы можемъ каждую вещь превратить въ логическую категорію. Для этого нужно только безбоязненно и прямолинейно абстрагировать и отбрасывать „постепенно всѣ тѣ черты, которыя составляютъ отличительныя особенности“ какого-нибудь тѣла. Такъ, отвлекаясь отъ матеріаловъ, изъ которыхъ построенъ домъ, „отвлекаясь отъ его специфической формы, мы получимъ, наконецъ, просто тѣло, а отвлекаясь отъ границъ этого тѣла, мы будемъ имѣть только пространство, отвлекаясь же отъ протяженій этого пространства, мы получимъ въ концѣ-концовъ чистое количество — логическую категорію“ [1]). Эта логическая категорія и выставляется какъ субстанція или сущность вещей. Плехановъ, говоря о сущности вещей, отличной отъ явленій, предполагаетъ самую сущность вещей какъ нѣчто фактически существующее, какъ что-то, что „прячется“ за явленіями. Онъ рѣзко сталкивается въ этомъ отношеніи съ Марксомъ, который въ высшей степени ясно представлялъ себѣ метафизичность подобныхъ взглядовъ, видя въ субстанціи лишь результатъ абстракціи. „Метафизики,— писалъ онъ,—воображаютъ, что, занимаясь этими абстракціями, приводящими къ логической категоріи — субстанціи, — они занимаются анализомъ. Въ дѣйствительности же они просто топятъ реальный міръ въ мірѣ логическихъ категорій“ (ibid.).

Бросающееся въ глаза противорѣчіе между Энгельсомъ и Плехановымъ замѣчается также и въ вопросѣ о границахъ познанія. Надъ рядомъ вопросовъ, связанныхъ съ проблемой возникновенія сознанія, Плехановъ поставилъ крестъ съ суевѣрной надписью: этого мы никогда не узнаемъ. Л. Аксельродъ, развивая эти взгляды, формулировала это положеніе какъ положеніе

[1]) Марксъ. „Нищета философіи“, пер. С. А. Алексѣева, стр. 69—70.

вообще о границахъ познанія, признаваемыхъ плехановскимъ матеріализмомъ. Иныхъ взглядовъ держится Энгельсъ. Отмѣчая трудности для познанія дать исчерпывающее, полное, окончательное отраженіе міра („eines exakten Gedankenabbildes des Weltsistems"), поясняя, что это отраженіе, съ одной стороны, ограничено субъективно-физической и духовной организаціей индивидуальнаго мышленія, а съ другой стороны—объективно-опредѣленными историческими условіями, Энгельсъ, однако, не говоритъ о границахъ познанія. Мышленіе,—аргументируетъ онъ свою мысль,—существуетъ въ видѣ мышленія многихъ милліардовъ прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ людей. Непознаваемое мышленіемъ сегодня, въ силу этого, превращается въ познанное завтра. Поэтому про мышленіе человѣчества можно сказать, что оно столь же суверенно, какъ и несуверенно, и его способность къ познанію столь же неограниченна, какъ и ограниченна. Оно суверенно и неограниченно въ потенціи, по сущности, въ своихъ возможностяхъ и по своей исторической конечной цѣли. Оно ограниченно въ каждомъ отдѣльномъ проявленіи и въ каждый данный моментъ[1]).

Какъ видимъ, это очень далеко отъ „границъ" познанія.

Интересно также противорѣчіе Плеханова взглядамъ Энгельса по вопросу о „вѣчныхъ" истинахъ. Въ книгѣ своей „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда" Плеханову рисуется возможность такой „объективной истины, которую уже не отмѣняютъ никакія дальнѣйшія противорѣчія". Это—истина на вѣки-вѣковъ. „Объективная истина" у Плеханова превращается въ истину вѣчную, и мы узнаемъ отъ него, что есть истины такой категоріи, которыхъ не устранитъ никакой рокъ. „Никакой „рокъ" не сдвинетъ уже насъ съ этой открытой, наконецъ (sic!), правильной точки зрѣнія". „Никакой рокъ не въ силахъ отнять

[1]) F. Engels. „Umwälrung der Wissenschaft", ss. 23—24, 79—81.

теперь у насъ ни открытій Коперника, ни открытія превращенія энергіи, ни открытія измѣняемости видовъ, ни геніальныхъ открытій Маркса". На долю будущихъ поколѣній Плехановъ оставляетъ лишь право „дополнять и подтверждать" эти „наконецъ" открытыя объективныя истины—и только (стр. 176). Не отмѣнять, а только дополнять. Здѣсь ясно проглядываетъ тотъ образъ мышленія, который абсолютизируетъ познавательные результаты, приписывая имъ вѣчное, суверенное значеніе. Такой взглядъ, разумѣется, является совершено чуждымъ діалектическому направленію марксистской системы. Марксъ, напримѣръ, по поводу „вѣчныхъ истинъ" экономической науки, найденныхъ Прудономъ, саркастически замѣчаетъ, что это не болѣе, какъ иллюзіи „спекулятивной философіи". Только послѣдняя можетъ обольщаться мыслью, что можно вообще найти какія-то вѣчныя истины, существо которыхъ уже не разрушается никакимъ дальнѣйшимъ развитіемъ. Думать такъ значитъ забывать, что экономическія истины являются теоретическимъ выраженіемъ лишь опредѣленныхъ историческихъ отношеній производства или, какъ по отношенію къ соціологическимъ истинамъ,— говоритъ Энгельсъ,— ограниченнымъ „выясненіемъ связей, существующихъ только для даннаго времени (nur zu einer gegebnen Zeit), только для данныхъ народовъ и для по природѣ своей преходящихъ общественныхъ и государственныхъ формъ" [1]). „На этомъ основаніи,— резюмируетъ Энгельсъ общій взглядъ своей философіи,— въ нашихъ глазахъ разъ навсегда долженъ утратить всякій смыслъ спросъ на окончательныя рѣшенія и на вѣчныя истины; мы никогда не должны забывать, что всѣ пріобрѣтаемыя нами знанія по необходимости ограничены и обусловлены тѣми обстоятельствами, при которыхъ мы ихъ пріобрѣтаемъ" [2]).

---

[1]) Ibid., s. 84.

[2]) Энгельсъ. „Людвигъ Фейербахъ", с. 35.

Пусть безпристрастный читатель рѣшитъ теперь, въ какой мѣрѣ правъ Плехановъ, такъ увѣренно говоря, что въ своихъ философскихъ статьяхъ онъ излагаетъ взгляды Маркса и Энгельса... Энгельса ли?

Касаясь, наконецъ, самаго общаго вопроса о характерныхъ признакахъ и направленіи матеріалистической гносеологіи, мы и въ этомъ рѣшающемъ вопросѣ сразу обнаруживаемъ расхожденіе Плеханова съ тѣмъ же Энгельсомъ, который въ „Людвигѣ Фейербахѣ“ и въ „Антидюрингѣ“ далъ наиболѣе полное выраженіе философскихъ взглядовъ марксизма. Мы стремились выше показать, въ какомъ видѣ изображается Плехановымъ марксистскій гносеологическій матеріализмъ. Посмотримъ теперь, какимъ онъ является въ дѣйствительности, въ формулировкахъ самихъ Маркса и Энгельса. Чтобы рѣшить эту проблему, намъ самымъ т о ч н ы м ъ образомъ нужно установить, что разумѣютъ подъ матеріалистическимъ объясненіемъ Марксъ и Энгельсъ и въ какомъ смыслѣ говорятъ они о такомъ объясненіи. Основоположники научнаго соціализма прежде всего опредѣляютъ теоретико-познавательный методъ матеріализма въ его противоположности идеализму. Идеализмъ,— говорятъ они,— конструируетъ дѣйствительный міръ изъ идеи и основу всего дѣйствительнаго переноситъ изъ міра дѣйствительнаго въ міръ идей.

Мысль, идея превращается имъ въ нѣчто самостоятельное, въ демiургъ дѣйствительности, начинающей трактоваться какъ что-то производное, какъ внѣшнее обнаруженіе идеи. Идеализмъ „выворачиваетъ“ вещи наизнанку и реальныя отношенія топитъ въ категоріяхъ и схемахъ разума. Таковъ идеализмъ, съ которымъ борются Марксъ и Энгельсъ. Этому методу они противопоставляютъ методъ матеріалистическаго анализа и утверждаютъ: формы бытія мысль не можетъ создать и вывести изъ себя самой, а только изъ внѣшняго міра. Принципы являются не исходнымъ пунктомъ изслѣдованія, а его конечнымъ результатомъ. Природа и міръ человѣка управляются не согласно принципамъ, которые

конструируетъ человѣческое мышленіе, а принципы годны и справедливы лишь постольку, поскольку они отвѣчаютъ реальнымъ отношеніямъ въ природѣ и исторіи. Поэтому природа и реальный міръ являются первоначальнымъ исходнымъ пунктомъ для всякаго познанія, и природа существуетъ независимо отъ этого познанія. Отсюда ясно, что нужно исходить не изъ сознанія, какъ непосредственно, первично даннаго („als etwas Gegebnes“,—говоритъ Энгельсъ), а изъ бытія. Нужно знаніе о мірѣ, познавательную схему міра выводить не изъ своей головы, но только посредствомъ головы изъ дѣйствительнаго міра, принципы бытія изъ того, что есть (aus dem, was ist). Такимъ образомъ, матеріалистическая гносеологія Маркса и Энгельса устанавливаетъ исходнымъ пунктомъ для всякаго познанія данность бытія, міра реальныхъ отношеній, дѣйствительности, міра природы. Это первый постулатъ ихъ теоріи познанія.

Пойдемъ дальше.

Познаніе,—говорятъ они,—должно оріентироваться въ этой данности, отразить ее, дать возможно болѣе точное, исчерпывающее изложеніе находимыхъ связей. Для Маркса важно только найти законъ явленій. Научное изслѣдованіе, по его мнѣнію, должно возможно безупречнѣе констатировать факты, служащіе ему исходными пунктами и опорой [1]). Изслѣдованіе должно усвоить себѣ предметъ въ деталяхъ, проанализировать различныя формы его развитія и найти ихъ внутреннюю связь,—въ построеніи „идеально отразить жизнь предмета“ (слова Маркса). Познаніе, слѣдовательно, должно стать на точку зрѣнія наиболѣе полнаго, наиболѣе исчерпывающаго и чистаго описанія, расчлененія изучаемаго даннаго. Это составляетъ второе требованіе „матеріалистической точки зрѣнія“ въ познаніи, и Энгельсъ говоритъ по этому поводу: Нужно „смотрѣть на дѣйствительный

---

[1]) См. характеристику метода Маркса И. И. Кауфманомъ, вполнѣ одобренную самимъ Марксомъ.

міръ — на природу и на исторію — безъ идеалистическихъ очковъ и видѣть въ немъ только то, что онъ собою представляетъ". Нужно „безъ всякаго сожалѣнія отказаться отъ всѣхъ идеалистическихъ взглядовъ, несогласныхъ съ явленіями дѣйствительнаго міра, взятыми въ ихъ истинной, не фантастической связи". „Въ этомъ и состоитъ весь матеріализмъ" [1]).

Что эта философская посылка — идея о чистомъ и полномъ описаніи даннаго—составляетъ душу теоріи познанія Маркса и Энгельса, должно быть ясно для каждаго, кто ищетъ дѣйствительнаго смысла ученія, кому чужда догматическая привычка хвататься только за буквы ученія. Вдумайтесь въ познавательный смыслъ политико-экономическихъ и соціологическихъ работъ Маркса и Энгельса! Ихъ основная цѣль въ томъ, чтобы безъ идеалистическихъ примѣсей описать, констатировать и строго формулировать ясную, точную и цѣльную картину общественной жизни и закономѣрности хода и развитія соціальныхъ отношеній. Физикъ, — пишетъ Марксъ,—либо наблюдаетъ процессы природы тамъ, гдѣ они проявляются въ наиболѣе ясно выраженной формѣ и наименѣе затемненными посторонними вліяніями, либо дѣлаетъ опыты при такихъ условіяхъ, которыя обезпечиваютъ ходъ процесса въ чистомъ его видѣ [2]). Подобнаго рода задачи ставилъ предъ собою Марксъ при изученіи соціально-экономическихъ явленій: обобщающее, наиболѣе полное и наиболѣе соотвѣтствующее чистымъ видамъ соціальныхъ формъ описаніе. Въ этомъ смыслѣ въ „Нищетѣ философіи" говорится, что теоретики пролетаріата должны ставить своей познавательной задачей „дать себѣ отчетъ въ томъ, что происходитъ у нихъ передъ глазами, и стать выразителями дѣйствительности" [3]). Съ этой же точки зрѣнія „Манифестъ коммунистической партіи" имѣетъ своей познавательной задачей стремленіе ско-

[1]) Энгельсъ. „Людвигъ Фейербахъ", стр. 33.
[2]) Марксъ. Предисловіе къ 1-му изданію „Капитала".
[3]) Марксъ. „Нищета философіи", стр. 86, 87.

пировать дѣйствительность, дать „лишь общее выраженіе современныхъ отношеній, существующей нынѣ борьбы классовъ, совершающагося на нашихъ глазахъ историческаго движенія“ [1]).

Вглядываясь далѣе въ характерныя стремленія марксистскаго матеріализма, легко убѣдиться въ томъ, что это не есть какая-то метафизическая, онтологическая система, стоящая надъ наукой, система, оперирующая съ абсолютизированнымъ терминомъ „матерія“, какъ то приписываютъ ему Э. Бернштейнъ въ своей столь нашумѣвшей книгѣ и пр. Массарикъ. Стремленія этого матеріализма общи со стремленіями науки вообще. И этотъ матеріализмъ и есть сама наука, самое научное мышленіе. Это прекрасно поясняетъ Энгельсъ.

Новѣйшій матеріализмъ не представляетъ собою простого воскрешенія стараго (античнаго, Н. В.) матеріализма, но къ остающимся прочнымъ основамъ послѣдняго присоединяетъ идейное содержаніе двухтысячелѣтняго развитія философіи и естествознанія, такъ же какъ и самой двухтысячелѣтней исторіи. „Вообще говоря, онъ является уже не философіей, но простомировоззрѣніемъ („eine einfache Weltanschauung“), которое проявляется не въ особой наукѣ наукъ, но въ самихъ наукахъ. Такимъ образомъ, философія „схоронена“ (ist also „aufgehoben“), т.-е. одновременно превзойдена и сохранена“ [2]).

На этихъ словахъ Энгельса необходимо остановиться. Они бросаютъ яркій свѣтъ на пониманіе Энгельсомъ матеріализма. Послѣдній, значитъ, заключается совсѣмъ не въ томъ, чтобы вынуждать подъ угрозой строгой кары принимать „сущности“ вещей, „сознаніе въ себѣ“, божественную субстанцію матеріи, атомы, обладающіе сознаніемъ, и прочее, что навязываетъ марксистскому матеріализму Г. В. Плехановъ.

---

[1]) Марксъ и Энгельсъ. „Манифестъ коммунист. партіи“, изданіе „Буревѣстника“, переводъ Плеханова, стр. 13.

[2]) Engels. „Umwälzung der Wissenschaft“, s. 141.

Марксовскій матеріализмъ приметъ подобныя положенія лишь только въ томъ случаѣ, если ему будетъ доказано, что подобныя познавательныя формулировки и понятія отвѣчаютъ научной систематизаціи опыта и его дѣйствительной связи. Въ этомъ отношеніи для теоретической честности Энгельса чрезвычайно характерны замѣчанія, которыя дѣлаются имъ въ предисловіи ко 2-му изданію „Антидюринга". Энгельсъ подчеркиваетъ, что при изложеніи ряда вопросовъ онъ пользовался „признанной въ то время теоріей": многое въ настоящее время можно было бы,—говоритъ онъ,—„выразить яснѣе и опредѣленнѣе". Энгельсу совершенно чуждо стремленіе настаивать на чемъ-либо только потому, что это было сказано. Возьмемъ, напр., его пониманіе времени. Энгельсъ въ этомъ вопросѣ дѣлаетъ несомнѣнную ошибку, становясь на точку зрѣнія абсолютнаго времени Ньютона и доказывая, что не время существуетъ благодаря измѣненіямъ, а „измѣненія существуютъ во времени и черезъ посредство его". „Время отлично и независимо отъ измѣненій"; его можно поэтому,—настаиваетъ Энгельсъ,—„измѣрять посредствомъ измѣненій". Однако то обстоятельство, что время не можетъ быть оборочено, показываетъ его связанность съ опредѣленными измѣненіями и измѣненіями, имѣющими опредѣленное направленіе. Прибѣгая къ измѣренію времени, мы пользуемся именно изм ѣ н е н і я м и, опредѣленными процессами. Измѣреніе времени можетъ быть производимо чрезъ посредство отнесенія явленій къ вращенію земли. Это „естественные часы"; эти часы могутъ быть замѣнены часами искусственными, въ которыхъ измѣреніе времени связывается съ равномѣрными колебаніями маятника. Вѣрность этихъ часовъ мы провѣряемъ при помощи часовъ „естественныхъ", однако если только въ небесномъ пространствѣ произойдутъ нѣкоторыя значительныя перемѣны, мы сразу потеряемъ нашу систему координатъ пространства и времени. А это лишь показываетъ функціональную зависимость времени отъ

измѣненій и пропорціональности, какъ говоритъ В. Оствальдъ, этихъ измѣненій. Вообще же говоря, психофизіологическій анализъ окончательно устраняетъ представленіе объ абсолютномъ времени и пространствѣ, выясняя при этомъ различіе физіологическаго времени и пространства отъ ихъ логической идеализаціи, какъ опредѣленныхъ познавательныхъ схемъ. Можно увѣренно сказать, что если бы Энгельсъ познакомился съ глубоко-убѣдительными анализами существа времени у Геринга, Маха, Вилли, Мюнстерберга, онъ отказался бы отъ своей абсолютизаціи времени, помимо прочихъ соображеній хотя бы уже потому, что такое представленіе противорѣчитъ діалектическому взгляду на міръ. Эту увѣренность мы почерпаемъ изъ того, что Энгельсу чуждъ консерватизмъ мышленія, что онъ стремится пополнить и обосновать свой матеріализмъ всѣми научными пріобрѣтеніями и видитъ въ матеріализмѣ не особое міровоззрѣніе съ какими-то особо присущими ему взглядами, а только науку. Совершенно неправъ поэтому Плехановъ, категорически утверждая, что наука находитъ свое прочное обоснованіе только въ матеріализмѣ. По Энгельсу какъ-разъ обратное: матеріализмъ находитъ свое обоснованіе въ наукѣ, и именно потому, что матеріализмъ долженъ быть, согласно взглядамъ Энгельса, не какой-то особой системой а лишь совокупностью, общимъ выраженіемъ, философскимъ „подсчетомъ“ завоеваній научнаго знанія въ цѣломъ. Для Маркса и Энгельса матеріалистическій методъ и методъ научный—синонимы. И Марксъ въ 1-мъ томѣ „Капитала“, указавъ, что нужно не изъ религіозныхъ представленій выводить ихъ земную сущность, а, наоборотъ, изъ реальныхъ отношеній ихъ религіозныя формы, прямо указываетъ, что, съ его точки зрѣнія, между „единственно-научнымъ методомъ“ и методомъ „единственно-матеріалистическимъ“ долженъ быть поставленъ знакъ равенства [1]). Очень ясно о матеріа-

[1]) Марксъ. „Капиталъ“, 1-й томъ, редакція Струве, стр. 256.

лизмѣ какъ обобщенной совокупности объединеннаго знанія говоритъ Энгельсъ. Современный матеріализмъ исключаетъ „чисто-метафизическій, исключительно метафизическій матеріализмъ XVIII вѣка. Современный матеріализмъ видитъ въ исторіи процессъ развитія человѣчества и ставитъ своей задачей познаніе законовъ этого движенія". Этотъ матеріализмъ, далѣе, „объединяетъ успѣхи современнаго естествознанія" и „не нуждается болѣе ни въ какой стоящей надъ прочими науками философіи"[1]). Что же остается отъ всей прежней философіи?

Энгельсъ отвѣчаетъ: „Въ качествѣ самостоятельной науки остается только ученіе о мышленіи и его законахъ", т.-е. теорія познанія, которую Энгельсъ по старой терминологіи называетъ логикой и діалектикой. Энгельсъ не останавливается, чтобы пояснить свой взглядъ на задачи теоріи познанія, но, говоря, что не нужно забывать, что результаты, которыми обобщаются данныя опыта, суть понятія и что „искусство оперировать понятіями не врожденно и не дается обыденнымъ, повседневнымъ сознаніемъ" („Vorwort, zweite Auflage Anti-Dühring's", s. XIX), онъ какъ-будто тѣмъ самымъ указываетъ на науку, которая должна помочь искусству обобщать опытъ дѣйствительно пригодными понятіями. А это задачи теоріи познанія, поскольку та стремится помочь наукамъ составить систему міра.

Таковы данныя для сужденія о матеріалистической гносеологіи марксизма. И было бы нетрудно ихъ увеличить рядомъ новыхъ ссылокъ на соотвѣтственныя мѣста изъ работъ Маркса и Энгельса. Но подведемъ результаты.

Какъ основной пунктъ своего философскаго ученія Марксъ и Энгельсъ выдвигаютъ признаніе независимаго отъ сознанія и всякой философіи реальнаго міра. Подчеркиваніе этого пункта и частыя возвращенія, повторенія его становятся понятными, если мы вспо-

---

[1]) Engels. „Umwälzung" ect, s. 10—11.

мнимъ ту философскую атмосферу, которая царила въ то время, когда Марксъ и Энгельсъ принялись за разработку своего міровоззрѣнія. Это было время, по выраженію Фейербаха, „пьяной спекуляціи", когда міръ ставили на голову, когда природу растворяли во всепоглощающемъ „я". Пьяной идеалистической спекуляціи нужно было противопоставить трезвую философію,—идеализму противопоставить матеріализмъ, какъ воззрѣніе, признающее въ качествѣ отправной точки познанія не идею, а независимую отъ насъ дѣйствительность. Фейербаху и принадлежала въ то время честь провозгласить эту старую истину.

„Природа существуетъ независимо отъ какой бы то ни было философіи. Она есть основаніе, на которомъ вырастаемъ мы, люди, ея произведенія". „Заклятіе было снято". Книга Фейербаха „О сущности христіанства" однимъ ударомъ разсѣяла кошмаръ удушливой идеалистической атмосферы. „Кто не пережилъ,— говоритъ Энгельсъ, — освободительнаго вліянія этой книги, тотъ не можетъ и представить его себѣ".

Далѣе.

Признавая независимую отъ человѣка среду, Марксъ и Энгельсъ указывали для познанія задачу скопировать дѣйствительность (Энгельсъ говоритъ о понятіяхъ какъ „снимкахъ" съ вещей), дать „зеркальное отраженіе этой дѣйствительности" (ein richtiges Spiegebild), смотря на вещи безъ идеалистическихъ очковъ, не сквозь призму метафизическихъ посылокъ и умозрительныхъ примѣсей. И Энгельсъ настаивалъ на томъ, чтобы примѣнять этотъ „матеріалистическій взглядъ" ко всѣмъ отраслямъ знанія[1]). Изъ наукъ о мірѣ природы и исторіи человѣка и изъ ихъ обобщеній, по мнѣнію Энгельса, должна была составиться матеріалистическая философія. Легко понять, что этотъ способъ составленія философіи, которая при такомъ толкованіи превращается въ обобщенное подведеніе

[1]) „Людвигъ Фейербахъ", стр. 34.

итоговъ знанію, лишаясь своего характера надъ-научности, Марксъ и Энгельсъ утверждаютъ въ противоположность господствовавшему въ ихъ время взгляду на философію.

По мнѣнію Фихте, Гегеля, Шеллинга философскій способъ познанія отличается отъ обычно научнаго эмпирическаго способа. Методомъ эмпирическаго изслѣдованія, по ихъ мнѣнію, нельзя построить философію. Въ противоположность этому, Марксъ и Энгельсъ отнимаютъ у философіи ея мэтъ-эмпирическій характеръ и ставятъ ее на фундаментъ научнаго знанія. Теорія познанія, а по словамъ Энгельса, ученіе о діалектикѣ, какъ наука „объ общихъ законахъ движенія во внѣшнемъ мірѣ и въ человѣческой мысли", должна придти на помощь дѣлу составленія философіи по даннымъ науки. Мысль объ эволюціи, діалектикѣ, превращеніи, вѣчной смѣнѣ формъ, вѣчномъ непрекращающемся движеніи сущаго,—такова, по мнѣнію Маркса и Энгельса, основная, кардинальная идея, при свѣтѣ которой должны быть связаны въ единую систему матеріалистической философіей научныя завоеванія. Только при свѣтѣ діалектики,—писалъ Энгельсъ,—„данныя, добытыя эмпирическимъ естествознаніемъ, позволяютъ намъ составить довольно систематическое изображеніе природы, какъ одного связнаго цѣлаго" [1]), Открытіе клѣточекъ, законъ превращенія энергіи, теорія Дарвина,—все это факты, подтверждающіе діалектическій взглядъ, міровую связь вещей,—факты для картины „мірового взаимодѣйствія, гдѣ причины и слѣдствія постоянно мѣняются мѣстами" [2]), гдѣ нѣтъ рѣзкихъ полярностей, пограничныхъ линій, непримиримыхъ противоположностей, абсолютныхъ различій. Съ точки зрѣнія этого взгляда нѣтъ противоположности и между „психическимъ" и „физическимъ". Сознаніе и природа, мышленіе и бытіе, законы мысли и

[1]) Ibid, стр. 8.

[2]) Engels. „Umwälzung" ect., s. 8.

законы природы „согласуются“ (Zusammenstimmen) между собою. Мышленіе и сознаніе „не противорѣчатъ всему остальному въ природѣ, но соотвѣтствуютъ ему“ [1]) именно потому, что между ними нѣтъ непримиримой противоположности, потому, что они—часть природы. Законы движенія во внѣшнемъ мірѣ и въ человѣческой мысли,—это „два рода законовъ, которые въ сущности тождественны, а по формѣ различны“ [2]). Законы внѣшней природы, какъ и тѣ, что „управляютъ физическимъ и психическимъ бытіемъ самого человѣка“, это—„два рода законовъ, которые можно раздѣлить только мысленно, а не въ дѣйствительности“ [3]).

Этими словами отмѣчается отсутствіе абсолютныхъ граней между элементами сознанія и элементами внѣшней природы, міръ мыслей оказывается не противорѣчащимъ, а „соотвѣтствующимъ“ міру вещей и, конечно, уже не въ смыслѣ предустановленной гармоніи, а въ томъ смыслѣ, что элементы, образующіе „продукты человѣческаго мозга“ (die Erzeugnisse des menschlichen Hirns), являясь „продуктами природы“ (Naturprodukte), связаны съ другими элементами природы, однородны съ ними, „хотя и принадлежатъ, повидимому, къ невещественному міру“ (Энгельсъ о Фейербахѣ, с. 16).

Эта мысль объ идентичности элементовъ психическаго и физическаго бытія человѣка, являющихся различными лишь въ зависимости отъ точки зрѣнія, съ которой они разсматриваются, внѣ всякаго сомнѣнія, покажется чуждой марксистскому матеріализму съ точки зрѣнія тѣхъ лицъ, которыя привыкли надѣлять его всѣми злоключеніями обычнаго матеріализма. Однако

---

[1]) Ibid., s. 22. „Dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen“.

[2]) Энгельсъ. „Людвигъ Фейербахъ“, стр. 34.

[3]) „Die Gesetze der äusser Natur“, wie auch diejenige „welche das Körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln — zwei Klassen von Gesetzen die wir höchstens in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit von einander trennen können“, („Anti-Dühring's“, s. 112—113).

это такъ, мысль эта присуща этому матеріализму, будучи вложена въ него философіей Л. Фейербаха, который,—стоитъ напомнить,—энергично отстаивалъ ее, борясь противъ дуалистическихъ представленій о тѣлѣ и душѣ, какъ несоизмѣримыхъ, неоднородныхъ началахъ.

„Дѣленіе человѣка на тѣло и душу,—писалъ Фейербахъ,—на чувственное и нечувственное существо, есть только теоретическое раздѣленіе; на практикѣ, въ жизни мы его отрицаемъ". „Различіе тѣла и души есть не что иное, какъ метафизическое различіе существованія и существа, перенесенное въ психологію". „Психологически, т.-е. для меня, какъ представляющаго, мыслящаго, представленіе, мышленіе само по себѣ вовсе не есть мозговой актъ: я могу думать, не зная, что у меня есть мозгъ". „Но изъ того, что мышленіе для меня не мозговой актъ, а актъ отличный и независимый отъ мозга, не слѣдуетъ, что и само по себѣ оно не мозговой актъ. Нѣтъ, напротивъ: что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематеріальный, нечувственный актъ, то само по себѣ, или объективно, есть матеріальный, чувственный актъ. Тождество субъекта и объекта, въ которомъ мы только-что указали сущность психологіи, въ особенности примѣнимо къ мозговому акту и акту мысли" [1]). Эта мысль,—тождество субъекта и объекта, элементовъ мозгового акта и акта мысли, выступающихъ какъ различные лишь въ зависимости отъ точки зрѣнія,—эта мысль воспринята Энгельсомъ, и мы нигдѣ не встрѣчаемъ у Энгельса несогласія съ нею.

Таковы взгляды матеріалистической философіи Маркса и Энгельса. Но послѣдніе говорятъ о матеріализмѣ еще въ двухъ смыслахъ: во-первыхъ, когда анализируютъ историческія явленія съ точки зрѣнія тѣхъ соціологическихъ принциповъ, которые въ крат-

[1]) Л. Фейербахъ. Р. пер. подъ заглав. „О дуализмѣ и безсмертіи", см. стр. 7—28.

кой, но классической формѣ даны Марксомъ въ предисловіи „Къ критикѣ политической экономіи“; во-вторыхъ, когда построяютъ физическую картину міра, пользуясь понятіемъ матеріи (см. въ „Антидюрингѣ“ главу VI о „Натурфилософіи“). Въ изложеніи соціологическихъ взглядовъ марксизма („историческаго матеріализма“, „матеріалистическаго пониманія исторіи“), какъ спеціальной доктрины, здѣсь нѣтъ надобности. Но, вопреки Штаммлеру [1]), отмѣтимъ, что соціологія марксизма носитъ названіе „матеріалистическаго“ пониманія исторіи не потому, что она сводитъ общественныя явленія къ какой-то „соціальной матеріи“, а потому, что является частичнымъ примѣненіемъ философскихъ принциповъ матеріализма Маркса и Энгельса къ изученію законовъ общественной жизни, исторіи. А эти принципы, въ примѣненіи къ этой области знанія, гласятъ: взять общественную жизнь, общественное бытіе, какъ таковое, и путемъ обобщеній, отвлеченій, въ удачныхъ познавательныхъ формулахъ выразить наиболѣе точно, „идеально“ описать связь фактовъ общественной жизни, развитіе ея формъ, стремясь отразить процессъ фактовъ въ одномъ процессѣ мысли, регулируемой однимъ принципомъ.

Что же касается до понятія матеріи при описаніи физическихъ явленій, то Энгельсъ пользуется имъ, какъ главенствовавшимъ въ наукѣ его времени принципомъ систематизаціи физическаго опыта, и, разумѣется, Энгельсъ отказался бы отъ объясненія явленій матеріей, если бы ему было доказано, какъ это убѣдительно показываетъ Оствальдъ (хотя бы въ „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“), что матерія не есть реальность, а лишь продуктъ нашего мышленія, притомъ весьма несовершенный, и что „діалектическая“ трактовка физическихъ явленій можетъ быть точнѣе и лучше выполнена, пользуясь понятіемъ энергіи, не прибѣгая къ матеріи.

---

[1]) Штаммлеръ. „Хозяйство и право“.

Вообще говоря, „истина“ о матеріи является уже отжившей и замѣненной новой. И отказъ отъ матеріи въ физикѣ, и изгнаніе этого понятія ни въ малѣйшей степени не колеблютъ ни одного изъ дѣйствительно характерныхъ пунктовъ марксистскаго матеріализма. Наоборотъ, съ изгнаніемъ матеріи, съ неизбѣжно присущими этому понятію элементами косности и субстанціальности, лишь очищается діалектическое воззрѣніе на міръ.

Такова, повторяемъ, матеріалистическая философія Маркса и Энгельса. Чтобы конструировать ея элементы, намъ ихъ нужно искать не въ одномъ какомъ-нибудь сочиненіи Маркса или Энгельса, а въ направленіи, въ общемъ характерѣ всего марксистскаго міровоззрѣнія. Эта работа, по необходимости, представлена здѣсь лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, но мы, защищая правильность нашего пониманія матеріализма Маркса и Энгельса, не отказываемся, если отъ насъ этого потребуютъ, подтвердитъ ее рядомъ и болѣе многочисленныхъ ссылокъ, указаній и т. д.

Переходя къ вопросу о „разработанности“ или „неразработанности“ этой философіи, только одно упоминаніе о чемъ приводитъ Г. В. Плеханова въ состояніе гнѣва и влечетъ за собою переводъ это отмѣчающихъ лицъ въ разрядъ „штрафованныхъ“, — мы говоримъ: если бы намъ предложили вопросъ: правильна ли эта философія? — то мы, не колеблясь, отвѣтили бы положительно. Но на вопросъ: разработана ли она? — мы также, не колеблясь, отвѣчаемъ отрицательно. Матеріалистическая философія Маркса и Энгельса намѣчена лишь очень общими штрихами, въ формѣ афоризмовъ, въ видѣ отдѣльно выставленныхъ пунктовъ. Пункты эти, вдобавокъ, комментируются по-разному, — тому примѣръ пять разныхъ толкованій ихъ со стороны хотя бы Плеханова, Э. Бернштейна, Штаммлера, Вольтмана и А. Лабріолы.

У этой философіи отсутствуетъ систематическое изложеніе; она въ предѣлахъ ея основныхъ принци-

повъ не отвѣчаетъ и даже не касается многихъ конкретныхъ философскихъ проблемъ. А поскольку рѣшаетъ ихъ, хотя бы даже и вѣрно, то снова въ видѣ аформстическаго отвѣта безъ приложеннаго къ нему, достаточно для всѣхъ убѣдительнаго, объясненія.

По существу своему она представляетъ, это нужно прямо сказать,—только очень кратко формулированныя з а д а н і я для философіи, а не самое философію. Эта — еще in Werden!

Дицгенъ, исходя изъ аналогичныхъ заданій, стремился построить на нихъ цѣльную философію и дать систематизированные отвѣты на рядъ вопросовъ. Дицгенъ сказалъ много интереснаго, но цѣнность ряда его построеній давится и посторонними его взглядамъ элементами. Въ теоріи Авенаріуса и Маха, исходящихъ изъ тѣхъ же заданій, мы видимъ научную реалистическую философію, отвѣчающую всѣмъ требованіямъ, предъявляемымъ къ „философіи марксизма“. Она тоже не совсѣмъ разработана, но степень разработанности философскихъ проблемъ въ работѣ Авенаріуса и Маха, если уже нужно сравненіе, можно уподобить степени разработанности экономическихъ проблемъ въ „Капиталѣ“ Маркса. И если Марксъ и Энгельсъ были творцами научной соціологіи и политической экономіи, то Авенаріусъ и Махъ—творцы научной философіи. Мы считаемъ обязанностью марксизма усвоить эмпиріокритическую теорію, развить ее и положить въ основу философіи марксизма, какъ надежное и прочное оружіе въ борьбѣ за тѣ цѣли, что преслѣдуетъ марксизмъ. Краткій очеркъ эмпиріокритической теоріи познанія мы ниже и предлагаемъ читателю и одновременно съ этимъ просимъ его имѣть въ виду, что въ предѣлахъ нашей работы мы, разумѣется, могли дать лишь самый общій набросокъ, лишь общій контуръ эмпиріокритической философіи.

II.

Авенаріусъ и Махъ, подобно Марксу и Энгельсу, считаютъ отправной, исходной точкой всякаго познанія признаніе независимой отъ насъ міровой среды, міра независимыхъ отъ насъ вещей, „факта чувственнаго міра“ [1]). „Естественною точкой отправленія“,—докзываетъ эмпиріокритицизмъ,—должно быть взято воззрѣніе простого человѣка, „философская точка зрѣнія профана“, то, что называютъ „наивнымъ реализмомъ“. Нужно освободить эту естественную точку отправленія всякаго познанія отъ философскихъ измышленій, метафизическихъ примѣсей, схоластическихъ положеній, извратившихъ наше отношеніе къ дѣйствительности. Возвращеніе философіи къ той истинѣ, которую исповѣдуютъ сотни милліоновъ „профановъ“, это—*постоянный рефрэнъ* Авенаріуса, и онъ неутомимъ въ своихъ доказательствахъ правильности „наивнаго реализма“ и абсурдности противоположныхъ утвержденій. Живой, полный красокъ міръ,—говоритъ онъ,—превращенъ традиціонной философіей въ какой-то призракъ. Міръ есть „мое представленіе“, бытіе есть „явленіе“, все сущее дано „лишь въ моемъ сознаніи“, міръ есть „всеобъемлющее сознаніе“,—подобными характеристиками идеалистическая философія отодвигаетъ на задній планъ реальность и выдвигаетъ въ качествѣ непосредственно даннаго данность сознанія[2]).

---

[1]) Махъ. „Анализъ ощущеній“, стр. 262.

[2]) Превращенія философіей міра реальнаго въ міръ призрака можно иллюстрировать множествомъ примѣровъ. Приведемъ одинъ. Ф. А. Ланге спрашиваетъ: „Таковы ли вещи, какими онѣ кажутся?“ „Существуютъ ли онѣ вообще?“ На эти вопросы,—замѣчаетъ онъ,—которые „вѣчно возвращаются въ исторіи философіи“, можно въ настоящее время дать лишь „наполовину удовлетворительный отвѣтъ“ („Исторія матеріализма“, I томъ, стр. 296). Интересныя замѣчанія дѣлаетъ и Ф. Паульсенъ. Универсальнымъ воззрѣніемъ на дѣйствительность, по его мнѣнію, можетъ-быть только идеалистиче-

Но,—замѣчаетъ Авенаріусъ,—пусть философы сколько имъ угодно объясняютъ, что міръ есть просто „явленіе“ или просто „призракъ“ или что-то „среднее между сущимъ и несущимъ“,—это не убиваетъ реальности міра, такъ какъ прежде чѣмъ такъ или иначе квалифицировать среду, философы все-таки должны были найти ее въ наличности[1]).

Наличность независимой реальной среды, этотъ призракъ, не способенъ выгнать изъ своего обихода ни одинъ даже самый послѣдовательный идеалистъ. Даже для него все-таки остается „воспоминаніе“ о вещахъ въ томъ подлинномъ видѣ, въ какомъ онѣ существуютъ, какъ составная часть среды, какъ „независимыя отъ его мышленія“[2]). Когда оживаетъ такое „воспоминаніе“, „въ горделиво-разумномъ зданіи „идеализма“ появляется призракъ реализма, и его, этотъ призракъ, уже не изгонишь“. Исходя изъ воззрѣнія наивнаго реализма, Авенаріусъ въ этомъ духѣ и формулируетъ основную посылку („эмпиріокритическую аксіому“) всякаго познанія: „каждый человѣческій индивидъ принимаетъ себя противостоящимъ средѣ“, которая застается, находится имъ. Этимъ самымъ утверждается, что къ какимъ бы результатамъ ни приходили „Платоны, Спинозы, Канты“, какой бы ярлыкъ ни наклеивался на дѣйствительность, какъ бы ни опредѣлялась она,—то какъ „явленіе, то какъ „представленіе сознанія“,—все это является положительнымъ или отрицательнымъ расширеніемъ одной и той же аксіомы—данности среды[3]). Эта точка зрѣнія является общей, она имѣетъ право на самую

ское, которое характеристику „истинно дѣйствительнаго“ приписываетъ лишь „душевно-духовному“ началу. Реальный міръ тѣлъ и вещей поэтому отодвигается на задній планъ. Тѣламъ милостиво предоставляется право только на существованіе „въ качествѣ явленій для соотвѣтствующимъ образомъ организованнаго субъекта“ („Введеніе въ философію“, стр. 76).

[1]) Avenarius. „Der menschliche Weltbegriff“ п. 199.

[2]) Ibid., п. 184.

[3]) Avenarius. „Kritik der reinen Erfahrung“, I. Band., Vorwort, s. XV.

высокую оцѣнку, „она представляетъ собою продуктъ природы, и природа же заботится объ ея сохраненіи". И на эту точку зрѣнія становятся всѣ, даже тѣ, кто теоретически уперлись въ тупой уголъ солипсизма. „Профессоръ X, — иронизируетъ Махъ,—теоретически считающій себя солипсистомъ, практически, безъ сомнѣнія, не таковъ, когда онъ благодаритъ министра за полученный орденъ или читаетъ лекцію въ своей аудиторіи [1]).

Признавая данность находимой человѣкомъ среды, эмпиріокритицизмъ намѣчаетъ познанію задачи оріентаціи въ ней.

Познаніе, съ точки зрѣнія этой теоріи, есть явленіе біологическое. Теорія Дарвина, примѣнимая къ организмамъ, примѣнима и къ мыслямъ. „Мысли служатъ проявленіемъ органической жизни", обладаютъ „способностью къ преобразованію и развитію" („Wärme lehre"). Мышленіе есть явленіе, „котораго начатки и корни можно прослѣдить до простѣйшихъ экономическихъ побужденій и инстинктовъ людей и даже животныхъ" [2]). Познаніе имѣетъ своей задачей приспособленіе мыслей къ фактамъ, отраженіе процесса фактовъ въ процессѣ мысли, параллелизацію мыслей — вещамъ. При противорѣчіи между мыслями и фактами возникаютъ „проблемы". Чтобы разрѣшить ихъ, нужно такъ преобразовать свои привычки мышленія, свои мысли, чтобы онѣ отвѣчали и старымъ, и новымъ фактамъ. Чѣмъ лучше приспособлены мысли къ широкой области опыта, фактовъ, тѣмъ болѣе приспособленъ къ средѣ и самъ человѣкъ. Стремясь отразить факты въ мысляхъ, мышленіе „сводитъ новое на старое, чуждое на обычное, не извѣстное на извѣстное, непонятное на то, что уже понято и составляетъ наше умственное достояніе [3]). Явленіе кажется чудомъ тому, кого оно выбиваетъ изъ привычной колеи мышленія; устранить

[1]) Махъ. „Анализъ ощущеній", стр. 40.

[2]) Махъ. Предисловіе къ изданію „Этюдовъ по теоріи познанія"

[3]) Avenarius. „Philosophie als Denken der Welt" ect, s. 19.

чудо значитъ свести необыкновенное на обыкновенное, „чудесное“ на привычное. Но „мышленіе, пытаясь отразить богатую жизнь вселенной,—жизнь, маленькою частью которой является оно само и исчерпать которую у него не можетъ быть никакой надежды,—вынуждено пользоваться для этого своими ограниченными средствами и потому имѣетъ основаніе экономно расходовать свои силы (Махъ. „Populärwiss. Vorlesungen“). Береженіе силъ, стремленіе выполнять свои задачи съ наименьшей затратой силъ и съ наибольшимъ результатомъ составляетъ характерную черту мышленія. Наука есть экономически упорядоченный опытъ, и стремленіе къ экономіи силъ особенно ярко проглядываетъ въ стремленіи мышленія къ монизму, къ обозрѣнію той или иной области фактовъ съ наименьшими тратами силъ въ одномъ процессѣ мысли. Мышленіе стремится довести до минимума сумму аперципирующихъ представленій, систематизировать опытъ помощью не многихъ принциповъ, а одного. При аперципированіи, напр., противорѣчивыми представленіями мышленіе колеблется то въ ту, то въ другую сторону, лишено опорной точки и тратитъ свои силы попусту. Наоборотъ, при монистической систематизаціи „происходитъ организація группъ, представленіе и центральное мѣсто въ сознаніи отводится наиболѣе важному комплексу представленій, вокругъ котораго въ соотвѣтствующемъ порядкѣ располагаются другія представленія“. Многообразіе воспринятаго чрезъ это получаетъ порядокъ и организуется. Сознаніе возвышается надъ наличностью своего опыта и лучше усвоиваетъ его. Вопросы получаютъ единое, общее явленіе, т.-е. собираются подъ кровъ центральной аперцепціи[1]). Познаніе стремится охватить сущее какъ единое цѣлое съ высотъ единаго принципа; часто монизація опыта является лишь мнимой, средства монизаціи негодными, но психологически понятенъ даже мнимый, ложный монизмъ, какъ пока-

[1]) Ibidem, s. 15—16.

затель того же характернаго для мышленія момента сбереженія силъ [1]).

Приспособленіе мыслей къ фактамъ согласно принципу экономіи силъ—черта, въ одинаковой мѣрѣ присущая какъ обыденно-житейскому, такъ и научному мышленію. Вообще говоря, мышленіе житейское однородно съ мышленіемъ научнымъ, и если еще Гербертъ Спенсеръ настаивалъ, что „наука и обыденное знаніе по природѣ своей родственны“ и „что первое только представляетъ второе въ усовершенствованной и расширенной формѣ“ [2]), то въ теоріи эмпиріокритицизма этотъ взглядъ получаетъ свое полное развитіе.

„По своей сущности,— настаиваетъ Махъ,— мышленіе ученаго не больше отличается отъ мышленія простого человѣка, чѣмъ проза Паскаля или Дидро отъ безсознательной прозы г. Журдэна“. Мышленіе простого человѣка отличается отъ научнаго лишь меньшей экономіей силъ. Научное мышленіе пластичнѣе приспособлено къ широкой области опыта, и эту большую приспособленность оно получило, пріобщаясь къ великому коллективному опыту общества.

Ученый,— говоритъ Махъ,— черпаетъ свои знанія изъ накопленнаго человѣчествомъ „хозяйства науки“, пользованіе ученымъ этимъ хозяйствомъ есть, такъ сказать, примѣръ „концентраціи экономически упорядоченнаго о п ы т а тысячъ въ головѣ о д н о г о“. Возникновеніе такого „хозяйства“— коллективнаго опыта человѣчества— имѣетъ мѣсто потому, что познаніе есть соціальное явленіе. Коллективность копитъ, собираетъ, организуетъ опытъ и изъ вѣковъ въ вѣка передаетъ свои богатства, но богатства науки „не причиняютъ никому ни малѣйшаго ущерба. Въ этомъ—благословеніе науки, ея освободительная, искупительная сила“ („Populär. Vorlesungen“).

---

[1]) Эта сторона эмпиріокрит. философіи хорошо передана въ книгѣ покойнаго В. В. Лесевича „Что такое научная философія“.

[2]) Спенсеръ. „Происхожденіе науки“. Изд. О. Н. Поповой, стр. 9.

Тѣ же взгляды развиваетъ и Авенаріусъ.

„Научное познаніе не имѣетъ никакихъ другихъ существенно иныхъ формъ или средствъ по сравненію съ ненаучнымъ; всѣ спеціальныя научныя формы или средства познанія суть лишь развитія (усовершенствованія — Ausbildungen) формъ донаучныхъ“ [1]). Кого бы ни брали, — „дѣтей или дикарей, естествоиспытателей или теологовъ, все перепутывающихъ алхимиковъ понятій или все дробящихъ критицистовъ“ („allesvermischende Begriffsalchymisten oder alleszermalmende Kritizisten“. Ib., s. 12), — все равно предъ нами однѣ и тѣ же функціи, однѣ и тѣ же формы, такъ что мы никогда не должны забывать естественное, обыденное познаніе, „изъ котораго развилось познаніе научное“. Такимъ образомъ, устанавливая взглядъ на познаніе какъ на соціальное явленіе, подчеркивая принципіальное равенство человѣческаго мышленія [2]), отсутствіе принципіальнаго, качественнаго различія между мышленіемъ обыденнымъ и мышленіемъ научнымъ, — эмпиріокритицизмъ устраняетъ пропасть между „гносеологическимъ героемъ“ и познающей „толпой“. И здѣсь, такъ же какъ и въ другихъ пунктахъ, эмпиріокритическая теорія совершенно солидарна съ марксистской философіей (ср. вышеизложенное съ намѣченнымъ Марксомъ отношеніемъ между „идеологами“ и „массой“ въ „18 Брюмера“).

Но особенно полное и систематически разработанное объясненіе получаютъ всѣ намѣченные выше пункты эмпиріокритической философіи въ работѣ Авенаріуса „Критика чистаго опыта“. Авенаріусъ задался въ ней цѣлью нарисовать общую и формальную теорію познанія въ противовѣсъ теоріи матеріальной и спеціальной. Пусть спеціальныя теоріи спорятъ о томъ, можетъ ли „мышленіе постичь бытіе“, являются ли атомы „реальностью“ сущаго, есть ли „непознавае-

[1]) „Kritik d. r. Erfahrung“, s. XV“.

[2]) См. Avenarius. „Der m. Weltbegriff“, п. п. 13—14.

мыя вещи въ себѣ“ и „единая субстанція міра“. Авенаріуса интересуютъ не эти спеціальные вопросы, какъ и не спеціальные вопросы знанія, а вопросы о томъ, какъ вообще осуществляется и протекаетъ человѣческое познаніе, чѣмъ оно обусловлено, каковъ характеръ его связи и т. д. Интересуясь этимъ вопросомъ, Авенаріусъ хочетъ анализировать его не на какомъ-нибудь „гносеологическомъ субъектѣ“, этомъ Робинзонѣ традиціонной теоріи познанія, а вообще на людяхъ. Поэтому, когда Авенаріусъ говоритъ о людяхъ, онъ имѣетъ въ виду дѣйствительно самыхъ подлинныхъ людей, а не тѣхъ, рожденныхъ фантазіей „субъектовъ познанія“, которые преподносятся намъ „критическими“ и „некритическими“ теоріями. „Субъектъ“ въ этихъ теоріяхъ не „рожденъ женщиной“: сотканный изъ тончайшихъ ухищреній безплоднаго умозрѣнія, лишенный всякой тѣлесности, онъ фигурируетъ въ нихъ въ качествѣ „духа“, „разсудка“, „разума“, „непосредственной данности сознанія“. Авенаріусъ въ противовѣсъ этому хочетъ и имѣетъ дѣло съ подлинными людьми; тѣ люди, которыхъ онъ разсматриваетъ, „зарождены отцомъ“, „рождены матерью“ („Von einem Vater gezeugt, von einer Mutter empfangen und geboren sind“. „Kritik“, s. 13), находятся въ словесномъ общеніи, живутъ, умираютъ. Онъ беретъ ихъ со всѣми ихъ физіологическими процессами роста, питанія, движенія, размноженія и т. д. Какого характера вопросы интересуютъ Авенаріуса, можно видѣть изъ слѣдующихъ примѣровъ.

Ребенокъ двухъ лѣтъ проходитъ въ саду мимо дерева, листочки котораго дрожатъ отъ вѣтра. Заинтересовавшись этимъ явленіемъ, ребенокъ произноситъ: „озябли немножко“, относя это къ дрожащимъ листьямъ. Авенаріуса интересуетъ, что происходитъ у ребенка при этомъ, чѣмъ объяснить высказываніе „озябли немножко“.

Второй примѣръ.

Купецъ сидитъ удобно въ креслѣ и самъ не зна-

етъ, чѣмъ занимается большая часть его „я“: куреніемъ, спаньемъ, чтеніемъ газеты или пищевареніемъ. Входитъ лакей, приноситъ депешу, а въ ней стоитъ: „Антверпенъ и т. д. Іонасъ и К⁰ обанкрутился“.

„Пусть Яковъ закладываетъ!“ Лакей летитъ. Баринъ вскочилъ, встрепенулся; нѣсколько шаговъ по комнатѣ внизъ въ контору, довѣреннымъ приказано, письма продиктованы, депеши посланы, потомъ въ экипажъ. Лошади фыркаютъ; онъ въ банкѣ, на биржѣ, у дѣловыхъ пріятелей; не прошло и часу, — онъ дома, бросается опять въ кресло со вздохомъ: „Слава Богу, въ самомъ скверномъ случаѣ я въ безопасности. Теперь надо дальше подумать“.

Этотъ примѣръ Ф. А. Ланге [1]) предлагалъ „какъ пробный камень“ для объясненій обычнаго матеріализма. Что происходитъ съ нашимъ купцомъ, какіе мы здѣсь имѣемъ процессы, какова форма ихъ, въ какой связи они находятся, какъ объяснить все это, не прибѣгая, какъ говоритъ Ланге, къ какому-нибудь deus ex machina, не дѣлая salto mortale изъ науки въ миѳологію и т. д.?

Авенаріуса это и интересуетъ. Въ его задачу входитъ анализъ „жизни человѣка, вся человѣческая дѣятельность, теоретическая и практическая, наши мысли и наши поступки“. Въ совокупности фактовъ человѣческой дѣятельности онъ хочетъ найти факты познанія, опредѣлить ихъ мѣсто въ рядѣ другихъ жизненныхъ процессовъ, закономѣрность ихъ связи и общее значеніе ихъ для индивида. Его въ той же мѣрѣ интересуетъ познаніе ребенка двухъ лѣтъ, философа Канта, туземца Минатаррія и взгляды, изложенные въ Библіи. Ко всему этому онъ относится какъ къ в е щ а м ъ, причисляя сюда міровоззрѣнія людей, ихъ понятія о познаніи, ихъ оцѣнки. Съ точки зрѣнія обычной философіи, въ своей „Критикѣ чистаго опыта“ онъ „ужасающе мало“ („erschreckend wenig“) занимается тѣми

[1]) Ф. А. Ланге. „Исторія матеріализма“, р. п., II томъ, стр. 603.

спеціальными вопросами, надъ которыми корпѣютъ философы. Но Авенаріусъ именно потому и не занимается этими вопросами, что его здѣсь интересуетъ не содержаніе познанія, а форма познанія, вопросъ о томъ, какъ оно осуществляется и чѣмъ обусловливается. Не „книги и системы“ и не ихъ „критика“,— говоритъ онъ,—входятъ въ задачу „Критики чистаго опыта“, а выясненіе закономѣрности ихъ происхожденія, выясненіе общности формъ и нормъ человѣческаго познанія. И Авенаріусъ строитъ эту общую теорію человѣческихъ нормъ, пользуясь чисто-описательнымъ методомъ. Не легко дается его „Критика чистаго опыта“, такъ какъ помимо свойственнаго Авенаріусу страшно сухого схематизма чтеніе и пониманіе ея затрудняется массою новыхъ словъ, математическихъ формулъ, введенныхъ Авенаріусомъ съ цѣлью избѣжать вліянія старыхъ словъ, понятій, взглядовъ, преждевременнаго воздѣйствія различныхъ теорій. „Геніальная простота его воззрѣній прячется у него, къ нѣкоторой невыгодѣ для дѣла, за тяжелымъ вооруженіемъ своеобразной терминологіи и тяжеловѣснымъ изложеніемъ, напоминающимъ геометризмъ Спинозы“ [1]). „Книга эта, несмотря на то, что со времени ея появленія прошло около двадцати лѣтъ, все еще можетъ считаться какъ бы новой. Отчасти причины этого коренятся въ ней самой, и для читателя, который не захотѣлъ бы охотно и далеко пойти къ ней навстрѣчу, она создаетъ непреоборимыя трудности“ [2]).

Попробуемъ хотя бы въ краткихъ чертахъ передать содержаніе обоихъ томовъ авенаріусовской „Критики“.

Наукой констатировано, что органическія образованія тѣмъ существенно отличаются отъ неорганическихъ, что послѣднія легко поддаются внѣшнимъ воздѣйствіямъ физико-химическихъ явленій, тогда

[1]) А. Луначарскій. „Основныя идеи эмпиріокритицизма“. „Образованіе“, 1904 г.

[2]) I. Petzolt. Vorwort zu weiten Auflage I. B. „Krit. d. r. Erf“.

какъ первыя стремятся наперекоръ имъ сохранить свое опредѣленное состояніе. Еще Б. Спиноза, отмѣчая, что „каждая вещь, насколько отъ нея зависитъ, стремится сохранить свое существованіе“, исходя изъ этого общаго правила, выводилъ частный случай—стремленіе къ сохраненію каждаго человѣка [1]). Такимъ образомъ въ рудиментарной формѣ, по словамъ Оствальда, способность къ самосохраненію существуетъ и у неорганизованныхъ, неживыхъ образованій [2]), но живое образованіе реагируетъ на вліяніе среды активно, тогда какъ неорганизованное образованіе реагируетъ на нихъ пассивно. Эта способность живого къ стаціонарному равновѣсію, разработанная Дарвиномъ въ формѣ „приспособляемости“, и легла въ основу эмпиріокритицизма. Но Авенаріусъ, выставивъ пунктъ: организмъ есть система жизнесохранимая, отнесся къ нему только описательно, не связавъ съ этимъ стремленіемъ сохраняться никакихъ телеологическихъ принциповъ или „воли къ власти“ въ духѣ Ницше [3]). Организмъ сохраняется,—Авенаріусъ строго держится въ рамкахъ описательнаго отношенія къ этому факту и изображаетъ условія подвижного равновѣсія организма на почвѣ равновѣсія основныхъ процессовъ усвоенія энергіи и траты энергіи, питанія и работы [4]).

---

[1]) Б. Спиноза. Глава „Объ аффектахъ“, полож. VI, стр. 127, 156, 164.

[2]) В. Оствальдъ, см. главу о „Жизни“ въ „Натуръ-философіи“.

[3]) Нужно замѣтить, однако, что въ своей біологической теоріи познанія, какъ намѣчена она въ статьѣ „О предразсудкахъ философовъ“, Ницше сказалъ много интереснаго, правильнаго и близкаго къ эмпиріокритицизму. Такъ, отнесеніе мышленія, стремленія къ „чистой“ логикѣ съ „ея обманчивой красотой движенія“, оцѣнокъ—къ „физіологическимъ требованіямъ сохраненія опредѣленнаго вида жизни“, опредѣленіе познанія и объясненія какъ описанія и упорядоченія явленій („физика есть только толкованіе міра и упорядоченіе его“) и т. п.—весьма сближаетъ его теорію съ біомеханикой эмпиріокритицизма. Это уже отмѣчено въ хорошей статьѣ Т. Гейликмана („Теорія познанія Ницше“), напечатанной въ „Правдѣ“ за 1905 г.

[4]) Эти процессы являются основными біологическими процессами. Чтобы сохраняться, человѣческій организмъ обязанъ не только „питаться“, но и работать. Біологическое значеніе работы пре-

Анализируя механику этихъ біологическихъ процессовъ, Авенаріусъ связываетъ съ ними всю человѣческую дѣятельность, равно какъ и мышленіе, познаніе.

Въ человѣческомъ организмѣ, какъ совокупной системѣ (gesamtsystems), способной къ подвижному равновѣсію, особо важную роль играетъ та центральная нервная система, которая собираетъ измѣненія, идущія отъ периферіи, и распредѣляетъ измѣненія, идущія къ периферіи (Kr. d. r. Erf., § 35). Эту систему Авенаріусъ называетъ System C. (ibid., § 71) и измѣненія ея разсматриваетъ въ связи съ біологическими процессами жизнесохраненія. Что же происходитъ при этихъ процессахъ? Окружающая человѣка среда, такъ сказать, постоянно „угрожаетъ“ равновѣсію его организма и вызываетъ въ немъ измѣненія. Вмѣстѣ съ этими измѣненіями возникаютъ и измѣненія системы C. Какіе?

Авенаріусъ, выставляя идеальный моментъ максимума жизнесохраненія системы C, объясняетъ, что этотъ моментъ имѣетъ лишь абстрактное логически-математическое значеніе. Въ дѣйствительности же система C не пребываетъ при этихъ идеальныхъ условіяхъ.

„Изъ материнскаго чрева, этого святилища сохраненія (Sanktuarium der Erhaltung), младенецъ выталкивается въ абсолютно-иную, новую, непривычную, лишь отчасти благопріятную жизнесохранности среду. Онъ предоставляется измѣненіямъ и превратностямъ среды и тотчасъ подпадаетъ вліянію судебъ типическихъ процессовъ хода его собственнаго развитія. И это значитъ: актомъ рожденія система C перемѣщается изъ

красно указано у Маркса. „Человѣческій трудъ, въ качествѣ создателя потребительныхъ цѣнностей, т.-е. въ качествѣ полезной работы, является условіемъ существованія людей, независимымъ отъ какихъ бы то ни было общественныхъ формъ, вѣчной естественной необходимостью, неизбѣжнымъ посредникомъ въ томъ обмѣнѣ веществъ между человѣкомъ и природой, который представляетъ собой человѣческая жизнь“ („Капиталъ“, т. I, стр. 7).

приблизительно-идеальной среды въ среду неидеальную“ [1]).

Среда угрожаетъ системѣ С, вынуждаетъ ее къ измѣненіямъ, къ приспособленіямъ. Все, что влечетъ за собою уклоненія отъ жизненнаго максимума сохраненія, отъ равновѣсія системы, Авенаріусъ называетъ жизнеразностью. Жизнеразностью причиняются колебанія системъ, и эти колебанія, измѣненія, примыкая и слѣдуя другъ за другомъ, образуютъ жизненные ряды. Въ виду того, что система С мыслится сохраняющейся, въ виду этого полагается, что она не гибнетъ отъ угрозъ жизнеразностей среды, а такъ или иначе уничтожаетъ ихъ. На этомъ основаніи въ жизненномъ ряду, какъ въ серіи колебаній С, нужно отличать моментъ постановки жизнеразности, моментъ разнообразныхъ процессовъ выведенія жизнеразности и, наконецъ, заключительный моментъ — устраненіе. Въ жизненныхъ рядахъ и протекаетъ жизнь центральнаго мозгового аппарата: она представляетъ собою вѣчное движеніе, пріуроченное къ колебанію около идеальной точки покоя. Анализируя процессъ измѣненія системы, отмѣчая особенности и характерныя черты этихъ измѣненій и колебаній, Авенаріусъ посвящаетъ 2-й томъ своей „Критики“ выясненію, какъ съ тѣмъ или инымъ характеромъ и признакомъ колебанія системы связывается то, что психологія называетъ элементами познанія, чувствованія и воли.

Такъ, въ зависимости отъ формъ колебанія мы имѣемъ, какъ называетъ психологія, качества ощущеній — ощущенія (Авенаріусъ называетъ „высказыванія“) свѣта, звука, вкуса, осязанія, обонянія. Отъ величины колебаній зависятъ такіе элементы и высказыванія, какъ „сильный“, „громкій“, „слабый“ и т. д.

Въ зависимости отъ направленія колебанія мы имѣемъ аффекціоналы удовольствія и неудовольствія. Съ навыкомъ колебаній связаны высказыванія о

[1]) „Kritik der reinen Erfahrung“, s. 64.

„дѣйствительномъ“, „вѣрномъ“, „знакомомъ“ и т. д. Такимъ образомъ, съ каждымъ „жизненнымъ“ рядомъ связываются опредѣленныя „психическія“ цѣнности. Авенаріусъ къ этимъ различіямъ прибавляетъ еще различіе и самихъ жизненныхъ рядовъ, отличая жизненные ряды перваго, низшаго порядка и ряды высшаго порядка.

Ряды низшаго порядка образуются на почвѣ обычныхъ, усвоенныхъ процессовъ питанія и работы.

„Мы встаемъ утромъ окрѣпшіе и освѣженные сномъ, снабженные, какъ мы привыкли выражаться, нѣкоторымъ количествомъ энергіи“, и немедленно наша система С начинаетъ серію обычныхъ, усвоенныхъ навыкомъ жизненныхъ рядовъ. „Сюда принадлежатъ однообразныя и привычныя раздраженія (значенія работы), ежедневно на насъ дѣйствующія, какъ-то: величина комнаты, цвѣтъ стѣнъ, домашняя обстановка (въ пространствѣ и времени), наши родственники и пріятели, вмѣстѣ съ которыми мы переживаемъ наши опыты, соглашенія съ сочеловѣками, отношенія ихъ къ намъ, — словомъ, всѣ тысячи подробностей нашихъ поступковъ и взглядовъ, которые реальны и дѣйствительны во всякій моментъ, но на которые въ то время, пока они дѣйствительны, мы вообще не обращаемъ вниманія“ [1]). Все это вмѣстѣ взятое образуетъ нашу „обыденную жизнь“, нашъ „жизненный укладъ“, это обычное поле протеканія витальныхъ рядовъ низшаго порядка, которые и составляютъ основу для жизненныхъ рядовъ высшаго порядка, образующихъ познаніе. Въ послѣднихъ мы имѣемъ тѣ же моменты, что и въ низшихъ рядахъ, — постановку задачи, различные способы и подходы къ ея рѣшенію и, наконецъ, рѣшеніе. Познаніе начинается съ „страннаго“, „новаго“, „неизвѣстнаго“, „необычнаго“, „непонятнаго“, „выходящаго изъ круга представленій“. Устраненіе въ этой или иной формѣ поставленныхъ жизнеразностей

[1]) Ф. Карстаньенъ. „Р. Авенаріусъ и его общая теорія познанія эмпиріокритицизмъ“, стр. 16.

связывается со стремленіемъ познанія наискорѣйшимъ и наиближайшимъ путемъ „узнать“ неизвѣстное, „устранить“ непонятное, чуждое новое. Для этого система С пользуется пріемами подстановки, замѣны, сведенія однихъ рядовъ на другіе, непривычнаго на привычное, т.-е. пріемомъ сведенія и разложенія содержаній высшихъ рядовъ къ обычному содержанію низшихъ. Заключительный актъ познанія данъ, когда „неизвѣстное“ сведено на „извѣстное“, „непривычное, противорѣчащее дѣйствительности“ на „привычное“ и „всѣмъ извѣстное“.

Въ этихъ сведеніяхъ мы имѣемъ акты приспособленія системы, которые, въ свою очередь, могутъ быть разбиты на двѣ важныхъ группы: внѣсистемные (экзосистемные), выступающіе за предѣлы системы С, и внутрисистемные (эндосистемные), всецѣло происходящіе въ ея предѣлахъ. Когда человѣкъ, чтобы уменьшить яркость рѣжущаго глаза свѣта лампы, подвертываетъ фитиль и надѣваетъ абажуръ, такое уничтоженіе жизнеразности — экзосистемно. Когда же человѣкъ, пораженный „новой теоріей“, рѣзко „противорѣчащей“ его старымъ, „испытаннымъ“ взглядамъ, стремится уничтожить это непріятное явленіе путемъ „анализа“, „раскрытія“ несостоятельности поразившихъ его взглядовъ, это—эндосистемное приспособленіе. Мышленіе по существу есть область эндосистемныхъ измѣненій системы С. Такова, такъ сказать, конституція нервно-мозгового аппарата. Замѣтимъ еще, что, говоря о приспособленіи системы С, объ обработкѣ высшихъ жизненныхъ рядовъ въ формы обычныхъ, мы никогда не должны забывать о характерѣ совокупности обыденныхъ состояній системы, къ которымъ приводятся высшіе жизненные ряды. Къ совокупности условій, изъ которыхъ въ данный моментъ слагается начальное состояніе системы, принадлежатъ всѣ многочисленныя и разнообразныя вліянія, исходящія отъ различія индивидовъ, смотря по ихъ расѣ, полу, возрасту, народности, духу времени, нравамъ, индивидуальнымъ особенностямъ, состоянію, призванію, склонности, характеру, темпераменту, роду

занятій, образованію, симпатіямъ,—словомъ, смотря по умственной и тѣлесной подготовкѣ индивидовъ и ихъ классовому положенію [1]). Высшіе жизненные ряды, значитъ, связаны и обусловлены характеромъ правильно повторяющихся колебаній повседневнаго жизненнаго процесса, а послѣдній, въ свою очередь, связанъ съ характеромъ окружающей индивида обстановки. Такимъ образомъ, устанавливается связь фактовъ сознанія, какъ совокупности содержанія витальныхъ рядовъ высшаго порядка съ средою и формами этой среды. Въ ученіи Маркса и Энгельса констатація этой связи уже давно нашла свою классическую формулировку.

„Способъ производства матеріальной жизни обусловливаетъ соціальныя, политическія и духовныя явленія жизненнаго процесса. Не сознаніе опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія“ [2]). Въ этомъ пунктѣ эмпиріокритицизмъ снова подаетъ руку марксизму.

„Формы сознанія“ людей, по Авенаріусу, ихъ міровоззрѣнія, ихъ теоретическіе, философскіе и религіозные взгляды представляютъ собою содержаніе высшихъ жизненныхъ рядовъ системы С. Какъ таковые, они тѣсно связаны съ витальными рядами низшаго порядка. Но жизненные ряды низшаго порядка разнятся въ зависимости отъ различій обыденнаго жизненнаго уклада, повседневной обстановки, окружающей индивида. Напр., Standart of life пролетарія города не сходенъ ни съ укладомъ жизни буржуа, ни съ жизненной обстановкой крестьянина. Различіе же среды существенно мѣняетъ характеръ содержанія жизненныхъ рядовъ низшаго порядка, что въ свою очередь вліяетъ на ходъ, направленіе и развитіе высшихъ витальныхъ рядовъ. Тѣ же мысли развиты и марксизмомъ; различіе лишь въ способахъ выраженія, въ отношеніи

---

[1]) См. Ф. Карстаньенъ. Введеніе въ „Критику чистаго опыта“, пер. В. Лесевича, с. 7.

[2]) Марксъ. Предисловіе къ „Zur Kritik der politischen Oekonomie“.

къ проблемѣ. Марксизмъ констатируетъ дѣленіе общества на классы, на среды, группы въ зависимости отъ различія экономическихъ отношеній людей. На почвѣ различія этихъ отношеній возникаютъ различія во взглядахъ, идеяхъ, вѣрованіяхъ, убѣжденіяхъ, вообще въ идеологическихъ приспособленіяхъ, которыми люди организуютъ элементарный матеріалъ ихъ повседневнаго опыта. Идеологическая обработка опыта буржуа не та, что обработка опыта у пролетарія. Самая біомеханика образованія идеологическихъ „надстроекъ", разумѣется, у всѣхъ одинакова, но содержаніе витальныхъ рядовъ въ системахъ индивидовъ, принадлежащихъ къ разнымъ общественнымъ классамъ, — существенно отлично. Марксизмъ, констатируя различіе „классовыхъ сознаній" и „классовыхъ точекъ зрѣнія", однако имѣетъ дѣло съ проблемой въ предѣлахъ лишь соціологической постановки вопроса. Его не интересуетъ внутренній, психо-физіологическій процессъ выработки классовыхъ идеологій; онъ считаетъ своею обязанностью описаніе только внѣшней закономѣрности подобныхъ образованій въ связи съ общественными отношеніями и измѣненіями этихъ отношеній. И онъ формулируетъ эту связь въ терминахъ соціологической и экономической науки, ссылаясь на производственныя отношенія, производительныя силы и т. д. Это,— да будетъ позволено такъ выразиться, — „физика" интересующаго насъ процесса; „химію" процесса, внутреннюю, психо-физіологическую связь даетъ эмпиріокритицизмъ. Легко понять, что эти два способа изслѣдованія одного и того же явленія не противорѣчатъ и не уничтожаютъ другъ друга, а, наоборотъ, пополняютъ другъ друга, давая въ результатѣ полное описаніе, а значитъ, и полное объясненіе изучаемаго предмета.

Мы въ самыхъ кратчайшихъ чертахъ отмѣтили принципы, развитые Авенаріусомъ въ „Kritik der reinen Erfahrung". Эта теорія, названная ея творцомъ эмпиріокритической, какъ видимъ, по методу

своей постройки и по своему характеру не имѣетъ ничего общаго съ трактовкой вопросовъ въ разновидностяхъ школъ „критицизма“. Она разсматриваетъ механизмъ познанія съ точки зрѣнія біологической, является біомеханической, приводитъ всю человѣческую дѣятельность и функціи познанія въ связь съ сохраненіемъ индивида, съ основными жизненными процессами питанія и работы.

Энгельсъ въ своей надгробной рѣчи Марксу въ слѣдующихъ словахъ формулировалъ основные принципы историческаго матеріализма:

„Какъ Дарвинъ открылъ законъ развитія органической природы, такъ Марксъ открылъ законъ развитія человѣческаго общества: онъ открылъ простой фактъ, остававшійся до сихъ поръ скрытымъ подъ нагроможденной идеологіей,—тотъ фактъ, что люди должны ѣсть, пить, имѣть кровъ и одѣваться, прежде чѣмъ они въ состояніи заниматься политикой, наукой, искусствомъ, религіей и т. д., что такимъ образомъ производство непосредственныхъ, матеріальныхъ средствъ къ существованію, а тѣмъ самымъ каждая экономическая ступень развитія того или другого народа, той или другой эпохи образуетъ основу, изъ которой развиваются государственныя учрежденія, правовыя воззрѣнія, искусство и религіозныя представленія данныхъ людей и къ которой они, вслѣдствіе этого, должны быть сведены, а не наоборотъ, какъ практиковалось до сихъ поръ“ [1]).

Изъ того же, съ перваго взгляда грубаго, но въ дѣйствительности неопровергаемаго принципа, что прежде всего „люди должны ѣсть, пить и т. д.“, исходитъ и Авенаріусъ, и если Дарвинъ формулировалъ общіе законы развитія формъ жизни, если Марксъ далъ точные законы развитія специфической формы жизни — человѣческаго общества, то Авенаріусъ, дополняя обоихъ, даетъ ключъ къ общему уразумѣнію

[1]) Цит. у Ф. Меринга. „Объ историческомъ матеріализмѣ“, стр. 7.

закономѣрности всѣхъ жизненныхъ процессовъ, въ томъ числѣ и познанія индивида.

Давая въ своей теоріи жизненныхъ рядовъ біологическое объясненіе образованія понятій, которыя ставятся Авенаріусомъ въ зависимость отъ процессовъ нервной системы, анализируя ихъ въ зависимости отъ явленій навыка, упражняемости этой системы, приводя упражняемость системы C и повторность ея колебаній къ повторности и характеру формъ и отношеній окружающей индивида среды, Авенаріусъ попутно производитъ революцію и въ психологіи,—во-первыхъ, тѣмъ, что уничтожаетъ традиціонный способъ трактовки психическихъ элементовъ, „самихъ по себѣ“, отдѣленныхъ отъ индивида. Всѣ психическія цѣнности (E) отнынѣ признаются непосредственно зависимыми отъ колебаній системы C и разсматриваются въ тѣсной связи съ ея измѣненіями. Дальше устанавливается новый порядокъ въ психологическихъ классификаціяхъ. Авенаріуса не удовлетворяетъ старый, привитый Кантомъ способъ раздѣленія психологическихъ элементовъ на три части—познаніе, чувствованіе, воля [1]). Подобно Аристотелю, онъ выдвигаетъ двухчастное дѣленіе психическихъ явленій, различая въ нихъ элементы (зрительныя, слуховыя, вкусовыя и т. д. ощущенія) и неразрывно связанныя съ ними окраски, оцѣнки, чувства удовольствія и неудовольствія и пр., что помѣщается Авенаріусомъ въ общій отдѣлъ характеровъ. Въ числѣ характеровъ находятъ себѣ мѣсто и явленія воли, разсматриваемыя въ „Критикѣ чистаго опыта“ какъ факты, тѣсно связанные съ аффекціональными характерами удовольствія и неудовольствія.

III.

До сихъ поръ мы главнымъ образомъ имѣли дѣло со взглядами эмпиріокритической школы на общіе во-

[1]) См. теоріи о подраздѣленіи психологическихъ элементовъ у Г. Геффдинга. „Очерки психологіи“, стр. 98—113.

просы и функціи познанія. Постараемся охарактеризовать эмпиріокритицизмъ какъ систему. На предыдущихъ страницахъ намъ уже не разъ приходилось говорить о познаніи какъ описаніи явленій. Кирхгофъ первый усмотрѣлъ задачи механики въ „простѣйшемъ и полномъ описаніи“ происходящихъ въ природѣ движеній, а Майеръ первый указалъ, что этимъ описаніемъ и исчерпывается такъ-называемое „объясненіе“. Но это воззрѣніе у Кирхгофа не получило обоснованія. Оно покоилось у него, какъ замѣчаетъ Махъ, только „на простомъ aperçu“, и Кирхгофъ даже не сталъ энергично отстаивать его въ своемъ разговорѣ съ Ф. Нейманномъ.

Эмпиріокритицизмъ самымъ внимательнымъ и убѣдительнымъ способомъ доказываетъ этотъ взглядъ. Научныя сообщенія, положенія, формулировки,—учитъ онъ,—содержатъ въ себѣ только описаніе, т.-е. отраженіе опыта въ мысляхъ. Наука не создаетъ одного факта изъ другого, а лишь приводитъ ихъ въ порядокъ. Напр., всѣ положенія и понятія физики представляютъ собою только краткія ссылки на экономически упорядоченные, готовые къ употребленію опыты. Точно такъ же, какъ формулы элементарной и высшей математики представляютъ собою только экономически упорядоченный опытъ надъ числами. Научныя дисциплины, слѣдовательно, преслѣдуютъ цѣль дать удобообозримый „инвентарь“ фактовъ той или иной области опыта, и дѣло наукъ нужно считать поконченнымъ, „если съ одной стороны онѣ разложатъ матеріалъ свой на простѣйшіе элементы, съ другой стороны—выведутъ изъ него тѣ понятія, которыя полнѣйшимъ образомъ охватываютъ совокупность явленій“ [1]).

Этими общими понятіями и будутъ представлены „законы“ явленій изучаемой области. Отсюда вполнѣ естественно вытекаетъ идеалъ чистаго описанія даннаго, „только описаній, но полныхъ, точныхъ и про-

[1]) „Philosophie als Denken der Welt“, s. 27.

стыхъ“ (Авенаріусъ). Этотъ идеалъ и выставляется эмпиріокритической школой: отправляться отъ фактовъ и ставить себѣ цѣлью „прямое описаніе, которое не содержитъ въ себѣ уже ничего несущественнаго и ограничивается лишь передачей фактовъ посредствомъ понятій“ (Махъ). На устраненіи всѣхъ „не эмпирическихъ компонентовъ“, на „равенствѣ между вещью и ея понятіемъ“ настаиваетъ и Авенаріусъ, картинно поясняя положеніе „чисто“ и объективно регистрирующаго познающаго ума. „Какъ исходную точку зрѣнія я рекомендую ту, на которую уже указывала греческая традиція философу, подходящему къ наукѣ: стоять въ самой сутолокѣ базарной площади, но не въ качествѣ продавца или покупателя, а только въ качествѣ наблюдателя всей суматохи; путешествовать по далекимъ странамъ и вступать въ сношеніе съ чужими народами, но не ради низменныхъ или высокихъ цѣлей, а только ради наблюденія“ (ibid., s. 10).

Требованіе „чистаго“ опыта, какъ точнаго описанія даннаго въ опытѣ, является помимо прочихъ причинъ естественнымъ и законнымъ требованіемъ уже принципа экономіи силъ, такъ какъ при чистомъ описаніи опыта мышленіе, освобождаясь отъ всего привнесеннаго, отъ всего не даннаго въ опытѣ, тѣмъ самымъ расходуетъ и тратитъ столько силы, сколько этого требуетъ самый предметъ. Но что собственно дано въ опытѣ, а что вымышлено, привнесено въ него самимъ познающимъ? Это и есть вопросъ критики опыта, надъ которымъ особенно много и поработали основоположники эмпиріокритической школы — и Авенаріусъ, и Махъ.

Чтобы оцѣнить значеніе плодотворности, вмѣстѣ съ тѣмъ и трудности ихъ работы, мы должны сдѣлать нѣсколько предварительныхъ замѣчаній. Мы уже изложили ихъ взглядъ на познаніе какъ на явленіе соціальное, какъ на сотрудничество людей въ дѣлѣ покоренія природы. Въ этомъ сотрудничествѣ принимаютъ участіе живые и мертвые, оставляющіе живымъ послѣ себя, какъ наслѣдство, громадное богатство накоплен-

наго знанія, пережитого опыта. Въ передаваемомъ опытѣ не все „истина“, хотя бы уже потому, что „истинное“, „полезное“ и цѣлесообразное при однихъ общественныхъ условіяхъ, попадая, передаваясь въ позднѣйшую эпоху, не отвѣчаетъ новымъ формамъ жизни и, становясь въ противорѣчіе съ ними, тормазитъ и задерживаетъ ихъ развитіе. „Мы страдаемъ не только отъ живыхъ, но и отъ мертвыхъ, Le mort saisit le vif“,—говорилъ Марксъ. „Люди дѣлаютъ свою собственную исторію, но дѣлаютъ ее не по своей вольной волѣ, но при обстоятельствахъ, непосредственно данныхъ и перешедшихъ по традиціи. Традиція отошедшихъ въ вѣчность поколѣній кошмаромъ гнететъ людей живущихъ“. Наша жизнь изобилуетъ традиціями, пережитками прошлаго, взглядами мертвецовъ, ихъ обычаями, вѣрованіями и даже привычками. Раціональное при однихъ условіяхъ съ потерей своего основанія продолжаетъ существовать по традиціи, но, разумѣется, при новыхъ условіяхъ превращается въ ирраціональное явленіе. И такъ обстоитъ не только съ „отжившими свой вѣкъ способами производства“, но и со всѣми сопутствующими имъ явленіями, отъ опредѣленныхъ политическихъ институтовъ до всѣхъ тѣхъ матеріаловъ, которыми пользуется познаніе. Возьмемъ хотя бы наше слово, какъ необходимый элементъ познанія. Благодаря языку мы передаемъ другимъ наши мысли, словами мы, такъ сказать, соціализируемъ нашъ опытъ, дѣлая его объектомъ пониманія, воспріятія другихъ людей. И, однако, какую массу ирраціональнаго матеріала мы передаемъ и получаемъ при посредствѣ слова! Мы, напр., совершенно не стѣсняясь, говоримъ „онъ убилъ свое время“, даже не предполагая, что въ это время нашимъ языкомъ, какъ остроумно вѣрно замѣчаетъ Л. Крживицкій, говоритъ далекій дикій предокъ. Про человѣка послѣ обморока мы говоримъ, что „онъ пришелъ въ себя“, опять-таки даже и не подозрѣвая, что нашими словами говоритъ тотъ же дикій: предокъ, полагавшій, что во время сна душа человѣка,

какъ его двойникъ, уходитъ и возвращается при пробужденіи. Живое содержаніе жизни намъ часто приходится отражать помощью мертвыхъ понятій, мертвыхъ словъ. И часто вмѣсто понятія мы имѣемъ только мертвое, косное слово, съ которымъ не связывается никакого содержанія (слово „сущность", „вещь въ себѣ", „духъ, пребывающій на небѣ", и т. д.). Разумѣется, это не можетъ не отразиться на познаніи, которое пользуется понятіями, обозначаемыми и передаваемыми помощью словъ.

Авенаріусъ и Махъ и поставили себѣ цѣлью освободить наше познаніе отъ пережитковъ прошлаго, примѣсей ирраціональныхъ элементовъ. Вмѣстѣ съ Тайлоромъ, полагавшимъ, что анимизмъ составляетъ „основу философіи какъ у дикарей, такъ и цивилизованныхъ народовъ", они задались трудной задачей дѣйствительнаго очищенія научнаго знанія отъ всѣхъ антропоморфическихъ привнесеній. Они доказываютъ множествомъ фактовъ слѣды анимизма въ физикѣ, химіи, механикѣ, психологіи, философіи, физіологіи и т. д.[1]). До сихъ поръ,— учитъ Махъ,— въ теплотѣ, магнитизмѣ, электричествѣ мы продолжаемъ еще, въ той или иной формѣ, видѣть особыя силы съ поражающими насъ свойствами. Это черты фетишизма. До сихъ поръ мы говоримъ о „сопротивленіи" атомовъ, „дѣйствіи и взаимодѣйствіи" силъ; наше ощущеніе, чувствованіе, мышленіе,—все это антропоморфизировано, тѣсно сплетено съ самыми анимистическими пережитками. Мысля о цѣломъ, какъ указываетъ Авенаріусъ, мы еще до сихъ поръ пользуемся рядомъ этическихъ и эстетическихъ аперцепцій, точно такъ же, какъ пользуемся мы аперцепціями миѳологическими и антропопатическими, подводя, такъ сказать, безразлично данное содержаніе нашего опыта то подъ форму представленія „о нашемъ въ цѣломъ взятомъ волящемъ и дѣйствующемъ я" (von unserem

[1]) О грандіозной работѣ Э. Маха по „очищенію" естествознанія можно судить по его „Анализу ощущеній", „Wärmelehre", „Mechanik in ihrer Entwickelung", „Populärwissen. Vorlesungen".

gesamten wollenden und handelnden Ich), то подъ форму отдѣльныхъ элементовъ этого я (какъ на примѣръ можно указать на „апріорныя категоріи“ разума, которыя Кантъ считалъ присущими всякому опыту). И въ результатѣ всего мы имѣемъ множество метафизическихъ проблемъ, надъ которыми лучшіе умы безплодно растрачиваютъ силы и которыя неразрѣшимы именно потому, что ложно поставлены. Метафизики всѣхъ странъ до сихъ поръ корпятъ надъ вопросомъ о „смыслѣ и цѣли“ міра, и рѣшеніе этого вопроса имъ представляется „безконечно важнѣе любой спеціальной научной теоріи“. „На этотъ вопросъ,— говорятъ они,— положительная наука отвѣтить не можетъ, разрѣшеніе его можетъ быть дано лишь метафизикой, компетенція которой поэтому выше науки“. Однако и этотъ вопросъ есть тоже лишь пережитокъ взглядовъ нашего „далекаго и дикаго предка“. Этотъ предокъ въ своихъ инстинктивныхъ попыткахъ отразить въ мышленіи разнообразное сущее, вѣчно угрожающее ему бытіе, по принципу наименьшей затраты силъ, для скорѣйшаго объясненія уподобилъ міръ самому себѣ, населилъ міръ себѣ однородными силами, одушевленными, стремящимися и, подобно ему самому, причиняющими. Міръ сталъ мыслиться по образу и подобію цѣлеставящей, волящей личности, міръ пріобрѣлъ цѣль, смыслъ, разумъ; процессы его стали пониматься какъ дѣйствія, направляемыя чьей-то волей, чьимъ-то разумомъ. Лишь по формѣ, а не по существу, лишь по степени, а не по качеству отличаются отъ анимистической философіи дикаго предка современныя утонченныя метафизическія теоріи теодицеи нашихъ дней. И Энгельсъ совершенно былъ правъ, когда писалъ, что подобные вопросы коренятся „совершенно такъ же, какъ и всѣ религіи, въ ограниченныхъ и невѣжественныхъ представленіяхъ дикаря“.

Авенаріусъ и Махъ стремятся очистить познаніе отъ этихъ переживаній дикаря. Не „почему“, а „какъ“,— учатъ они, — мы должны предлагать міру; спрашивая

почему, мысля ходъ причинности какъ развертываніе одна за другой слѣдующихъ причинъ, вкладывая въ „середину“ этого понятія подталкивающаго божка, мы неизбѣжно придемъ къ конечной причинѣ. Но такъ какъ нельзя мыслить конечную причину, если она однородна съ другими причинами, необусловленной, то мы логически ее должны представить себѣ какъ „творческое бытіе, изъ себя и только изъ себя творящее другое бытіе“ [1]). Какъ назвать эту послѣднюю свободную причину, это уже дѣло теоретическаго вкуса: стоики называли ее міровой душой, Спиноза — субстанціей, Гегель — абсолютомъ, Шопенгауэръ — волей, Фихте — абсолютнымъ я, Лейбницъ — монадой монадъ, Фрошгаммеръ — фантазіей.

Если легко прослѣдить грубыя переживанія анимизма въ современной философіи, то труднѣе обстоитъ съ анализомъ болѣе тонкихъ, которыя замаскированы quasi-научной формой и внѣшней логичностью. Въ своей работѣ „Der menschliche Weltbegriff“ („Человѣческое понятіе о мірѣ“) Авенаріусъ ученіемъ объ „интроекціи“ даетъ ключъ для пониманія и этихъ пережитковъ анимизма, а главное—тѣхъ формъ, подъ которыми нынѣ скрываются замаскированные мертвецы прошлаго.

Посмотримъ же, въ чемъ заключается сущность интроекціи, которую Авенаріусъ считаетъ ошибкой, существенно варьировавшей естественное понятіе о мірѣ. Уже отмѣчалось, что эмпиріокритицизмъ исходитъ изъ посылки „наивнаго реализма“ и принимаетъ данность независимой отъ человѣка среды. Эта среда состоитъ изъ разнообразныхъ частей, въ ней, этой средѣ, человѣкъ находитъ себѣ подобныхъ сочеловѣковъ, которые подобно ему дѣйствуютъ, желаютъ, стремятся, приводятъ въ исполненіе свои намѣренія и т. д. Поскольку мы

[1]) Эти разсужденія положены въ основу въ свое время нашумѣвшей статьи П. Г. „Къ характеристикѣ нашего философскаго развитія“. Кстати, покойный Н. К. Михайловскій остроумно замѣтилъ по поводу этой статьи, что въ ней П. Г. пишетъ о Струве или Струве о самомъ себѣ.

констатируемъ это и только это, содержаніе нашего опыта опредѣляется однозначно, и въ содержаніи его мы не находимъ никакого дуализма, никакихъ полярныхъ несовмѣстимостей: это—естественное понятіе о мірѣ. Человѣкъ, стоящій на почвѣ такого міровоззрѣнія и незатронутый никакими теоріями и философіями, находитъ другого человѣка, какъ цѣлостную данность, цѣлостную психо-физіологическую систему, въ которой нѣтъ раздѣленія и противопоставленія психическаго физическому; по крайней мѣрѣ эти элементы не констатируются какъ таковые въ обычномъ дуалистическомъ смыслѣ.

Попробуемъ, однако, разобраться въ цѣлостномъ комплексѣ элементовъ, именуемомъ „человѣкомъ".

Разлагая данныя, на основаніи которыхъ мы имѣемъ представленіе о человѣкѣ, на составныя части, мы можемъ различить въ нихъ часть эмпирическую и часть гипотетическую. Человѣческій организмъ, какъ таковой, со всѣми характерными для него матеріальными, физическими и химическими процессами, разлагаемыми въ конечномъ результатѣ на ряды зрительный, акустическій, тактильный и т. д., въ нашемъ опытѣ является несомнѣнно частью эмпирической.

Иной характеръ для насъ имѣютъ представленія, мысли, стремленія, хотѣнія, чувства другого человѣка: мы прекрасно знаемъ, что ряды движеній, звуковъ и знаковъ нашего ближняго имѣютъ не только механическое значеніе; мы прекрасно знаемъ, что за этими механическими движеніями кроются амеханическія, психическія цѣнности, т.-е. представляемъ, что наши ближніе производятъ движенія съ опредѣленными намѣреніями и относятся къ звукамъ и вкусамъ такимъ же образомъ, какъ и мы.

Но это истолкованіе движенія другихъ людей является уже гипотезой, такъ какъ въ опытѣ не регистрируются психическія цѣнности другихъ людей съ той эмпирической достовѣрностью, съ какой мы регистрируемъ части матеріальной среды, включая въ нее и чело-

вѣческіе организмы. Допустимъ теперь, что изъ психическихъ цѣнностей, изъ того амеханическаго, которое мы предполагаемъ скрывающимся за механическими движеніями людей, мы составили особый міръ „психическихъ цѣнностей". Допустимъ далѣе, что этотъ міръ цѣнностей мы вложили во внутрь человѣческаго организма; какія мѣста организма при этомъ будутъ выбраны для локализаціи психическаго, это въ исторіи развитія человѣческой мысли мѣнялось. Рядъ греческихъ философовъ, напримѣръ, мѣстопребываніе психическаго, души относили къ грудобрюшной преградѣ; по Демокриту психика—душевные атомы распространены по всему тѣлу, причемъ каждый душевный атомъ расположенъ между двумя тѣлесными; по Аристотелю психику слѣдуетъ искать въ сердцѣ; наконецъ, Гиппократъ предполагалъ связь души съ мозгомъ, и этотъ взглядъ съ XVII столѣтія прочно входитъ въ науку, заставляя анатомію и физіологію идти на помощь отысканію въ мозгѣ спеціальнаго мѣстопребыванія психики, которымъ объявляется то полосатое тѣло (Фома Виллизій), то шишковидная железа — glandula pinealis (Декартъ) и т. д. Въ этихъ двухъ моментахъ, т.-е., съ одной стороны, въ созданіи о с о б а г о самостоятельнаго міра, психическихъ цѣнностей — души, съ другой стороны — во вложеніи ея во в н у т р ь человѣческаго организма, на высшихъ ступеняхъ развитія мысли — въ центральный нервно-мозговой аппаратъ, — и заключается изслѣдуемый Авенаріусомъ актъ интроекціи, расчленившій единое, цѣлостное, естественное міровоззрѣніе человѣка и положившій начало дуалистическому толкованію отношенія между тѣломъ и душой. За началомъ этой ошибки, за объясненіемъ ея причинъ Авенаріусъ вслѣдъ за Тайлоромъ, знаменитымъ историкомъ первобытной культуры, отправляется къ низшимъ ступенямъ культуры, къ ея началамъ. Тайлоръ отмѣчаетъ, что мыслящихъ людей, стоящихъ на низшей ступени развитія, особенно и болѣе всего занимали вопросы о различіи между живымъ и мертвымъ тѣломъ

человѣческіе образы, являющіеся въ снахъ и видѣніяхъ, причина смерти и т. д.

„Наблюдая эти группы явленій, — говоритъ Тайлоръ, — древніе сдѣлали заключеніе, что у каждаго человѣка есть жизнь и призракъ; жизнь можетъ уйти изъ тѣла, оставить его безчувственнымъ (сонъ) или мертвымъ, а призракъ показываться людямъ, приходить къ нимъ во время видѣній и сновъ. На этихъ ступеняхъ культуры и родилась интроекція: душа, какъ „тонкій, невещественный человѣческій образъ", какъ второе я человѣка, была вложена въ человѣческое тѣло такъ же, какъ и въ остальныя части среды, которыя (море, рѣка, вѣтеръ, облако, солнце) стали мыслиться такими же существами, какъ человѣкъ. Съ этой анимистической формы познанія и начало человѣчество. Почему и каковы тѣ причины, которыя сдѣлали подобную ошибку всеобщей формой познанія и повлекли за собою анимизмъ, какъ опредѣленное познавательное приспособленіе? Авенаріусъ, собственно говоря, на это не даетъ отвѣта: онъ констатируетъ главнымъ образомъ лишь связь интроекціи съ объясненіемъ воспріятій другихъ людей и даетъ чисто формально-логическую схему развитія интроекціи. А Богдановъ по этому поводу совершенно правильно отмѣтилъ, что одна такая схема не можетъ дать отвѣта о причинахъ, сдѣлавшихъ эту ошибку всеобщей. „Надо указать въ жизни человѣчества глубокія практическія основы интроекціи, надо выяснить общія объективныя условія, приспособленіемъ къ которымъ она является" [1]). Самъ Богдановъ для объясненія интересующаго насъ явленія указываетъ на авторитарныя отношенія труда и остроумно поясняетъ, что интроецируемая на низшихъ ступеняхъ культуры душа совершенно подобна невидимому организатору, помѣщаемому внутри исполнителя. А эти формы сознанія берутся изъ опредѣленныхъ формъ обществен-

[1]) См. статью А. Богданова „Авторитарное мышленіе" въ сборникѣ „Изъ психологіи общества".

наго бытія, изъ характерной организаціи производственныхъ отношеній первобытныхъ народовъ, въ основѣ которыхъ лежитъ повиновеніе всѣхъ членовъ группы, какъ исполнителей, главѣ группы—организатору, патріарху, жрецу и т. д. Какъ бы ни были сами по себѣ необходимы и интересны эти попытки соціологическаго объясненіи всеобщности и исторической закономѣрности интроекціи, намъ, однако, въ данномъ случаѣ нѣтъ нужды слѣдовать за ними. Для насъ достаточно констатировать то обстоятельство, что интроекція является историческимъ фактомъ, который находитъ себѣ многочисленныя подтвержденія. Для нашихъ цѣлей намъ также нѣтъ надобности слѣдовать за Авенаріусомъ, за его интереснымъ логическимъ анализомъ историческаго развитія первобытнаго анимизма, нынѣ скрывающагося за философскими фижмами различныхъ идеалистовъ. Скажемъ лишь слѣдующее. Актомъ интроекціи, дѣйствительно, расчленилось единое и цѣлостное естественное понятіе о человѣкѣ: вмѣстѣ со вложеніемъ въ человѣка души, сначала какъ командующаго человѣкомъ двойника [1]), затѣмъ какъ особой духовной сущности, были вызваны понятія внѣшняго міра и внутренняго. Внѣшнему міру индивида былъ противопоставленъ внутренній міръ мыслей, воспріятій, представленій, объекту—субъектъ. Единая цѣлостная дѣйствительность раскололась на физическое и внѣшнее и психическое и внутрен-

[1]) Въ „Первобытной культурѣ“ у Э. Тайлора (часть II, стр. 1—392) читатель найдетъ богатѣйшій фактическій матеріалъ для иллюстраціи интроекціи и развитія ея формъ. Въ частности, мы имѣемъ у Тайлора множество фактовъ, подтверждающихъ ту мысль, что первой формой интроекціи было именно вложеніе въ человѣка его мысленнаго двойника, удвоеніе человѣка, которое давало первобытнымъ народамъ объясненіе ряда интересующихъ ихъ вопросовъ. Вотъ что, напр., по поводу души и тѣла говорили туземцы Никарагуа: „Когда люди умираютъ, изъ ихъ рта выходитъ нѣчто, похожее на человѣка. Оно похоже на человѣка, но не умираетъ“. Карены въ Бирмѣ настолько олицетворяютъ душу внутри ихъ сидящему человѣку, что призываютъ душу, стремятся умилостивить ее, предлагаютъ пищу. Это особенно яркая форма анимистическаго удвоенія....

нее; между тѣмъ и другимъ оказалась пропасть; то и другое стали мыслиться несравнимыми; явилось стремленіе связать міръ бытія и міръ мышленія, дать отвѣтъ на искусственно созданный вопросъ взаимодѣйствія души и тѣла, понять проникновеніе внѣшняго міра внутрь субъекта, въ его непротяженную, безтѣлесную душу... Съ дальнѣйшимъ развитіемъ мысли обработка прежней наивной формы интроекціи принимала все болѣе и болѣе тонкій характеръ, но тѣмъ глубже и прочнѣе укрѣплялась метафизика. И если,—говоритъ Авенаріусъ,—въ философскомъ поступательномъ развитіи анимизма міровая душа съежилась до монады, то въ критическомъ направленіи она дошла до „психики“, на которую воздѣйствуетъ „внѣшній предметъ“.

Но такъ какъ предметъ всегда находится „внѣ“, а причиняемое имъ воспріятіе „внутри“, и такъ какъ то, что находится внѣ, несравнимо, разнородно съ находящимся внутри, то философы, исходя изъ бытія, не приходили къ сознанію, исходя изъ сознанія, не приходили къ бытію. Между міромъ бытія и міромъ сознанія образовалась непроходимая пропасть, и прежняя наивно-эмпирическая двойственность превратилась въ безнадежный метафизическій дуализмъ, попытки побороть который приводили къ еще болѣе безнадежнымъ теоріямъ солипсизма и патологическимъ утвержденіямъ нѣкоторыхъ философовъ, въ родѣ того, что міръ есть только „мое представленіе“. Чтобы придти къ естественному понятію о мірѣ, необходимо выключить интроекцію, какъ моментъ, варьирующій и извращающій это воззрѣніе.

Вмѣстѣ съ выведеніемъ интроекціи падаетъ рядъ метафизическихъ, проблемъ,—напр., проблема реальнаго значенія ощущеній, вѣры въ реальность внѣшняго міра, постиженія бытія мышленіемъ, проекціи въ теоріи о пространствѣ и т. д. А вмѣстѣ съ сознаніемъ того, что то, что мы называемъ или привыкли называть „психическимъ“ процессомъ въ нервной системѣ, есть не что иное, какъ мысленно вложенные, интроеци-

рованные въ нее части и элементы среды, вмѣстѣ съ этимъ должны отпасть различныя формы вопроса о сѣдалищѣ души. Въ центральномъ мозговомъ аппаратѣ не нужно искать иныхъ процессовъ, кромѣ какъ физіологическихъ. Если бы удалось выключить изъ нашего опыта какъ моментъ интроекціи, такъ и различныя ея формы, тогда отпало бы, — говоритъ Авенаріусъ,—всякое безсмысліе и двусмысліе въ опытѣ и опытъ былъ бы опредѣленъ однозначно и единообразно.

Какой же представилась бы намъ тогда картина міра?

Самой простой, самой естественной, принципіально совпадающей съ міровоззрѣніемъ наивнаго реализма[1]). Въ опытѣ мы нашли бы самихъ себя и нѣкоторую среду: общую совокупность того, что дано въ пространствѣ непосредственно и для меня и другихъ людей, можно назвать физическимъ, то же, что дано непосредственно только мнѣ одному и существованія чего у другихъ людей я непосредственно не воспринимаю, а о чемъ я предполагаю, сужу по аналогіи,—психическимъ. Такимъ образомъ, начиная съ этой посылки, я въ предѣлахъ естественнаго міровоззрѣнія сразу наткнулся бы на нѣкоторое противоположеніе, но его абсолютная противоположность немедленно бы исчезла, если бы мы, исходя изъ гносеологической аксіомы принципіальнаго равенства людей, попробовали стать на точку зрѣнія нашего ближняго. Для него то, о чемъ я предполагаю, т.-е. наличность опредѣленныхъ мыслей, хотѣній и чувствъ, анологичныхъ тѣмъ, что я нахожу въ моемъ опытѣ, явилось бы уже не допущеніемъ, а непосредственно данной совокупностью; наоборотъ, мои мысли, мои чувства, вообще мой „психическій міръ“,—уже нѣкоторымъ допущеніемъ. Отсюда ясно, что въ предѣлахъ сравненія моего „физическаго“ опыта

---

[1]) Прекрасный эскизъ этого естественнаго міровоззрѣнія даетъ Махъ въ своей послѣдней работѣ „Erkenntniss und Irrtum“.

и „психическаго“ міра другихъ людей различіе физическаго и психическаго теряетъ свой абсолютный характеръ, сливаясь съ различіемъ между собственнымъ опытомъ и опытомъ чужимъ. Но каково это различіе въ предѣлахъ моего индивидуальнаго опыта и каковъ характеръ того различія, какимъ испытываются въ предѣлахъ моего опыта физическое и психическое, міръ внѣшній и міръ внутренній? Міръ внѣшній,—отвѣчаетъ вмѣстѣ съ традиціонной философіей В. Вундтъ,—мы получаемъ, считая исходной точкой посредственный опытъ; міръ внутренній соотвѣтствуетъ опыту непосредственному[1]). Совершенно иной является точка зрѣнія эмпиріокритицизма.

Исходя изъ ненужности интроекціонной гипотезы, признавая вмѣстѣ съ этимъ абсурдность помѣщенія внутри субъекта міра психическаго, какъ внутренняго опыта, эмпиріократицизмъ настаиваетъ на томъ, что физическая среда и я, какъ объединенное выраженіе психическихъ цѣнностей, не различаются между собою ни по способу испытыванія, ни по контрасту непосредственности и посредственности. Я и составныя части среды, какъ комплексы элементовъ, т.-е. и то, и другое, даются непосредственно, ибо если нѣтъ „внутренняго“ міра, то нѣтъ, какъ его противоположности, міра „внѣшняго“, а вмѣстѣ съ этимъ теряетъ смыслъ и противоположеніе посредственнаго опыта опыту непосредственному. Я и части среды находятся, испытываются, даются однимъ и тѣмъ же способомъ, хотя бы между ними и существовало различіе. Разлагая мои наблюденія относительно физической среды, я прихожу къ нѣкоторымъ, пока еще не разлагаемымъ элементамъ — цвѣтамъ, давленіямъ, теплотамъ, запахамъ и т. д. Поскольку я беру эти элементы въ связи съ другими элементами, я занимаюсь физикой, имѣю дѣло съ физической закономѣрностью, какъ только же я

---

[1]) В. Вундтъ. „Очеркъ психологіи“. Спб., изданіе Павленкова, стр. 2—3.

констатирую связь этихъ элементовъ отъ другихъ элементовъ, составляющихъ мое тѣло, я перехожу въ область психологіи и въ зависимости отъ перемѣны точки зрѣнія называю изучаемые мною элементы уже о щ у щ е н і я м и.

Съ этой точки зрѣнія, разумѣется, теорія локализированія ощущеній является безсмысленной теоріей. Гдѣ, напримѣръ, находится комплексъ ощущеній лампы, стоящей на моемъ столѣ? Старая философія, руководимая интроекціей, до сихъ поръ разсуждала такъ: предметъ одинъ разъ данъ внѣ меня, другой разъ, какъ ощущеніе,—внутри меня въ опредѣленныхъ мѣстахъ большого мозга. Тамъ же находится и ощущеніе лампы. Какимъ образомъ ощущеніе лампы попало туда и какъ его проецировать наружу (какъ элементъ „внѣшняго міра"), этого старая философія пояснить не могла, а поскольку поясняла, то или заходя въ тупикъ солипсизма, или вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ привлекая особую проектирующую способность нашего причинно-мыслящаго мозга къ образованію объективнаго міра, ибо, — писалъ Шопенгауэръ, — „надо быть обиженнымъ всѣми богами", чтобы мнить, что находящійся тамъ міръ могъ бы безъ нашего содѣйствія попасть въ нашу голову. Эмпиріокритицизмъ иначе рѣшаетъ задачу. Ощущенія,—утверждаетъ онъ,— даются намъ и находятся не въ насъ, а тамъ, гдѣ имъ полагается быть: напр., ощущеніе лампы, стоящей на моемъ письменномъ столѣ, находится не въ моемъ мозгу, а внѣ меня, на моемъ столѣ, на разстояніи аршина отъ моей головы, лѣвѣе чернильницы. И такимъ же способомъ даются, находятся, застаются и другія ощущенія.

Обратимся теперь, къ „я", какъ другому члену координаціи, однимъ членомъ которой (противочленомъ) является физическая среда. Чтобы и относительно „я" придти къ правильному представленію, эмпиріокритицизмъ долженъ былъ начать съ извлеченія „я" изъ авгіевыхъ конюшенъ всяческой метафизики. Метафизика

превратила „я“ въ дѣйственнаго носителя познанія, въ сущность, въ носителя апріорныхъ формъ, въ какую-то подставку, на которой отражается и на которой регистрируется внѣшній міръ. Эмпиріокритицизмъ, примыкая къ существовавшей до него критикѣ „я“, окончательно вырвалъ почву изъ-подъ ногъ абсолютизированія этого понятія. „Я“ не является какой-то абсолютно-постоянной величиной,—это просто лишь общее выраженіе связанныхъ съ нашимъ тѣломъ комплексовъ воспоминаній, настроеній, чувствъ. Разъ такъ, то первичнымъ является не „я“, а элементы-ощущенія, изъ которыхъ оно образуется. Совершенно правъ поэтому Ницше, высмѣивая тѣхъ „безвредныхъ самонаблюдателей“, которые полагаютъ, что существуютъ непосредственныя достовѣрности, въ родѣ: *я* думаю, *я* хочу и т. д.

„Если я разложу процессъ, выраженный предложеніемъ „я думаю“, я получу рядъ дерзкихъ утвержденій, подтвержденіе которыхъ трудно, быть-можетъ, невозможно,—напримѣръ, что я, кто думаетъ, что вообще должно быть нѣчто, что думаетъ, что мышленіе—дѣятельность и дѣйствіе со стороны нѣкотораго существа, которое мыслится причиной“ [1]). Логично разсуждая, Ницше выводитъ отсюда, что, вообще говоря, является поддѣлкой фактовъ прибавленіе „я“ какъ подлежащаго къ сказуемому „думаю“. Мысль является не тогда, когда я захочу, а тогда, когда „она захочетъ“, поэтому, по мнѣнію Ницше, даже Лихтенбергъ, предложившій вмѣсто „я думаю“ болѣе правильное „думается“, даже онъ говоритъ слишкомъ много, ибо въ маленькомъ „ся“ скрывается старое, почтенное „я“. Но что значитъ тогда „я ощущаю зеленое“, „я чувствую боль“? Махъ отвѣчаетъ на это: это значитъ, что „элементъ зеленое является въ извѣстномъ комплексѣ съ другими элементами, ощущеніями, воспоминаніями“; точно такъ же, какъ и чувство боли [2]). Пойдемъ дальше и предложимъ вопросъ:

[1]) Ницше. „О предразсудкахъ философовъ“, стр. 35.

[2]) См. Махъ. „Анализъ ощущеній“, стр. 10—40.

если нѣтъ „я“ какъ субъекта, какъ абсолютнаго, какъ причины мышленія и т. д., если „я“ есть только совокупность для обозначенія извѣстной множественности измѣнчивыхъ элементовъ, то въ какомъ отношеніи стоятъ эти элементы къ элементамъ физической среды, которую мы находимъ въ опытѣ, разнятся ли они отъ послѣднихъ, и если разнятся, то въ чемъ? Что различіе между этими двумя группами существуетъ, это несомнѣнно. Элементы „я“,—говоритъ Авенаріусъ,—уступаютъ частямъ среды по количественной, качественной и мѣстной опредѣленности, они не производятъ механической работы какъ прежде, они не независимы отъ того мѣста, которое занимаетъ „я“, какъ „совокупность вещей“ (голова, туловище, руки, ноги и т. д.), и вмѣстѣ съ этой совокупностью вещей измѣняютъ свое положеніе. Но, отличаясь отъ элементовъ среды, они отнюдь не отличаются отъ нихъ способомъ, которымъ они испытываются индивидомъ. Данное физической среды,—напр., дерево,—и совокупность, обозначаемая словомъ „я“, суть одинаково находимыя содержанія: „я и дерево“,—въ этомъ противопоставленіи „я“ дереву первое въ смыслѣ данности есть нѣчто равноцѣнное обозначаемому словомъ „дерево“; оба эти комплекса элементовъ если даны, то по своей данности стоятъ другъ съ другомъ совершенно наравнѣ („Der menschl. Welt.“ ect. [1]).

---

[1]) Тѣ же мысли мы находимъ и у Дицгена. „Духъ дѣйствителенъ, такъ же дѣйствителенъ, какъ осязаемый столъ, видимый свѣтъ, слышимый звукъ. И несмотря на то, что мысль отличается отъ самихъ этихъ вещей, она все-таки имѣетъ съ ними общимъ то, что она дѣйствительна, какъ другіе предметы. Духъ не болѣе отличается отъ стола, свѣта, звука, чѣмъ всѣ эти вещи другъ отъ друга“ („Сущность головной работы“, стр. 46). Еще болѣе ясныя въ этомъ отношеніи замѣчанія мы находимъ въ „Kleinere philosophische Schriften“. „Denken und Sein, Subjekt und Objekt befinden sich innerhalb der Erfahrung“ (s. 160). Съ точки зрѣнія способа ихъ находимости, данности Дицгенъ утверждаетъ: „zufällige Stimmung ein ebenso wahrhaftiges Dasein hat, wie der Montblanc, das heisst die Qualität des Daseins beider ist dieselbe“ (ibid., s. 266).

Выясненіе характера, находимаго въ наличности и связи опыта, даетъ намъ чрезвычайно много для построенія простой, ясной и цѣльной картины міра. Міръ не оказывается раздѣленнымъ на противоположности на пропасти, черезъ которыя нѣтъ моста. Въ опытѣ мы не находимъ метафизическаго „внѣшняго“, противопоставленнаго его метафизическому антиподу „внутреннему“; нѣтъ ни внѣшняго, ни внутренняго, все дано непосредственно, и въ предѣлахъ этой непосредственной данности физическое и психическое не сталкиваются какъ несравнимыя „по существу“, такъ какъ одни и тѣ же элементы образуютъ элементы какъ психическаго, такъ и физическаго міра. Въ опытѣ,—говоритъ Махъ,—всѣ тѣла образуютъ одну непрерывную цѣль элементовъ, которая вся приходитъ въ движеніе отъ прикосновенія къ одному элементу. Вотъ комплексъ элементовъ, образующій тѣлесный міръ, вотъ комплексы элементовъ, образующихъ наше тѣло и тѣла другихъ, а вотъ комплексы, объединяемые понятіемъ „я“. Связь этихъ элементовъ очевидна, наука должна признать ее, оріентироваться въ ней и выразить ее рядомъ функціональныхъ отношеній. При описаніи даннаго должны быть выброшены всѣ метафизическія предпосылки, всѣ обычныя противоположенія (физическаго—психическому, внѣшняго—внутреннему, бытія—сознанію и т. д.); описаніе должно ограничиться лишь опытными высказываніями и копировать дѣйствительность, стремясь качественныя различія свести къ количественнымъ, представляя, „какъ“ совершается „что“, оставляя метафизикамъ корпѣніе надъ вопросами „почему“.

IV.

Мы въ самыхъ общихъ чертахъ отмѣтили основные пункты эмпиріокритическаго міровоззрѣнія [1]). Что мо-

[1]) Здѣсь не мѣсто для критики нѣкоторыхъ взглядовъ Авенаріуса и Маха, которыхъ я не раздѣляю.

жетъ дать это міровоззрѣніе марксизму? Основнымъ стремленіемъ эмпиріокритицизма является чистое описаніе даннаго, наблюденнаго, и Махъ, подчеркивая это стремленіе, неоднократно отмѣчаетъ одну и ту же свою мысль, что все метафизическое, какъ нѣчто праздное и нарушающее „экономію науки, должно быть изъ нея изгнано". Съ точки зрѣнія махо-авенаріусовской теоріи, какъ вѣрно замѣтилъ А. Богдановъ, нѣтъ дѣла „ни до матеріализма, ни до спиритуализма, ни до какой метафизики вообще". Лучше сказать,—эмпиріокритицизмъ одинаково преслѣдуетъ всякую метафизику, стремясь побороть и вышибить ее съ ея укрѣпленныхъ позицій. Какъ и, всякое умственное т е ч е н і е [1]), эмпиріокритицизмъ рождается въ опредѣленной общественной обстановкѣ и, слѣдовательно, съ соціологической точки зрѣнія, находится въ зависимости отъ процессовъ въ этой средѣ,—конкретнѣе говоря, входитъ какъ часть въ идеологію тѣхъ или иныхъ группъ или классовъ. Идеологіей какихъ общественныхъ группъ могъ бы служить эмпиріокритицизмъ? Мы уже отмѣчали выше, что Плехановъ и Аксельродъ считаютъ Авенаріуса и Маха чистыми идеологами буржуазіи и, значитъ, взгляды ихъ считаютъ полезными въ смыслѣ укрѣпленія позицій буржуазіи. Мы отмѣчали такъ же, что Плехановъ и Аксельродъ позабыли привести доказательства этой мысли, если только не считать таковымъ замѣчанія Аксельродъ, говорящей, что всякая борьба вообще противъ матеріализма есть по существу своему борьба буржуазная, такъ какъ „буржуазные противники" отвергаютъ это ученіе, видя въ немъ „опасность, грозящую со стороны матеріализма современному общественному порядку" [2]).

Съ этой сакраментальной формулой въ виду ея неясности, собственно говоря, дѣлать нечего, ибо если согласиться съ нею, то мы должны были бы признать,

---

[1]) Не можетъ быть сомнѣнія, что эмпиріокритицизмъ есть именно теченіе, а не какая-нибудь индивидуальная теорія.

[2]) Л. Аксельродъ. „Философскіе очерки", стр. 91.

что теоріи Гольбаха, Гельвеція, Бюхнера, Молешотта, какъ par excellence матеріалистическія теоріи, грозятъ современному общественному порядку. А что онѣ никому и ничему не грозятъ, а, тихо доживая свой вѣкъ, умираютъ, объ этомъ говорить не приходится. Попробуемъ безъ предвзятаго взгляда подойти къ соціальнымъ стремленіямъ эмпиріокритицизма. Это ученіе выставляетъ принципъ чистаго описанія фактовъ; поскольку съ проведеніемъ этого принципа въ области наукъ, имѣющихъ непосредственное значеніе въ „покореніи природы“ (физическія, химическія, техническія и пр. науки), осуществляется прогрессъ, приводящій къ усиленію знанія и природы, ея силъ и способовъ ихъ утилизаціи, постольку принципъ чистаго описанія, разумѣется, выгоденъ буржуазіи, какъ средство еще большаго овладѣванія „производительными силами“. Но въ такой формѣ онъ выгоденъ и всему обществу, въ томъ числѣ и пролетаріату, исключая развѣ слоевъ крестьянства, связывающихъ съ ростомъ техническаго прогресса, осуществляемаго въ рамкахъ даннаго общества въ формахъ капитализма, ухудшеніе своего положенія, какъ самостоятельныхъ производителей. Значитъ, въ предѣлахъ подобной утилизаціи принципа чистаго описанія и вытекающихъ изъ него выгодъ, принципъ этотъ не имѣетъ ни пролетарскаго характера, ни буржуазнаго, ни антипролетарскаго, ни антибуржуазнаго. Въ совершенно другомъ освѣщеніи представится намъ соціальное примѣненіе этого принципа, если съ нимъ перейти въ область наукъ, относящихся къ соціальной жизни. Тогда этотъ принципъ сразу теряетъ свой „безобидный“ характеръ. И въ самомъ дѣлѣ: выгодно ли буржуазіи, чтобы было дано и постоянно, философски обосновываясь, давалось ч и с т о е описаніе всѣхъ бѣдъ, всѣхъ золъ, всего несчастья, порождаемаго капитализмомъ и господствующими классами? Полагаемъ, нѣтъ; до сихъ поръ буржуазія въ наукѣ, по вполнѣ понятной причинѣ, смотрѣла на темныя стороны общественной жизни и на всю эту жизнь сквозь очки идеали-

стическаго подкрашиванія, и если буржуазная соціальная наука снимала иногда эти очки, то опять-таки лишь на опредѣленное время, при опредѣленныхъ условіяхъ и въ предѣлахъ, интересами ея класса дозволенныхъ. Дальше. Выгодно ли буржуазіи, чтобы сильное философское теченіе, исходя изъ фактовъ опыта, базируясь на ихъ чистомъ описаніи, выясняло спутанность, негодность, извращенность, придуманность, лживость ея философскихъ системъ, которыя такъ много помогаютъ ей въ дѣлѣ обоснованія ряда признаваемыхъ ею святынь? Выгодно ли буржуазіи, чтобы такое ученіе расшатало цѣнность, объективность тѣхъ святынь, которыя навязываетъ и стремится укрѣпить въ сознаніи массъ населенія буржуазія? Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ. Но признать это значитъ признать, что при опредѣленномъ употребленіи эмпиріокритической философіи она пріобрѣтаетъ антибуржуазный характеръ. Такой характеръ, конечно, можетъ въ иныхъ рукахъ принять и матеріалистическая философія, но какую бы ни брали изъ существующихъ нынѣ системъ матеріализма, ни одна изъ нихъ не можетъ быть признана за надежное философское подспорье той борьбѣ, которую ведетъ во имя высокихъ идеаловъ четвертое сословіе. А намъ нужна не такая философія, которая пасовала бы предъ господствующей философіей господствующихъ классовъ, а такая, которая разрушала бы ее. Вотъ почему мы и говоримъ: пусть будирующіе приватъ-доценты, недовольные оффиціальной философіей „университетовъ всѣхъ странъ“, увлекаются эмпиріокритицизмомъ въ предѣлахъ, позволенныхъ „чистой наукой“. Намъ же нужно перенести эмпиріокритицизмъ въ „практику“, воспользоваться имъ какъ наукой въ цѣляхъ наиболѣе выдержаннаго и полнаго обоснованія тѣхъ принциповъ, которые являются нашимъ вѣрнымъ идеологическимъ оружіемъ.

Въ чемъ же еще обнаруживается „буржуазный“ характеръ эмпиріокритицизма? Мы подождемъ, пока на этотъ счетъ болѣе обстоятельно выскажутся его анти-

буржуазные противники, здѣсь же укажемъ еще одинъ пунктъ, который считается нами весьма важнымъ, тоже какъ косвенное подтвержденіе небуржуазныхъ стремленій защищаемой нами системы. Дѣло вотъ въ чемъ. Марксизмъ, рисуя отношеніе людей на соціальныхъ даляхъ, на „другой день“ послѣ рѣшенія важнѣйшаго вопроса—закрѣпленнаго провозглашенія принципа обобществленія средствъ и орудій производства, предсказываетъ радужныя перспективы, ожидающія человѣчество. Съ рѣшеніемъ указаннаго вопроса, съ устраненіемъ въ результатѣ этого какъ дѣленія общества на классы, такъ и классового господства люди будутъ поставлены въ одинаковыя жизненныя экономическія условія, а вмѣстѣ съ этимъ избавлены и отъ соціальныхъ бѣдствій, голодовокъ, кризисовъ, такъ характерныхъ для настоящаго общества. Энергія общества, теперь въ значительной долѣ растрачиваемая на классовую борьбу, на борьбу индивидовъ и группъ другъ съ другомъ, освобождаясь отъ этого для даннаго времени, такъ же какъ и для прошлаго, исторически неизбѣжнаго примѣненія („вся исторія есть борьба классовъ“), направится въ другую сторону, на окружающую человѣка природу, на покореніе ея силъ и еще болѣе усилитъ человѣка какъ „царя природы“. Съ другой стороны, съ уравненіемъ условій жизни людей, съ освобожденіемъ ихъ отъ обязанности bellum omnium contra omnes измѣнится и самое отношеніе людей другъ къ другу. Изъ конкуррирующихъ, враждующихъ особей они превратятся въ товарищески-дружную, солидарную, связную среду; чувство связи людей увеличится, ихъ способность понимать другъ друга также, все это вмѣстѣ съ ростомъ и утонченностью ихъ психической жизни. Это будетъ скачкомъ, какъ картинно выразился Энгельсъ, изъ царства необходимости въ царство свободы. Раскройте теперь авенаріусовскую „Критику чистаго опыта“, и вы увидите, что въ главѣ „Die Systeme C höherer Ordnung“ имѣется въ высшей степени цѣнное теоретико-познавательное обоснованіе

тѣхъ же самыхъ мыслей. Авенаріусъ изображаетъ въ ней процессъ постановки и устраненія жизнеразностей индивидуальной системы C, въ связи съ находимостью послѣдней въ обществѣ, которое обозначается имъ какъ ΣC, какъ конгрегальная система (Kongregalsysteme). Чѣмъ больше растетъ процессъ обобщеннаго, обоюднаго, взаимнаго устраненія жизнеразностей, которыя ставятъ другъ другу индивиды, тѣмъ благопріятнѣе условіе жизнеподдержанія, жизнесохранности индивидуальныхъ системъ, тѣмъ благопріятнѣе и условіе сохраненія общей конгрегальной системы общества. При этихъ условіяхъ энергія совокупности индивидовъ, образующихъ общество, освобождаясь отъ необходимости устранять жизнеразности, возникающія изъ общественнаго круга, находитъ себѣ болѣе достойное примѣненіе и обращается на устраненіе жизнеразностей, которыя ставитъ человѣку противостоящая ему враждебная среда — природа (non ΣC по Авенаріусу). Въ результатѣ Авенаріусъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: благопріятнѣйшимъ изъ всѣхъ мыслимыхъ условій самосохраненія общественной системы будетъ тотъ случай, когда каждый отдѣльный членъ системы поддерживается при наибольшемъ мыслимомъ увеличеніи жизнесохранности (Erhaltungswertes) наибольшаго числа другихъ членовъ, а сама конгрегальная система (общество) поддерживается при наибольшемъ мыслимомъ увеличеніи жизнесохранности отдѣльнаго ея члена[1]). „Чѣмъ болѣе станемъ мы,—говоритъ по поводу этого Ф. Карстаньенъ,— мыслить раздвинутыми въ пространство и время условія положительнаго развитія конгрегальной системы, тѣмъ она будетъ представляться болѣе обширной и болѣе скрѣпленною, т.-е. индивиды будутъ все болѣе и болѣе взаимно-зависимыми членами цѣлаго, и вмѣстѣ съ ослабленіемъ ихъ индивидуальнаго чувства будетъ возрастать въ нихъ чувство солидарности. И такимъ

[1]) Avenarius. „Kritik der reinen Erfahrung“. ss. 164—165.

образомъ оказываются данныя и для будущей этики“ [1]). Эти совершенно правильныя мысли излагаются Авенаріусомъ однако въ очень абстрактной формѣ, внѣ конкретныхъ обстоятельствъ пространства и времени. Онъ не выясняетъ, при какихъ конкретныхъ условіяхъ растетъ жизнесохранность индивида, при какихъ условіяхъ уменьшается процессъ постановки индивидами другъ другу мучительныхъ жизнеразностей и при какихъ общественно-экономическихъ условіяхъ индивиды уменьшаютъ кругъ жизнеразностей, исходящихъ изъ общественной среды? У Авенаріуса на это нѣтъ отвѣта, но стоитъ только стать на почву марксизма и привлечь сюда для разъясненія моментъ организаціи общественныхъ отношеній, устраненія классовъ и организаціи производства во имя интересовъ „увеличенія жизнесохранности конгрегальной системы“, сразу проясняется положеніе. Въ предѣлахъ современнаго общества, съ его классовой борьбой, враждой, войной, ужасами, неравенствомъ, кризисами, бѣдствіями, немыслима реализація тѣхъ идеаловъ, того гармоничнаго, взаимнаго, „конгрегальнаго“ процесса устраненія жизнеразностей, о чемъ говоритъ Авенаріусъ [2]). Для этого нужны опредѣленныя общественныя условія, и на нихъ-то и указываетъ марксизмъ, дополняя эмпиріокритицизмъ, который въ свою очередь можетъ отблагодарить марксизмъ, давая послѣднему теоретико-познавательное „біомеханическое“ обоснованіе его идеаловъ. Обѣ теоріи вновь оказываются совпадающими и взаимно-дополняющими, и обѣ онѣ оказываются враждебными индивидуализму, характерной, господствующей идеологіи

[1]) Ф. Карстаньенъ. „Введеніе въ критику чистаго опыта“, стр. 75—76. Авенаріусъ и работалъ надъ такой этикой. Поскольку въ основу ея были бы положены приведенные выше принципы отношенія между индивидомъ и обществомъ, такая этика была бы несомнѣнно недалека отъ этики соціализма.

[2]) Самъ Махъ принужденъ признать, что „чистое познаніе при настоящихъ соціальныхъ условіяхъ является все еще идеаломъ“ („Анализъ ощущеній“).

буржуазнаго общества. Эмпиріокритицизмъ, приходя на помощь марксизму, наноситъ сильнѣйшій ударъ воинствующему индивидуализму, доказывая полную несостоятельность послѣдняго въ области теоріи познанія, гдѣ до сихъ поръ безраздѣльно царствовалъ автономно-познающій субъектъ, надѣленный всѣми высшими познавательными цѣнностями, вплоть до апріорныхъ формъ и способности „изъ себя“, изъ глубинъ своего духа производить міръ природы, міръ реальныхъ вещей. Эмпиріокритицизмъ доказываетъ извращенность этой теоріи, ея полную несостоятельность, производность, относительность „я“, какъ кардинальной идеи индивидуализма. „Не я, — пишетъ Махъ, — а содержаніе имѣетъ существенное значеніе. Ошибочно представленіе о себѣ какъ недѣлимой единицѣ, независимой отъ другихъ“. „Содержанія сознанія общаго характера ломаютъ эти перегородки индивидуума и, конечно, въ связи съ индивидуумами, но независимо отъ личности, въ которой они развились, ведутъ жизнь болѣе общую, жизнь безличную или сверхличную. Содѣйствовать развитію этой жизни — высшее счастье для художника, изслѣдователя, изобрѣтателя, соціальнаго реформатора и т. д.“. А если мы перестанемъ придавать особое значеніе нашему „я“ и эгоцентрическія стремленія обратимъ въ эксоцентрическія, „мы придемъ къ болѣе свободному и болѣе свѣтлому жизневоззрѣнію, исключающему невнимательное отношеніе къ чужому „я“ и переоцѣнку собственнаго. Этическій идеалъ, построенный на такой основѣ, будетъ одинаково далекъ отъ идеала аскета, несостоятельнаго по причинамъ біологическимъ и исчезающаго вмѣстѣ съ гибелью самого аскета, такъ и отъ идеала безстыднаго „сверхчеловѣка“ Ницше, котораго люди терпѣть не могутъ и, надѣюсь, не будутъ терпѣть“. И Махъ надѣется, что этотъ теоретическій взглядъ станетъ нормою практическаго поведенія: „послѣдніе въ концѣ-концовъ все-же должны преклониться передъ первымъ“ [1]).

[1]) „Анализъ ощущеній“, стр. 29—30.

ОБЪ ЭМПИРІОМОНИЗМѢ А. БОГДАНОВА.

I.

Что такое эмпиріомонизмъ, съ которымъ у насъ такъ часто и неудачно смѣшиваютъ эмпиріокритическую теорію?

Характеризуя общее отношеніе эмпиріокритицизма къ дѣйствительности, Богдановъ аттестуетъ его, съ одной стороны, какъ міровоззрѣніе, „глубоко обоснованное на пріобрѣтеніяхъ современной науки", съ другой стороны—„очень увлекательное по своей простотѣ и ясности". Такая лестная для махо-авенаріусовской теоріи характеристика помѣщена на 20-й страницѣ первой книжки „Эмпиріомонизма", а въ концѣ книжки мы узнаемъ, что эмпиріокритическая концепція является уже „пройденной ступенью" развитія философской мысли и должна быть замѣнена эмпиріомонистической точкой зрѣнія, ибо „если мы въ этомъ не ошибаемся... она есть истина времени". Такова позиція А. Богданова.

Чтобы представить читателю наиболѣе характерные пункты новой „истины времени", намъ придется разсмотрѣть эмпиріомонистическую картину міра, построенную на энергетическомъ основаніи, своеобразное рѣшеніе Богдановымъ отношенія психическаго и физическаго, ученіе о подстановкѣ и рядъ критическихъ положеній противъ Авенаріуса, которыя считаются Богдановымъ имѣющими достаточное основаніе, чтобы раз-

рушить эмпиріокритицизмъ. Мы начнемъ съ того, чѣмъ и начинается первая книга „Эмпиріомонизма“,—съ общей характеристики психическаго и физическаго и съ попытокъ Богданова „окончательно“ устранить познавательный дуализмъ этихъ рядовъ.

Если Плехановъ считаетъ эмпиріокритицизмъ солипсизомъ, не сознающимъ себя таковымъ лишь вслѣдствіе вопіющей непослѣдовательности, то Богдановъ считаетъ его дуализмомъ. И дуализмъ этотъ онъ видитъ въ томъ, что эмпиріокритицизмъ, разсматривая психическій рядъ какъ зависимую функцію независимаго ряда физіологическихъ состояній нервной системы, имѣетъ дѣло съ д в у м я закономѣрностями. Богдановъ недоволенъ этимъ.

Согласно Авенаріусу и Маху,—говоритъ онъ,—психическое и физическое суть тождественные, идентичные элементы, различающіеся въ зависимости отъ точки зрѣнія, съ которой они разсматриваются. Почему же, въ такомъ случаѣ, „въ единомъ потокѣ человѣческаго опыта возможны двѣ принципіально различныхъ закономѣрности“? И почему ихъ именно двѣ? Почему зависимый рядъ „психическое“ находится въ тѣсномъ функціональномъ соотношеніи именно съ нервной системой, а не съ другимъ какимъ-либо „тѣломъ“; и почему нѣтъ въ опытѣ безчисленнаго множества зависимыхъ рядовъ, связанныхъ съ „тѣлами“ другихъ типовъ? [1]). Предложивъ эти вопросы, Богдановъ прибавляетъ: эмпиріокритицистъ съ своей точки зрѣнія будетъ правъ, отвергнувъ самую постановку этихъ вопросовъ. Но это не совсѣмъ такъ: эмпиріокритицизмъ совсѣмъ не отвергаетъ законнѣйшаго вопроса познанія — почему; онъ выясняетъ только значеніе, смыслъ и предѣлы употребленія этого вопроса. Въ данномъ случаѣ, на вопросъ, почему психическое связано съ нервной системой, а не съ какимъ-либо другимъ тѣломъ, напр., не съ тѣломъ стола, эмпиріокритицистъ, слѣдуя за наукой, могъ бы

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, книга 1-я, стр. 22.

отвѣтить приблизительно слѣдующее: было время, когда полагали, что психическое находится въ тѣсной связи не съ нервной системой, а, какъ думали, напримѣръ, греческіе философы, съ грудобрюшной преградой или съ особой душевной пневмой, мѣсто которой, согласно взглядамъ стоиковъ, было въ лѣвомъ желудочкѣ сердца. Съ развитіемъ науки этотъ взглядъ былъ оставленъ: психическія функціи стали ставить въ тѣсную связь съ работой мозга, а почему,—на это можно дать отвѣтъ множествомъ фактовъ, устанавливающихъ зависимость психической жизни отъ развитія нервно-мозговой системы. Изъ нихъ укажемъ на прогрессирующее развитіе психической жизни рядомъ съ ростомъ мозга въ восходящей линіи животной жизни; на констатируемую рядомъ опытовъ извѣстную пропорціональность умственныхъ способностей объему большого мозга, наконецъ, на всѣмъ извѣстные факты разстройства психическихъ функцій въ зависимости отъ вырожденія, заболѣванія и пораненія тѣхъ или иныхъ частей мозга. Легко замѣтить, что всѣми этими отвѣтами на вопросъ мы лишь описываемъ данное и классифицируемъ связь его элементовъ, и иного отвѣта на предлагаемые Богдановымъ „почему“ и быть не можетъ. Всякія иныя попытки отвѣтить будутъ неминуемо связаны мысленно съ извѣстнымъ трансцендомъ, а Богдановъ самъ признаетъ, что всякій выходъ изъ возможнаго опыта есть уже метафизика. Метафизиченъ въ предѣлахъ богдановской постановки и вопросъ: почему психическое связано съ нервной системой, а не съ какимъ-либо другимъ тѣломъ, и если Богданова не удовлетворяетъ тотъ фактъ, что эмпиріокритическая концепція не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ, то отсюда вытекаетъ лишь то заключеніе, что въ рамкахъ махо-авенаріусовской теоріи нѣтъ мѣста для отвѣта на метафизическіе вопросы и нѣтъ потому, что послѣдніе признаются за игру съ бирюльками. И, въ самомъ дѣлѣ, если мы освободимся отъ всяческихъ антропоморфическихъ вліяній, для насъ станетъ ясна безсмысленность исканій въ

природѣ какихъ-либо предначертанныхъ цѣлей, телеологіи вообще. Въ природѣ и надъ природой, согласно позитивному міровоззрѣнію, не дѣйствуютъ никакія трансцендентныя силы: нѣтъ режиссера, зодческаго разума, который бы невидимо управлялъ явленіями космоса и преднамѣренно приспособливалъ однѣ вещи къ другимъ,— напримѣръ, психическое непремѣнно къ нервной системѣ, а не къ ножкѣ стола или системѣ иныхъ элементовъ, положимъ, къ камню. Если же такъ, то и вопросъ „почему“ долженъ быть отстраненъ и замѣненъ вопросомъ „какъ“, на который можно дать отвѣтъ лишь полнымъ описаніемъ совокупности интересующихъ насъ явленій. Въ совершенно другое познавательное отношеніе къ дѣйствительности станемъ мы, если намѣренно или несознательно свяжемъ съ вопросомъ „почему“ телеологическія посылки. Тогда насъ, разумѣется, уже не удовлетворитъ простая констатація фактовъ; тогда мы уже не успокоимся надъ знаніемъ того, что H_2 и O образуютъ воду, а спросимъ, почему именно воду, а не какое-либо другое тѣло, т.-е. предложимъ нелѣпѣйшій вопросъ. Это прекрасно понималъ еще Б. Спиноза, настаивая на томъ, что вопросъ „почему“ мы должны освободить отъ вліянія какихъ-либо предначертанныхъ цѣлей, которыя неминуемо погонятъ насъ дойти до причины причинъ, до „воли Божіей“, что, по его мнѣнію, не что иное какъ „убѣжище невѣжества“ („Этика“, стр. 48). Какъ примѣръ Спиноза приводитъ игру вопросовъ, вызванныхъ тѣмъ, что камень упалъ съ крыши и убилъ человѣка. Почему упалъ камень? Потому что въ это время дулъ вѣтеръ. Почему дулъ вѣтеръ? Потому что наканунѣ море волновалось. Почему море волновалось? Если,—замѣчаетъ Спиноза,—мы даже бы и отвѣтили на этотъ вопросъ, то все равно не было бы конца другимъ вопросамъ, ибо вопрошающіе, собственно говоря, предлагая свое „почему“, ищутъ не простыхъ причинъ, не простой ссылки на порядокъ вещей въ природѣ, а причинъ особаго порядка. Думается намъ, что позывъ къ причинамъ особаго по-

рядка имѣется и въ богдановскомъ вопросѣ: почему психическое связано съ нервной системой, а не съ какимъ-либо другимъ тѣломъ [1]).

Но посмотримъ, какъ рѣшаетъ самъ Богдановъ тотъ вопросъ, потребность отвѣтить на который эмпиріокритицизмъ якобы оставляетъ совершенно неудовлетворенной. Слѣдуя за Махомъ и Герингомъ въ ихъ анализѣ физіологическаго и геометрическаго пространства, Богдановъ на примѣрѣ генезиса абстрактнаго времени и пространства указываетъ, какимъ образомъ вырабатывается характеристика объективности и общезначимости. Объективныя формы познанія, — говоритъ онъ,—вырабатываются въ процессѣ общенія людей: обмѣниваясь высказываніями, люди устраняютъ противорѣчія своего опыта; та часть опыта, которая согласуется съ опытами другихъ, выводится за предѣлы индивидуаль-

---

[1]) Вообще Богдановъ—большой любитель разныхъ „почему“ и „отчего“, но эти „почему“ и „отчего“ преподносятся имъ въ неизмѣнно странной формѣ. Приведу еще одинъ примѣръ. „Остается совершенно непонятнымъ,— пишетъ онъ,— отчего „онъ“ видитъ то же самое дерево, что и „я“, но не переживаетъ той же самой грусти, какую „я“ переживаю, или тѣхъ же самыхъ воспоминаній и грезъ. Затѣмъ, отчего одни и тѣ же „физическія тѣла“ вступаютъ въ связь опыта различныхъ людей или одного и того человѣка при неодинаковыхъ обстоятельствахъ при такомъ существенно-различномъ видѣ и составѣ, что элементы общаго прямо исчезаютъ предъ различіями; напр., „человѣкъ“ въ видѣ черной точки на горизонтѣ, и тотъ же человѣкъ въ видѣ „моего“ собесѣдника; или капля стоячей воды, видимая невооруженнымъ глазомъ, и „та же“ капля — „міръ инфузорій и бактерій, видимый въ микроскопъ“ („Эмпиріомонизмъ“ 3-я к., с.с. XXXIV—V). Дѣйствительно, вѣдь „совершенно непонятно“, почему „тотъ“ человѣкъ, котораго я двадцать минутъ тому назадъ видѣлъ черной точкой на горизонтѣ, теперь, послѣ того какъ онъ подошелъ ко мнѣ, оказался „моимъ“ собесѣдникомъ!! Глубокіе вопросы! Не далеко отъ нихъ ушло и выясненіе Богдановымъ „глубокой принципіальной разницы“ между сномъ и утробной жизнью. „Между сномъ и утробной жизнью есть глубокая принципіальная разница: спящему достаточно проснуться, чтобы очутиться въ мірѣ опыта, въ сферѣ сознательной жизни; не рожденному младенцу для этого надо еще родиться и развиться“ („Эмпиріомон.“, кн. I-я, стр. 65). Неужели это правда, т. Богдановъ?

наго опыта въ міръ опыта соціальнаго и организуется во всеобщія, т.-е. объективныя формы познанія. Главное отличительное свойство объективности, общезначимости поэтому есть соціальная согласованность, и это найденное свойство, по мнѣню Богданова, даетъ намъ исходную точку для рѣшенія болѣе общаго вопроса— о физическомъ и психическомъ мірѣ. Къ физическому міру мы относимъ все то, что считаемъ объективнымъ; наоборотъ, все то, что не обладаетъ общезначимостью мы немедленно относимъ въ сферу психическаго. Но такъ какъ объективность есть не что иное какъ соціальная организованность, то „физическій міръ, это — соціально согласованный, соціально гармонизированный, словомъ, соціально организованный опытъ". Въ противоположность ему психическій міръ есть „индивидуально организованный опытъ".

Мы должны съ большимъ вниманіемъ отнестись къ этимъ формулировкамъ: дѣло въ томъ, что для Богданова чрезвычайно характеренъ методъ умозрительныхъ заключеній, которыя выводятся имъ изъ того или иного послѣдовательно развертываемаго и напередъ установленнаго положенія. Итакъ, физическій міръ есть соціально организованный опытъ, и Богдановъ поясняетъ, что въ данномъ случаѣ онъ понимаетъ опытъ какъ „сферу непосредственныхъ переживаній" („Эмпиріомонизмъ", кн. 1-я, с. 40). Я подчеркиваю въ данномъ случаѣ, ибо въ рядѣ другихъ (и, пожалуй, въ большинствѣ) Богдановъ, говоря объ опытѣ, имѣетъ въ виду не сферу непосредственныхъ переживаній, а нѣчто большее, нѣчто организованное и оформленное. И именно въ смыслѣ этого большаго онъ и говоритъ нѣсколькими страницами ниже о „несомнѣнной побѣдѣ опыта, съ его возрастающей гармоніей и цѣлостностью" (с. 64) [1]).

Но согласимся съ Богдановымъ и поставимъ подъ

[1]) Нужно, вообще говоря, поставить А. Богданову въ вину чрезмѣрное злоупотребленіе словомъ „опытъ", которое у него мѣняетъ свое значеніе и фигурируетъ съ нѣсколькими содержаніями.

понятіе опыта то значеніе, на которое онъ самъ указываетъ. Мы получимъ тогда: физическій міръ есть соціально организованная сфера непосредственныхъ переживаній. Такая формулировка весьма напоминаетъ Маха, утверждающаго, что съ психологической точки зрѣнія міръ есть комплексъ ощущеній свѣта, звука, запаха и т. д. Различіе въ томъ, что вмѣсто ощущеній Богдановъ говоритъ о переживаніяхъ, подъ которыми нужно понимать, очевидно, комплексъ неразложенныхъ еще познаніемъ, непосредственно данныхъ элементовъ, и, кромѣ этого, добавляетъ сюда еще вставку: соціально организованныя переживанія. Вотъ эту-то вставку мы и подвергнемъ анализу. Можно ли говорить о физическомъ мірѣ какъ комплексѣ соціально организованныхъ переживаній? Внѣ всякаго сомнѣнія, что одни изъ нашихъ переживаній (именно тѣ, которыя вызваны периферически обусловленными измѣненіями системы С) мы относимъ къ „внѣшнему“, къ физическому міру, а другія, отличающіяся отъ первыхъ характеромъ другой обусловленности, относимъ къ міру „внутреннему“—психическому. Между тѣми и другими переживаніями есть, конечно, различіе, но въ какомъ смыслѣ это различіе можно оттѣнить или опредѣлить понятіемъ „соціальной организованности“? Мы лично думаемъ, что къ непосредственнымъ переживаніямъ, которыя даютъ намъ то или суть то, что мы называемъ внѣшнимъ, физическимъ міромъ, совершенно непримѣнима характеристика соціальной организованности. Эти переживанія, въ отличіе отъ другихъ, которыя Богдановъ называетъ индивидуально организованнымъ опытомъ, характеризуются не тѣмъ, что онѣ организованы, а тѣмъ, что мы не можемъ вызывать ихъ по произволу: они даются намъ, такъ сказать, насильно, навязываются принудительно. Напримѣръ: въ темную комнату внесенный свѣтильникъ вызываетъ у находящихся въ ней людей опредѣленный комплексъ переживаній, который и регистрируется ихъ сознаніемъ. Это значитъ: въ комплексъ тѣхъ ощущеній, вос-

поминаній, мыслей, которыя образуютъ „я“ находящихся въ комнатѣ людей, принудительно в о ш е л ъ новый элементъ—ощущеніе свѣта. Находящіеся въ комнатѣ люди могутъ, конечно, спорить, что такое представляетъ собою эта нововошедшая въ ихъ опытъ величина. Одни могутъ сказать свѣча, другіе — электрическая лампа, третьи—что это простая лампа и т. д.; представленія этихъ людей о лампѣ могутъ сталкиваться, разниться и, наконецъ, путемъ обмѣна мнѣн я людей могутъ быть приведены къ одному знаменателю, къ одному общему опредѣленію, что же такое представляетъ собою внесенное въ комнату нѣчто. Мы спрашиваемъ Богданова, что организуется при этомъ? Сфера непосредственныхъ переживаній? Но отнюдь нѣтъ, ибо въ сферу опыта, если мы будемъ брать людей съ нормальной физіологической организаціей новые элементы опыта, новыя части среды, какъ и элементы опыта, вообще будутъ внѣдряться, входить внѣ зависимости отъ воли людей и внѣ зависимости отъ того, что эти люди что-то организуютъ. Однако, что же въ такомъ случаѣ организуется?

Отвѣчаемъ: соціально организуется „надстройка“ надъ непосредственными переживаніями; это значитъ, что въ процессѣ соціальнаго общенія, обмѣна высказываній, устраненій противорѣчій люди вырабатываютъ извѣстные познавательные символы, положенія, законы, и т. д.; и вотъ къ этой области должна быть отнесена характеристика соціальной организованности, къ области, слѣдовательно, познавательной обработки опыта. Это, собственно говоря, логически и вытекаетъ изъ богдановскаго анализа пространства и времени. Физіологическое пространство,—говоритъ онъ,—это то, которое дается намъ въ сферѣ непосредственныхъ переживаній; изъ него путемъ а б с т р а к ц і и, путемъ выравниванія и очищенія отъ противорѣчій выработалось пространство геометрическое, понятіе абстрактнаго объективнаго пространства, или „форма чистаго созерцанія“, какъ говорилъ Кантъ, отличая э м п и р и-

ческую реальность пространства отъ его трансцендентальной идеальности[1]). А что такое есть геометрическое пространство? Абстракція познанія, результатъ „соціально согласованной, соціально организованной" познавательной обработки „сферы непосредственныхъ переживаній".

Какіе бы мы ни брали другіе случаи, въ нихъ во всѣхъ соціальная организованность, въ точномъ смыслѣ этого слова, какъ характеристика, можетъ быть приложима только къ тѣмъ построеніямъ, которыя устанавливаются надъ сферою непосредственныхъ переживаній, т.-е. не къ нимъ самимъ, а къ картинѣ міра, которая устанавливается на почвѣ ихъ. Такимъ образомъ, формулировка: физическій міръ есть соціально организованный опытъ—приводитъ насъ или къ тому взгляду, что физическій міръ существуетъ лишь постольку, поскольку существуютъ индивиды, его организующіе, что является явной нелѣпостью, или къ предположенію, что Богдановъ самымъ некритическимъ образомъ путаетъ содержаніе познанія, вѣрнѣе сказать, знаніе, какъ дѣйствительно организованную обществомъ величину, съ міромъ независимыхъ отъ человѣка вещей, оріентироваться въ которыхъ и надлежитъ познанію. Если же изъ богдановской формулировки выбросить прибавку „организованный", то останется: физическій міръ есть соціальный опытъ. Богдановъ противъ этого: физическое=объективному=соціально организованному опыту, но отнюдь,—говоритъ онъ,—не соціальному опыту. Соціальный опытъ не есть опытъ соціально организованный; въ соціальномъ опытѣ той или иной группы, напр., крестьянства, могутъ существовать домовые и лѣшіе, но ихъ не нужно включать въ опытъ объективный. Нетрудно замѣтить, что Богдановъ дѣлаетъ явную натяжку, не желая признать соціальный опытъ организованнымъ, и не желаетъ онъ это потому, что признаніе этой истины производитъ

[1]) Кантъ. „Критика чистаго разума", стр. 56.

весьма серьезные безпорядки въ его „эмпиріомонистическихъ“ чертежахъ...

А что же слѣдуетъ изъ этихъ чертежей?

Установивъ свое различеніе опытовъ, Богдановъ указываетъ, что такимъ образомъ выясняется и антитеза физическаго и психическаго: антитеза этихъ рядовъ сводится къ различію опыта соціально организованнаго и опыта, организованнаго индивидуально. Выясняется ли подобнаго рода заявленіемъ, п о ч е м у психическое связано именно съ нервной системой, а не съ какимъ-либо другимъ тѣломъ? Ни въ малѣйшей степени. Да, по правдѣ сказать, поставивъ этотъ вопросъ, Богдановъ о немъ благополучно забываетъ... Но онъ полагаетъ, что своимъ выясненіемъ упомянутой антитезы онъ даетъ отвѣтъ на вопросъ, почему въ единомъ потокѣ человѣческаго опыта мы находимъ двѣ различныхъ закономѣрности. Основу различія этихъ закономѣрностей,—говоритъ онъ,—нужно искать въ различіи соціально организованнаго и индивидуально организованнаго опытовъ,—а эти два типа организацій имѣютъ мѣсто потому, что „мы выступаемъ въ опытѣ одновременно какъ особи и какъ элементы соціальнаго цѣлаго“ (стр. 41). Что индивидуально организація опыта совершается потому, что мы выступаемъ какъ индивидуумы, какъ особи, то это истина изъ категоріи святыхъ истинъ самого простого порядка, и напрасно эту простую истину Богдановъ выводитъ не изъ простыхъ заключеній, а изъ-подъ пресса различныхъ философскихъ умозрѣній. Но что въ потокѣ опыта мы находимъ физическую закономѣрность потому, что выступаемъ не только какъ особи, но и какъ элементы соціальнаго цѣлаго, то это совсѣмъ неясно, совсѣмъ неубѣдительно и врядъ ли можетъ быть Богдановымъ когда-либо доказано. Собственно говоря, для непредубѣжденнаго читателя, не искушеннаго въ искусствѣ понимать cum grano salis заявленія „философовъ“, взглядъ, что физическая закономѣрность находится въ опытѣ потому, что мы выступаемъ какъ

соціальное цѣлое, покажется идеализмомъ самой чистой пробы.

До сихъ поръ,—скажетъ онъ,—мы полагали, что закономѣрность и порядокъ присущи міру вещей внѣ зависимости отъ воспринимающихъ этотъ міръ людей, какъ бы они ни выступали—особью или цѣлой группой. Молнія дробитъ и испепеляетъ дерево: на различныхъ этапахъ развитія человѣческой мысли мы имѣемъ различныя объясненія этого факта—то ссылку на божество, то указанія на электрическія явленія. Какъ ни различны эти познавательныя обработки опыта человѣчествомъ, не онѣ, однако, влагаютъ закономѣрность въ процессѣ дробленія молніей дерева.

Физическая закономѣрность существуетъ внѣ зависимости отъ соціальнаго человѣка; послѣдній въ своемъ историческомъ развитіи лишь укладываетъ эту закономѣрность въ рядъ символовъ, служащихъ ему средствомъ оріентаціи въ мірѣ, который онъ находитъ, который онъ застаетъ. Если при этомъ непредубѣжденный читатель, отъ имени котораго мы говоримъ, вдобавокъ, имѣлъ удовольствіе познакомиться съ ученіемъ Канта, по которому хаосъ элементовъ міра самого по себѣ получаетъ свою закономѣрность лишь отъ познающаго субъекта, то онъ, безъ сомнѣнія, замѣтитъ, что богдановская формулировка: физическая закономѣрность находится въ опытѣ потому, что имѣется выступающій какъ цѣлое соціальный человѣкъ,—ничѣмъ не лучше основной посылки критицизма. Впрочемъ попробуемъ предположить, что рѣчь идетъ не о физической закономѣрности, которую мы находимъ въ опытѣ (а Богдановъ такъ и говоритъ: „находимъ“), а о п о н я т і я х ъ физической и психической закономѣрности. По Богданову данныя опыта составляютъ психическій міръ, поскольку мы принимаемъ ихъ въ зависимости отъ особи или, выражаясь языкомъ эмпріокритицизма, разсматриваемъ въ зависимости отъ состояній центральной нервной системы. Это несомнѣнно: цвѣтъ, если мы его возьмемъ въ зависимости отъ сѣт-

чатки глаза, явится психологическимъ объектомъ. Если же мы, отвлекаясь отъ этой зависимости, разсматриваемъ его въ другой связи, тотъ же цвѣтъ представится какъ объектъ физическаго изслѣдованія, которое постарается уложить его въ рамки физической закономѣрности. Антитеза психическаго и физическаго въ этомъ смыслѣ обусловливается и тѣмъ, что всякое познаніе начинаетъ съ признанія наличности извѣстной координаціи между человѣческимъ индивидомъ, какъ центральнымъ членомъ координаціи, и извѣстнымъ противочленомъ, будь то другой человѣкъ или просто составная часть среды.

Ведя изслѣдованіе со стороны опредѣляющаго члена координаціи (индивида), мы имѣемъ психологическое изслѣдованіе, описывая же опредѣляемое, т.-е. противочленъ координаціи, такъ, какъ онъ застается и находится внѣ индивида, мы имѣемъ физическое изслѣдованіе, описаніе физической закономѣрности. И мы спрашиваемъ, что, собственно говоря, новаго вноситъ Богдановъ въ эти опредѣленія, когда говоритъ, что послѣдняго рода закономѣрность выступаетъ тогда, когда принимается во вниманіе особь, какъ элементъ соціальнаго цѣлаго? Думается намъ, что Богдановъ лишь запутываетъ вопросъ, такъ какъ если точка зрѣнія физическаго изслѣдованія закономѣрности имѣетъ мѣсто при условіяхъ разсмотрѣнія даннаго внѣ зависимости отъ индивида, отъ особи, отъ познающаго субъекта, то при чемъ тутъ упоминаніе, что эта особь выступаетъ какъ элементъ соціальнаго цѣлаго? Вносится ли этимъ замѣчаніемъ какой-нибудь новый, освѣщающій дѣло моментъ? Но интереснѣе и неожиданнѣе всего тѣ результаты, къ которымъ приходитъ Богдановъ послѣ своей игры съ понятіемъ индивидуально и соціально организованнаго опыта. Мы уже указывали выше, что Богдановъ упрекаетъ эмпиріокритицизмъ въ дуализмѣ, обвиняя его за сведеніе опыта къ двумъ различнымъ и несводимымъ одна на другую закономѣрностямъ. И что же оказывается у самого Богданова?

Самъ Богдановъ, сводя психическое къ индивидуально организованному опыту, а физическое къ опыту соціально организованному, имѣетъ дѣло съ д в у м я, какъ онъ и самъ это признаетъ, организаціями опыта, а значитъ, и съ двумя закономѣрностями. Имѣетъ ли онъ право поэтому обвинять въ дуализмѣ эмпиріокритицизмъ? Чувствуя шаткость своей позиціи, Богдановъ дѣлаетъ попытки объяснить, что его „двѣ закономѣрности" не даютъ еще дуализма. „Дуализмъ,— пишетъ онъ,— начинается не тамъ, гдѣ существуютъ два типа организаціи, но тамъ, гдѣ тотъ и другой типъ не находятся въ организованномъ соотношеніи". Дуализмъ получается въ томъ случаѣ, если индивидуально организованный опытъ перестаетъ быть „нераздѣльной" частью опыта соціально организованнаго, если психическое превращается въ особый міръ со своими собственными законами и категоріями (стр. 47). А нѣсколькими страницами ниже для характеристики того же дуализма Богдановъ добавляетъ: дуализмъ разрываетъ физическое и психическое, разсматривая ихъ „какъ двѣ совершенно различныхъ области, нигдѣ между собою прямо не соприкасающіяся".

Было бы любопытно послѣ этого узнать, въ какой мѣрѣ подходитъ эмпиріокритицизмъ хотя бы подъ одну изъ этихъ характеристикъ дуализма? Ни одна изъ нихъ къ нему не подходитъ. Авенаріусъ и Махъ не разсматриваютъ физическое и психическое какъ различныя области, не разсматриваютъ психическое какъ особый міръ и нигдѣ рѣшительно не говорятъ, что эти области не находятся въ „организованномъ соотношеніи". И тотъ, и другой, наоборотъ, подчеркиваютъ тожественность этихъ элементовъ, выступающихъ различно лишь въ зависимости отъ точекъ зрѣнія, и если при этомъ говорится о двухъ исходныхъ точкахъ изслѣдованія (физической и психологической), то эта двойственность точекъ, какъ вѣрно замѣчаетъ Авенаріусъ, „ist kein Dualismus". А если признать ее за дуализмъ, то, въ такомъ случаѣ, не меньшимъ дуализмомъ являются

и тѣ „два типа организаціи опыта“, о которыхъ говоритъ Богдановъ. Но у послѣдняго имѣется съ перваго взгляда какъ-будто бы возраженіе на это: въ его системѣ,— поясняетъ онъ, — не остается мѣста этой двойственности типа организаціи на томъ основаніи, что онъ выдвигаетъ для познанія тотъ руководящій принципъ, что индивидуально организованный опытъ долженъ приспособиться къ опыту соціально организованному. Когда первый войдетъ какъ нераздѣльная часть въ послѣдній, тогда между ними исчезнетъ антитеза, а вмѣстѣ съ нею и противопоставленіе физическаго психическому. Это и будетъ „эмпиріомонизмомъ“ (стр. 57).

Итакъ, для познанія выдвигается „эмпиріомонистическій“ принципъ, приспособленіе индивидуально организованнаго опыта къ опыту соціально организованному. Богдановъ, по всей вѣроятности, согласится, что выдвигаемый имъ регулятивный принципъ ни въ малѣйшей степени не заключаетъ въ себѣ чего-либо характернаго для эмпиріомонизма. Приспособленіе, имъ указываемое, дѣйствительно, изо дня въ день имѣетъ мѣсто въ жизни, въ школѣ, въ наукѣ и т. д., и особенно просто и ясно этотъ якобы „эмпиріомонистическій“ принципъ изложенъ Э. Махомъ въ его работѣ „Populärwissenschaftliche Vorlesungen“, тамъ, гдѣ онъ поясняетъ значеніе „концентраціи экономически упорядоченнаго опыта тысячъ въ головѣ одного“. Поэтому съ этимъ „махистскимъ“ указаніемъ, изложеннымъ въ „эмпиріомонистической формѣ“, нужно только согласиться. Нѣсколько въ иномъ видѣ предстанетъ предъ нами вопросъ, когда отъ общихъ положеній мы перейдемъ къ ихъ конкретному примѣненію. Дѣйствительно, что значитъ психическое, какъ индивидуально организованный опытъ, приспособить къ физическому, какъ опыту соціально организованному?

II.

Посмотримъ же на это рѣшеніе. Богданова не удовлетворяетъ принципъ психо-физическаго параллелизма, какъ идеи опредѣленнаго, одновременнаго соотвѣтствія и функціональной зависимости психическихъ явленій отъ физіологическихъ процессовъ нервной системы. Познаніе, по его мнѣнію, должно связать психическій и нервно-физіологическій рядъ не связью параллелизма, а связью послѣдовательности въ одинъ процессъ. Для этого психическое, какъ индивидуально организованный опытъ, должно приспособиться къ опыту соціально организованному въ томъ смыслѣ, чтобы быть уложеннымъ въ рамки того метода, какимъ укладывается физическая закономѣрность, какъ содержаніе соціально организованнаго опыта. „Психо-физіологическій процессъ, познаваемый какъ одно цѣлое,— говоритъ онъ,— долженъ укладываться въ рамки того же метода, какимъ познается созданный изъ нѣкоторыхъ его рядовъ процессъ физіологическій,— метода наукъ о физическомъ, для нашего времени — метода энергетики“ [1]). Такова одна изъ основныхъ мыслей открытаго Богдановымъ эмпиріомонизма: къ психикѣ должна быть примѣнена энергетика.

По поводу этой „эмпиріомонистической“ мысли замѣтимъ, что и она не представляетъ собою рѣшительно ничего новаго и съ нѣкоторыми варіаціями эмпиріомонистами, не зная ни о Богдановѣ, ни объ его теоріи, являются и Оствальдъ, и Зигвартъ, и Штумфъ, и рядъ другихъ философовъ, не говоря уже о длиннѣйшемъ рядѣ естественниковъ. Этимъ указаніемъ, разумѣется, совершенно еще не затрогивается вопросъ о правильности или неправильности этой теоріи; мы

[1]) „Эмпиріомонизмъ“. Кн. 1-я, стр. 56. Пользуюсь первымъ изданіемъ книги.

лишь отвѣчаемъ тѣмъ лицамъ, которыя (намъ приходилось встрѣчаться съ такими) полагаютъ, что принципъ энергетическаго разсмотрѣнія психическаго ряда чуть ли не впервые выдвинутъ А. Богдановымъ.

Обратимся къ существу этого принципа и выяснимъ сначала, что значитъ энергетически познавать психическія явленія. Энергетика [1]), въ ея отношеніи къ физическимъ явленіямъ, заключается въ признаніи міра какъ комплекса качественно различныхъ, но превращающихся и соизмѣримыхъ процессовъ. Всѣ эти процессы образуютъ въ своей совокупности замкнутую и непрерывную линію постояннаго замѣщенія: механическая энергія превращается въ энергію теплоты, тепловая энергія въ свѣтовую, свѣтовая, положимъ, опять въ механическую и т. д. Въ этой линіи развертывающихся процессовъ и сохраненія вещества нѣтъ точекъ прерыва, и мы не можемъ представить себѣ, что въ какомъ-нибудь мѣстѣ этой линіи какая-нибудь энергія прервалась и безслѣдно исчезла, не вызвавъ какихъ-либо колебаній элементовъ міра, не появившись въ формѣ какой-либо энергіи. Энергетика, слѣдовательно,—скажемъ словами Богданова,—требуетъ, чтобы на явленіе смотрѣли какъ на процессъ, подлежащій измѣренію, причемъ „процессъ этотъ признается за нѣчто, неспособное изъ ничего возникнуть или въ ничто обратиться“ [2]).

Познавать психику энергетически значитъ поставить психическій рядъ въ линію превращающихся энергій, а такъ какъ линія эта, согласно основному принципу энергетики, признается непрерывной, то помѣщеніе психическаго ряда въ рядъ другихъ энергій означаетъ возможность замѣщенія физическихъ энергій энергіей психической и наоборотъ.

---

[1]) Для нашихъ цѣлей нѣтъ надобности входить въ тонкости энергетики, говорить о кинетической и потенціальной энергіи, о законахъ эквивалентности, энтропіи и т. д. Для насъ вполнѣ достаточно хотя бы дать элементарное представленіе сущности энергетики или, вѣрнѣе, той стороны энергетики, какой она интересуетъ насъ.

[2]) А. Богдановъ. „Познаніе съ исторической точки зрѣнія“, стр. 3.

Отсюда вытекаетъ, что съ точки зрѣнія „психо-энергетики“ тепловая энергія можетъ трансформироваться въ психическую энергію, психическая энергія — въ механическую и т. д. Въ такомъ ли видѣ представляется познаніе психики методомъ энергетики самому Богданову? Чтобы дать на это отвѣтъ, посмотримъ, какъ формулируетъ, какъ понимаетъ и понималъ рѣшеніе интересующаго насъ вопроса авторъ эмпиріомонизма. Для этого сперва обратимся къ первой философской работѣ Богданова „Основные элементы историческаго взгляда на природу“. Работа эта интересна съ одной стороны тѣмъ, что въ ней in nuce заключаются почти всѣ тѣ взгляды, которые въ дальнѣйшемъ развивались Богдановымъ въ „Эмпиріомонизмѣ“, съ другой стороны — тѣмъ, что въ ней нашъ авторъ довольно наглядно выставляетъ положеніе, являющееся основной ошибкой его взгляда на природу.

Изложивъ примѣненіе энергетики къ физическимъ явленіямъ, Богдановъ переходитъ съ энергетикой къ фактамъ сознанія и тутъ въ числѣ другихъ способовъ рѣшенія проблемы отношенія психическаго къ физическому, явленій сознанія къ нервно-мозговымъ явленіямъ, ему приходится считаться и съ теоріей такъ-называемаго психо-физическаго параллелизма. По этому воззрѣнію,— поясняетъ онъ теорію параллелизма,— „измѣненія въ области физическаго и психическаго міра совершаются одновременно и въ полномъ соотвѣтствіи... Явленія физическія не могутъ переходить въ психическія и обратно, хотя измѣненія тѣхъ и другихъ взаимно соотвѣтственны“. Затѣмъ безъ всякой мотивировки, безъ всякихъ объясненій и доказательствъ Богдановъ сплеча произноситъ приговоръ надъ этой теоріей:

„Совершенно очевидно, что параллелизмъ есть попытка сохранить двѣ „сущности“ подъ одной фирмой. Ученіе это противорѣчитъ закону энергіи и не имѣетъ за себя положительныхъ данныхъ. Останавливаться на немъ намъ не приходится“ [1]).

[1]) А. Богдановъ. „Основные элементы историческаго взгляда на природу“. Спб. 99 г., стр. 140.

Такъ какъ свой приговоръ Богдановъ изложилъ только на четырехъ строчкахъ, то трудно догадаться, о какомъ собственно параллелизмѣ у него идетъ рѣчь. Но что Богдановъ слишкомъ легко расправился съ параллелизмомъ въ своей первой философской работѣ, тому лучшее доказательство, что черезъ нѣсколько лѣтъ онъ самъ уже призналъ основную идею этой теоріи и писалъ, что „какъ методъ изслѣдованія, эта точка зрѣнія оказалась въ высокой степени полезною и не встрѣтилась ни съ какими противорѣчіями, которыя могли бы принципіально подорвать ее, — вообще оправдала себя въ достаточной мѣрѣ“ [1]). Но въ „Основныхъ элементахъ“ Богдановъ еще не дошелъ до этого признанія и, отрицая идею параллельнаго функціональнаго соотношенія физическаго и психическаго, противопоставлялъ ей идею слѣдованія психическаго за физическимъ, укладывая, такимъ образомъ, психическое и физическое въ одинъ непрерывный рядъ. „Процессы сознанія,—писалъ онъ,—могутъ отличаться отъ внѣшнихъ процессовъ только количественно; первые представляютъ прямое продолженіе, „слѣдствіе“ вторыхъ“ [2]). Здѣсь съ достаточной ясностью была формулирована точка зрѣнія Богданова: психическія явленія не представляютъ собою символа явленій нервномозгового аппарата; они не даются одновременно съ послѣдними, а причинно упреждаются послѣдними, чтобы въ дальнѣйшемъ вмѣстѣ съ другими физическими явленіями попасть въ одинъ и тотъ же энергетическій рядъ. Мы видимъ, слѣдовательно, что по существу эта точка зрѣнія почти не отличается отъ точки зрѣнія матеріализма, видящаго въ духѣ слѣдствіе, продуктъ, результатъ дѣятельности мозга—матеріи. Но „Основные элементы историческаго взгляда на природу“, по аттестаціи самого Богданова, являются „юношеской работой“, эклектически соединяющей въ себѣ элементы

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, кн. 1-я, стр. 50.

[2]) „Основные элементы“ ect., стр. 214 — 215, мой курсивъ.

энергетическаго матеріализма и идеализма. Элементы послѣдняго между прочимъ выступаютъ весьма выпукло въ слѣдующихъ словахъ: „прямо, непосредственно познаніе ни съ чѣмъ другимъ не имѣетъ дѣла, какъ только съ явленіями сознанія; и всякое „внѣшнее“ познаніе есть въ сущности познаніе внутреннее, такъ какъ внѣшній міръ для насъ не данъ непосредственно, а данъ только рядъ состояній сознанія, которыя мы относимъ къ внѣшнему міру“ [1]). Эта посылка есть традиціонная догма идеалистической гносеологіи.

Обратимся къ другой работѣ А. Богданова — „Познаніе съ исторической точки зрѣнія“. Въ ней, какъ и въ первой, Богдановъ снова подходитъ къ той же проблемѣ — примѣнимъ или непримѣнимъ энергетическій методъ къ изученію явленій сознаній — и снова даетъ положительный отвѣтъ. Было бы точнѣе сказать, что и въ этомъ случаѣ Богдановъ не поясняетъ читателю своего рѣшенія, а навязываетъ его.

Приглядимся, въ самомъ дѣлѣ, къ ходу его доказательствъ. Энергетическій методъ сводится къ двумъ моментамъ: во-первыхъ, смотрѣть на явленія какъ на соизмѣримые процессы, во-вторыхъ, признавать, что эти процессы не могутъ создаваться изъ ничего и въ ничто обращаться. Разъ это такъ,—выводитъ Богдановъ,— то, стало-быть, отрицая примѣненія энергетики къ фактамъ сознанія, мы полагаемъ, что они рождаются изъ ничего и въ ничто обращаются. „Вотъ къ чему обязываетъ насъ отрицательное рѣшеніе. Руки прочь! Здѣсь область чудесъ!“ Здѣсь ясно видно, что Богдановъ, собственно говоря, просто обходитъ трудности вопроса и вмѣсто того, чтобы пояснить какъ возможно помѣщеніе психическаго ряда въ рядъ физическихъ энергій, занимается къ дѣлу не относящейся декламаціей. „Здѣсь область чудесъ!“ Но, ставя психику въ рядъ другихъ энергій, не сталкиваемся ли мы въ свою очередь съ другимъ чудомъ—какъ душа, нѣчто непро-

[1]) Ibid., стр. 131.

тяженное и нематеріальное, амеханическое, производитъ матеріальные, механическіе процессы? Дальше. Энергетическій рядъ представляетъ собою рядъ измѣримыхъ процессовъ. Помѣщая среди нихъ явленія психическія, мы, eo ipso, признаемъ и ихъ за измѣримыя. Измѣримы ли они вообще и если измѣримы, то какъ? Измѣримые ли процессы факты сознанія? — переспрашиваетъ Богдановъ. „Объ этомъ не можетъ быть спора. Вѣдь на количественныхъ различіяхъ фактовъ сознанія, на различіяхъ ихъ интенсивности и повторяемости основывается всякое ихъ измѣреніе. Несомнѣнно, что они измѣримы“ [1]). Такъ только нѣсколькими словечками рѣшается громаднѣйшій и труднѣйшій вопросъ.

Этого вопроса мы еще коснемся ниже, пока же замѣтимъ, что, совершенно не доказавъ возможности примѣненія энергетики къ фактамъ сознанія, Богдановъ въ работѣ „Познаніе съ исторической точки зрѣнія“ однако пояснилъ, какъ понимаетъ онъ это примѣненіе. Поясненіе это дано въ формѣ полемики съ А. Рилемъ, и чтобы ввести читателя въ сущность спора, изложимъ взгляды Риля по этому вопросу. Въ своей работѣ „Der philosophische Kriticismus“ Риль отрицаетъ возможность помѣщенія психическихъ явленій въ рядъ механическихъ и познанія ихъ методомъ энергетики. Механическая причина переходитъ безъ остатка въ свое механическое слѣдствіе; этотъ рядъ непрерывенъ, замкнутъ, и въ немъ не остается мѣста для какихъ-либо амеханическихъ явленій. Поэтому ни ощущенія, ни воля прямо войти въ эту цѣпь не могутъ ни какъ слѣдствіе, ни какъ причина. Каждая механическая энергія безъ остатка замѣщается механической энергіей; если же помѣстить среди нихъ явленія сознанія, то мы должны были бы встрѣтиться съ прерывомъ энергій въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ тѣлесный нервный процессъ долженъ превращаться въ душевную

---

[1]) А. Богдановъ. „Познаніе съ исторической точки зрѣнія“, стр. 6.

дѣятельность [1]). Таковъ взглядъ А. Риля,—взглядъ, который ведетъ свое происхожденіе еще со времени Роберта Майера, отца энергетики, и раздѣляется громаднымъ, подавляющимъ большинствомъ крупныхъ философовъ. Богдановъ считаетъ этотъ взглядъ невѣрнымъ и по своему фактическому содержанію, и по своему логическому строенію.

Предположимъ,—возражаетъ онъ (если только это можно считать за возраженіе!),—что факты сознанія „энергетичны"; пусть суточный приходъ энергіи въ организмѣ 3 милліона малыхъ калорій, изъ которыхъ на функціи непсихическія, положимъ, идетъ 2 милліона, а на психическія 1 милліонъ калорій. „Такъ какъ энергія, согласно закону, не исчезаетъ, но переходитъ въ другія формы, то каждый фактъ сознанія, прекращаясь какъ „психическое" явленіе, долженъ перейти опять въ процессы непсихическіе, механическіе. Поэтому тотъ милліонъ единицъ энергіи, который, по нашему предположенію, затраченъ на факты сознанія, превращается въ „механическую" энергію и затѣмъ теряется, напр., въ формѣ теплоты. Сумма общаго расхода энергіи окажется 2+1, т.-е. 3 милліона, въ полномъ соотвѣтствіи съ суммой прихода, и никакого „уклоненія" не можетъ оказаться" [2]).

Таковы результаты нашей экскурсіи въ область двухъ первыхъ работъ А. Богданова; экскурсія не ока-

---

[1]) См. русскій переводъ части „Der philosophische Kriticismus" подъ заглавіемъ „Теорія науки и метафизика", главу 2-ю, „Объ отношеніи психическихъ явленій къ матеріальнымъ".

[2]) Богдановъ. „Познаніе съ ист. т. зрѣнія", стр. 10. Читая эти разсужденія о томъ, какъ психическій процессъ превращается въ непсихическій, невольно вспоминаешь забытаго, но вѣчно повторяемаго Л. Бюхнера: „Матеріальныя движенія дѣйствуютъ на духъ при посредствѣ органовъ чувствъ и вызываютъ въ немъ движенія, которыя, въ свою очередь, снова производятъ матеріальныя движенія" („Сила и матерія", стр. 172). По мнѣнію Бюхнера, придерживаться такого взгляда требуетъ „неимѣющій исключеній великій законъ сохраненія или безсмертія силы" (стр. 177). Какъ видимъ, Богдановъ напрасно поспѣшилъ разстаться съ „матеріализмомъ естественниковъ".

залась безплодною. Мы узнали теперь, какой смыслъ имѣетъ у Богданова идея примѣненія энергетики къ фактамъ сознанія: эта идея, во-первыхъ, требуетъ помѣщенія психическихъ явленій въ общій энергетическій рядъ и предполагаетъ возможность прямого перехода процесса психическаго въ различные непсихическіе процессы. Эта идея, во-вторыхъ, смотритъ на факты сознанія какъ на прямое слѣдствіе физическихъ, физіологическихъ процессовъ и, въ-третьихъ, полагаетъ непосредственную измѣримость фактовъ сознанія. Тѣ же пункты, какъ основные, вошли и въ ученіе о психо-энергетикѣ, какъ въ составную и важнѣйшую часть „эмпиріомонистическаго“ міровоззрѣнія, съ той только разницей, что Богдановъ хочетъ ихъ теперь выставить выраженными въ нѣсколько другой, болѣе тонкой, терминологіи и обоснованными, какъ то кажется ему, при свѣтѣ болѣе солидной аргументаціи. Напримѣръ, чтобы обосновать мысль о фактахъ сознанія какъ прямомъ продолженіи, прямомъ слѣдствіи физіологическихъ процессовъ (мысль, какъ мы это уже видѣли, высказанная Богдановымъ еще въ „Основныхъ элементахъ“), Богдановъ посвящаетъ статью „Вещь въ себѣ“, гдѣ снова ведется критика идеи параллелизма—функціональной зависимости одновременнаго, — и противопоставляетъ параллелизму идею причинности, отношеніе послѣдовательности въ связи фактовъ предшествующихъ съ послѣдующими [1]).

Это нужно ему, чтобы доказать эквивалентность для психическихъ явленій не только съ психическими, но также и съ физическими явленіями и тѣмъ самымъ нарисовать энергетическую картину, которая бы представила, какъ „въ непрерывной смѣнѣ явленій одни замѣщаются другими сообразно опредѣленнымъ и постояннымъ количественнымъ отношеніямъ“ [2]).

Богданову не чуждо сознаніе трудности этой зада-

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, книга 2-я, стр. 14—20 и слѣд.
[2]) Ibid., стр. 43—44.

чи. „Физическій опытъ,—пишетъ онъ,—уже самъ по себѣ характеризуется непрерывностью; присоединить къ его эквивалентнымъ замѣщеніямъ процессы психическаго ряда, процессы прерывающіеся, значило бы, повидимому, только нарушить его собственную непрерывность. Получается такая дилемма: либо отказаться отъ психо-энергетики, либо допустить нарушеніе непрерывности физическаго опыта... Оба рѣшенія мало утѣшительны. Къ счастью, эмпиріомонизмъ не связанъ самой дилеммой,—онъ въ силахъ устранить ее, выйдя за ея предѣлы“ (ibid., стр. 47).

Какъ же это достигается? Богдановъ предпосылаетъ отвѣту нѣкоторыя замѣчанія объ отношеніи „отраженія“ и „отражаемаго“,—выдуманную теорію, которая, да проститъ насъ уважаемый Богдановъ, вся построена на безплодномъ, ничего не дающемъ слововерченіи. И мы теперь не коснемся этой теоріи, такъ какъ у нашего автора есть болѣе ясный отвѣтъ, какимъ образомъ его „эмпиріомонизмъ“ устраняетъ вышеуказанную дилемму. Отвѣтъ таковъ: опираясь на Маха, Богдановъ утверждаетъ тождественность психическаго и физическаго ряда,—„эти ряды представляютъ не различные объекты для познанія, а одинъ объектъ“. Поэтому въ энергетическомъ изслѣдованіи мы вмѣсто психическаго процесса можемъ подставить его „физіологическое отраженіе“ и, наоборотъ, „смотря по тому, что изъ двухъ для насъ доступнѣе и удобнѣе“.

Такова въ краткомъ изложеніи богдановская схема психо-энергетики. Попробуемъ критически проанализировать ее. Намъ уже не разъ приходилось выше говорить, что къ содержанію опыта мы можемъ подойти или съ точки опредѣляемаго, т.-е. съ точки зрѣнія разсмотрѣнія связи элементовъ опыта, не принимая во вниманіе насъ самихъ, какъ фактора опредѣляющаго, или съ другой точки зрѣнія, при которой этотъ факторъ долженъ быть учтенъ. Физическое изслѣдованіе съ его основнымъ методомъ—энергетикой—именно и имѣетъ мѣсто тогда, когда мы, отвлекаясь отъ своего „я“, ста-

раемся описать противостоящій ему объектъ, если можно такъ выразиться, каковъ онъ самъ по себѣ, со всѣми его связями, комбинаціями и элементами. Будемъ же твердо держаться этой посылки и съ энергетикой въ рукахъ подойдемъ къ содержанію опыта. Въ содержаніи опыта, грубо классифицируя его, мы найдемъ составныя части среды въ широкомъ смыслѣ измѣненій этого слова и нашихъ ближнихъ. Назовемъ совокупность вещей первой части опыта черезъ А, всѣхъ нашихъ ближнихъ — черезъ В. Относительно А и возможности примѣненія здѣсь метода энергетики спорить не приходится: энергетика и получила свое значеніе въ наглядной успѣшности и познавательной цѣлесообразности въ своемъ примѣненіи именно къ этой части опыта.

Иначе обстоитъ дѣло съ энергетическимъ изслѣдованіемъ совокупности „вещей“ В — нашихъ ближнихъ. Правда, никто не споритъ относительно примѣнимости этого метода и въ данной области, вопросъ только, какъ понимать его. Подойдемъ къ области В съ той же самой посылкой, съ которой мы начали вести разсужденіе, т.-е. отрекаясь отъ нашего я и стремясь чисто описать только то, что дается внѣ отношенія къ этому я. Въ какомъ видѣ тогда предстанутъ передъ нами наши ближніе? Выражаясь словами Дж. Клерка Максвелля, только „матеріальными системами въ движеніи“ и согласно примѣненію принципа энергетики намъ нужно разсматривать соотношенія между частями внутри каждой изъ этихъ матеріальныхъ системъ и соотношенія, имѣющія мѣсто между каждой изъ этихъ системъ или частями ея и тѣлами, не заключающимися въ этой системѣ [1]).

Подойдемъ же съ этой точки зрѣнія къ изучаемымъ нами матеріальнымъ системамъ — живымъ организмамъ. Съ чѣмъ мы будемъ имѣть дѣло? Съ положеніемъ, во-первыхъ, что въ матеріальной системѣ — нашемъ ближ-

[1]) См. Максвелль. „Матерія и движеніе“, глава о работѣ и энергіи.

немъ все время происходитъ превращеніе веществъ и при этомъ не созидается и не исчезаетъ ни одного атома вещества; во-вторыхъ, что приходъ внѣшнихъ энергій, насчетъ которыхъ работаетъ организмъ, равенъ расходу энергій, т.-е. внѣшнимъ и внутреннимъ работамъ, происходящимъ въ матеріальной системѣ. Изслѣдовать энергетически нашего ближняго (а, значитъ, по аналогіи съ нимъ и насъ самихъ) и значитъ подтвердить правильность двухъ указанныхъ положеній. Задача эта по трудности весьма почтенная, и Сѣченовъ справедливо отмѣчаетъ, что наука „еще очень далека отъ полнаго рѣшенія задачи“ [1]). Какъ бы ни была трудна эта задача, мы, однако, можемъ заранѣе установить одинъ методологическій принципъ, регулятивную идею для энергетическаго изслѣдованія; именно: ведя его, намъ все время придется имѣть дѣло съ различными только „матеріальными“ силами, только съ энергіями, только химическими элементами и отнюдь, вопреки Богданову, не съ какими-либо психическими акціями. Почему? Потому, что ставъ на почву тѣхъ посылокъ, съ которыми мы начали вести разсужденія, мы ни въ коемъ случаѣ не наткнемся на какое-либо психическое явленіе въ матеріальной системѣ нашего ближняго, которая цѣликомъ разлагается на комплексъ физико-химическихъ элементовъ. Почему же мы не наткнемся на какое-либо психическое явленіе? Потому, что психика, какъ таковая, непосредственно дается только намъ самимъ. О психикѣ другихъ, т.-е. о томъ, что съ наблюдаемыми нами звуками, движеніями, высказываніями нашихъ ближнихъ связываются извѣстныя значенія, извѣстныя цѣнности, которыя Авенаріусъ называетъ цѣнностями E и понимаетъ подъ ними содержаніе высказываній (Inhalt einer Aussage), — мы лишь умозаключаемъ, предполагаемъ. Можетъ ли цѣнность E, какъ таковая, какъ значеніе содержанія высказыванія, въ видѣ энергетической величины войти

[1]) И. Сѣченовъ. „Физіологическіе очерки“, часть 2-я, стр. 284.

въ энергетическій рядъ другихъ величинъ? Ясное дѣло, что нѣтъ. Она не энергетическая величина,—значитъ,—выводитъ отсюда Богдановъ,—вы признаете область чуда, ибо если всѣ явленія входятъ въ энергетическую цѣпь явленій, а психическіе процессы признаются въ эту цѣпь причинности невходимыми, значитъ, они свободны, значитъ, они ничѣмъ не обусловлены, однимъ словомъ: „Руки прочь! Здѣсь область чудесъ“. Легко понять, что въ основѣ этихъ страшныхъ предупрежденій лежитъ грубая методологическая ошибка, которую легче всего вскрыть, становясь не на точку зрѣнія А. Риля и другихъ критицистовъ, а именно на эмпиріокритическое положеніе тождественности психическаго и физическаго, различающихся въ зависимости отъ позиціи, съ которой они разсматриваются. Въ самомъ дѣлѣ, если мы признаемъ согласно обычнымъ взглядамъ, что психическое есть совсѣмъ не то, что физическое, и рядомъ съ этимъ скажемъ, что всему физическому есть мѣсто въ рядахъ физической причинности, а психическое этихъ свойствъ лишено и совершенно свободно, тогда, дѣйствительно, явленія психическаго должны быть отнесены въ область чуда. Но мы этого и не говоримъ, а, наоборотъ, настаивая на тождественности психическаго и физическаго, указываемъ, что факты сознанія (шире—область переживаній) входятъ въ энергетическую цѣпь своимъ нервно-физіологическимъ коррелятомъ и въ этомъ видѣ дѣлаются сравнимыми съ другими процессами, причинно ими обусловленными и представляемыми въ общей картинѣ міра. И добавимъ: въ энергетическую цѣпь они могутъ быть поставлены только своимъ физіологическимъ коррелятомъ и только имъ, и такого рода величинами представляются въ энергетической линіи и всѣ цѣнности Е, отъ простѣйшихъ до сложнѣйшихъ актовъ мышленія. Поэтому эмпиріомонистическое предложеніе замѣнять (когда это „для насъ доступнѣе и выгоднѣе“) физіологическій процессъ его психическимъ символомъ, цѣнностью Е, уже потому недоступно и нереализуемо, что въ энер-

гетическомъ ряду психическій процессъ можетъ быть представленъ только какъ физіологическій, а попытка помѣщать его какъ психическій — просто самообманъ. Какимъ же способомъ нужно связать физіологическій процессъ съ той психической цѣнностью, которую онъ выражаетъ? Въ практикѣ мы въ слѣдующемъ видѣ рѣшаемъ эту проблему: видя нашего ближняго, мы съ измѣненіями его физіологической системы (точнѣе — съ колебаніями центральнаго нервно-мозгового аппарата C) связываемъ опредѣленныя E - значенія. Это связываніе E и C, эта подстановка опредѣленныхъ E подъ опредѣленные акты C является не слѣдствіемъ какой-нибудь теоріи, а просто фактомъ опыта, съ которымъ изо дня въ день имѣютъ дѣло сотни милліоновъ населяющихъ міръ „профановъ“ въ философіи. Но въ какомъ „философскомъ“ костюмѣ представить эту элементарную истину, какимъ терминомъ выразить наблюдаемую зависимость „параллелизма“ явленій C и „подстановокъ“ E? Формулированіе,—справедливо говоритъ Кодисъ,—зависимости „психическихъ значеній отъ физіологическихъ состояній организма тѣмъ, собственно говоря, и трудно, что нѣтъ соотвѣтствующаго факту выраженія, которое было бы въ состояніи опредѣлить эту зависимость“ [1]). Матеріализмъ, опредѣляя эту зависимость, помѣщаетъ E слѣдующимъ на одной линіи за C; другой видъ приметъ эта зависимость у иного „неистовствующаго“ спиритуалиста, который обратно цѣнности E поставитъ какъ „причину“, обусловливающую измѣненія C.

Авенаріусъ и Махъ, избѣгая матеріалистической и спиритуалистической ошибки, формулируютъ указанную зависимость „параллелизма“ терминомъ *логическифункціональнаго отношенія*. Психо-физическій параллелизмъ существовалъ и до основоположниковъ эмпиріокритицизма, но только у нихъ онъ лишился своего обычнаго метафизическаго привкуса и обычнаго

[1]) Viertel. für. wiss. Phil. B. XIX, s. 359.

представленія спиритуалистическихъ параллелистовъ, въ родѣ Вундта или Паульсена, который, признавая параллелистическую теорію, въ то же время заявляетъ, что психическая сторона ряда представляетъ собою дѣйствительность, какъ она есть сама по себѣ, физическая же сторона есть не болѣе, какъ „степень внѣшняго явленія“ [1]).

Эмпиріокритицизму чужды подобные взгляды; выставляя идею параллелизма для области физіологическихъ и психическихъ процессовъ, освобождая ее отъ всякихъ вліяній интроекціонной гипотезы, онъ приглашаетъ разсматривать интересующую насъ зависимость болѣе простымъ способомъ: въ треугольникѣ вмѣстѣ съ измѣненіемъ угла и въ функціонной зависимости отъ этого измѣняется противолежащая углу сторона,—такъ аналогируетъ Авенаріусъ,—измѣняются и психическія цѣнности въ зависимости отъ измѣненія физіологическихъ величинъ. Отсюда читателю легко сдѣлать выводъ, что съ этой точки зрѣнія нельзя говорить ни о какой психо-энергетикѣ въ духѣ Богданова; и Авенаріусъ дѣйствительно отрицаетъ ее. Между измѣненіями системы С и частями среды,—говоритъ онъ,—несомнѣнно существуетъ физическая функціональная зависимость, выражаемая закономъ сохраненія энергіи, но эту зависимость нельзя перенести на Е - значенія: какъ величины подстановочныя, умозаключаемыя, предполагаемыя, они должны мыслиться лишь параллельно, въ логически-функціональномъ отношеніи съ измѣненіями С. Какъ отнесся ко всѣмъ этимъ указаніямъ Богдановъ? Предъ нимъ стояла слѣдующая дилемма: или принять теорію параллелистическихъ подстановокъ, теорію эмпирическаго параллелизма,—но тогда ни о какомъ помѣщеніи психическихъ величинъ прямо въ энергетическій рядъ и замѣщеній ихъ другими процессами говорить бы не пришлось; или отвергнуть эту теорію,—тогда

---

[1]) Ф. Паульсенъ. „Введеніе въ философію“. Изданіе моск. псих. Общества, 2-е изданіе, стр. 95.

схема психо-энергетика какъ-будто бы получаетъ нѣкоторое гносеологическое обоснованіе. Богдановъ сталъ въ позицію, полную самыхъ явныхъ противорѣчій: онъ, съ одной стороны, принимаетъ „параллелизмъ“, съ другой — отвергаетъ; съ одной стороны — хвалитъ его, съ другой стороны—называетъ его принципомъ, дисгармонирующимъ стройность познанія.

Психо-физическій параллелизмъ (Богдановъ имѣетъ въ виду его позитивную форму),—читаемъ мы въ статьѣ „Вещь въ себѣ“,—есть функціональное отношеніе о д н о в р е м е н н а г о и, какъ таковое, отличается отъ понятія всеобщей причинности, выражающей функціональное отношеніе фактовъ п р е д ш е с т в у ю щ и х ъ с ъ п о с л ѣ д у ю щ и м и. Области примѣненія этихъ принциповъ совершенно неравномѣрны: функціональному отношенію послѣдовательности подпадаютъ всѣ явленія міра, а параллелизмъ нигдѣ не примѣняется, за исключеніемъ лишь очень узкой области отношенія физіологіи и психики. Въ результатѣ „мы получаемъ крайне дисгармоничную систему познанія: грандіозный міръ непрерывныхъ причинныхъ связей, къ которому сбоку прилѣплена ограниченная область отношеній чистаго параллелизма; и чтобы сохранить полную независимость этой области, на границѣ ея поставленъ ангелъ строгаго позитивизма съ огненнымъ мечомъ, не допускающій никакой завоевательной попытки со стороны причиннаго познанія. По сравненію съ такой картиной познанія даже полный дуализмъ представлялъ бы нѣчто стройное и цѣлостное“ [1]). Не ясно ли послѣ этого, что функціональное отношеніе одновременнаго съ его узенькой сферой примѣненія должно уступить мѣсто отношенію послѣдовательности, которой, какъ всеобщей формѣ причинности, принадлежитъ весь міръ? Чтобы отвѣтить на богдановскій вопросъ, нужно сперва выяснить, почему въ морѣ непрерывныхъ причинныхъ связей существуетъ крошечный островокъ явленій, куда примѣнимъ

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, книга 2-я, стр. 17—18.

принципъ функціональнаго отношенія одновременнаго. Островкомъ такимъ, по признанію самого Богданова, является область отношенія физіологіи и психики. Почему сюда примѣнима не всеобщая форма причинности, а ея особая разновидность—причинность одновременнаго? На это нужно отвѣтить, что къ этой области отношеній мы подходимъ съ двоякаго рода принципомъ: и съ всеобщей формой причинности, и съ болѣе спеціальнымъ принципомъ—психо-физическимъ параллелизмомъ. Такъ, всѣ измѣненія въ физіологической системѣ моего ближняго подчинены извѣстному закону причинности, именно въ смыслѣ отношенія послѣдовательности, но мой ближній въ сферѣ опыта не является только физіологической системой, и потому къ измѣненіямъ этой системы я присоединяю нѣкоторыя подстановки, подобныя моимъ собственнымъ переживаніямъ. Пользуясь же этими подстановками, предполагая у моего ближняго ощущенія, чувства, желанія, выдѣляя, такимъ образомъ, моего ближняго изъ болѣе обширной среды, въ которой я не предполагаю ощущеній, чувствъ и воспоминаній, я тѣмъ самымъ выдѣляю нѣкоторую область, въ которой пользуюсь подстановкой, т.-е. примѣняю къ ней не только принципъ функціональнаго отношенія послѣдовательности, но и отношенія одновременнаго. Поэтому богдановская критика логично упирается въ слѣдующіе два вопроса: первый — почему нужно присоединять къ измѣненіямъ физіологической системы нашего ближняго извѣстныя переживанія? — на что имѣется только одинъ отвѣтъ: потому что, не коробя естественнаго міропонятія, мы не можемъ мыслить человѣческое общество какъ систему чистыхъ механизмовъ, лишенныхъ мысли и чувствъ автоматовъ (Авенаріусъ). Второй вопросъ—почему эту теорію подстановокъ, функціональнаго отношенія одновременности физическаго и психическаго мы примѣняемъ только къ узенькой области опыта, а не ко всему міру? Этотъ вопросъ и будетъ разобранъ на слѣдующихъ страницахъ; пока же отмѣтимъ, что, какъ ни нуждался Богдановъ въ цѣляхъ

обоснованія своей психо-энергетики въ уничтоженіи психо-физическаго параллелизма, какъ ни старался онъ идеей послѣдовательности вытѣснить идею одновременной данности физическаго и психическаго (безъ этого немедленно бы теряла почву его теорія эквивалентности для психическихъ явленій не только съ психическими, но и съ физическими), — выполнить этого ему не удалось. Изгнать параллелизмъ Богданову не пришлось, даже обратное — онъ до конца сдался предъ нимъ и обратилъ его въ теорію универсальной подстановки. Нечего удивляться послѣ этого, что соединеніе такихъ гетерогенныхъ принциповъ, какъ психоэнергетики съ ея интроекціей психики въ энергетическій рядъ и теоріи параллелизма, превратило богдановскій эмпиріомонизмъ въ сплошное, ходячее противорѣчіе.

А теперь нѣсколько словъ объ измѣримости психическихъ значеній.

Мы уже отмѣтили, что Богдановъ весьма легкомысленно отнесся къ этому большому и трудному вопросу. Все то, что мы узнали отъ него на этотъ счетъ, заключается въ томъ, что психическія явленія выступаютъ въ психическомъ полѣ то съ большей, то съ меньшей силою; ergo — онѣ величины, а разъ такъ, то онѣ измѣримы и, какъ таковыя, могутъ быть отнесены въ рядъ энергетическихъ величинъ. Не говоря о психическомъ значеніи, какъ энергетической величинѣ, стоитъ напомнить прежде всего, что измѣреніе психическихъ явленій вообще, какъ то указываетъ В. Вундтъ, связано съ серьезными трудностями. Психическіе элементы, во-первыхъ, не суть постоянные объекты въ томъ, конечно, относительномъ смыслѣ постоянства, которое характерно для объектовъ физическаго міра. Психическія явленія не обладаютъ постоянностью, они мимолетны, и сравненіе, какъ измѣреніе двухъ, положимъ, психическихъ процессовъ, возможно только тогда, когда они слѣдуютъ непосредственно другъ за другомъ. Во-вторыхъ, сравнивать

можно только величины того же измѣренія, такъ что при психическихъ оцѣнкахъ величины нельзя однѣ величины переводить на другія, какъ это дѣлается относительно физическихъ величинъ [1]).

Что же касается до психическихъ значеній, какъ величинъ энергетическаго ряда, то здѣсь указаніе Богданова на измѣримость этихъ значеній могло бы имѣть смыслъ только тогда, если бы Богдановъ открылъ намъ секретъ для возможности непосредственнаго измѣренія нами психическихъ явленій нашего ближняго. И хотя Богдановъ и говоритъ, что „всѣ непосредственныя „измѣренія“ и соизмѣренія психическихъ процессовъ отличаются крайней приблизительностью и неточностью“, но что нельзя „отрицать на этомъ основаніи энергетическое пониманіе психики“ [2]), мы все-таки полагаемъ, что непосредственнаго измѣренія психическихъ процессовъ нашего ближняго мы производить не можемъ. На этомъ мы и покончимъ съ богдановской психо-энергетикой, которую мы считаемъ за теорію, утвержденную на рядѣ методологическихъ ошибокъ. Эти ошибки характерны для всѣхъ „энергетиковъ“. Чтобы не идти далеко, укажемъ хотя бы на Оствальда, который, впрочемъ, увеличиваетъ ихъ размѣры сугубой путаницей понятія духовной энергіи, подносимой его натуръ-философіей весьма въ многочисленныхъ, расплывчатыхъ значеніяхъ. Въ одномъ мѣстѣ мы, напримѣръ, видимъ, что Оствальдъ всю совокупность психическихъ явленій объединяетъ понятіемъ „духовной энергіи“ и въ такомъ видѣ помѣщаетъ въ рядъ другихъ энергій. Въ другомъ мѣстѣ онъ допускаетъ, что въ духовныхъ процессахъ возникаетъ и подвергается различнымъ превращеніямъ какая-то особая духовная энергія, которую онъ затѣмъ отождествляетъ съ нервной энергіей [3]). Вообще говоря,

---

[1]) В. Вундтъ. „Очерки психологіи“. Переводъ Г. А. Паперна. Спб. Стр. 170.

[2]) „Эмпиріомонизмъ“, кн. 2, стр. 45.

[3]) В. Оствальдъ. „Натуръ-философія“, стр. 272—287.

читая оствальдовскую „Натуръ-философію“, весьма трудно понять, что, собственно говоря, имѣется въ виду: то ли изгнаніе понятія психическаго и простого приравненія всѣхъ формъ психическаго превращеніямъ „духовной энергіи“, то ли отысканіе въ центральномъ мозговомъ аппаратѣ новаго специфическаго субстрата психическихъ явленій. Одно только ясно, что „духовно-нервная энергія“, вводимая Оствальдомъ, есть просто нѣкоторая qualitas occulta, что, собственно говоря, признаетъ и самъ Оствальдъ, заявляя, что, во-первыхъ, духовная энергія намъ совершенно неизвѣстна, а во-вторыхъ, что разсмотрѣніе съ этой точки зрѣнія психическихъ явленій представляетъ собою „чрезвычайныя трудности“ [1]).

Было бы, однако, совершенно неправильнымъ приравнивать оствальдовскую психо-энергетику тому, что говорится по этому предмету въ „Эмпиріомонизмѣ“. Оствальдовская энергетика неизмѣримо содержательнѣе и богаче содержаніемъ, такъ какъ Оствальдъ, выставивъ положеніе, что „энергетическая точка зрѣнія имѣетъ дѣло только съ вещами, доступными измѣренію и доказательству“, стремится слѣдовать этому положенію. Богдановъ же только играетъ словомъ „энергія“, а изъ игры съ этимъ словомъ энергетическаго изслѣдованія не получишь. Не говоря уже о теоріи аффекціоналовъ, построенной на той же игрѣ съ понятіями „возрастанія энергіи-системы“ и „уменьшенія энергіи“, гдѣ энергія превращается въ какую-то сущность, какъ на характерный примѣръ безплодія богдановской энергетики

[1]) Вслѣдъ за Оствальдомъ существованіе духовной энергіи съ тѣми же ошибками допускаетъ и А. Луначарскій. „Если намъ удастся доказать, что существуетъ опредѣленное количественное отношеніе между химической и духовной, духовной и термической, электрической, механической и прочими видами энергіи, то сознаніе войдетъ въ общую картину міра“ („Этюды критическіе и полемическіе“, стр. 362 и 363). До этого, значитъ, сознаніе въ своихъ коррелятивныхъ физіологическихъ явленіяхъ включено въ общую картину міра быть не можетъ? Долго же придется ждать этого включенія,—до тѣхъ поръ, пока не найдутъ „духовной“ энергіи!

укажемъ его статью „Общественный подборъ“, помѣщенную въ 3-й книжкѣ „Эмпиріомонизма“, въ которой дѣлается попытка подойти съ энергетической точкой зрѣнія и къ общественнымъ процессамъ. Такъ какъ самъ Богдановъ признаетъ, что „ни о какомъ точномъ энергетическомъ измѣреніи тутъ не можетъ быть и рѣчи“, то онъ замѣняетъ точное изслѣдованіе „косвеннымъ и приблизительнымъ примѣненіемъ энергетики“. Результаты получаются въ высшей степени курьезные, ибо все „косвенное“ примѣненіе энергетики заключается въ томъ, что къ описанію тѣхъ или иныхъ общественныхъ фактовъ... прибавляется слово энергія. Разсказавъ, напримѣръ, какъ благополучно паразитировали на организмѣ испанскаго народа феодалы и монахи благодаря монопольной эксплоатаціи и грабежу новооткрытыхъ странъ, Богдановъ учиняетъ слѣдующее примѣненіе энергетики: „Но по мѣрѣ утраты монополіи и вынужденнаго сокращенія грабежа эти элементы отжившаго міра ту же сумму энергіи для поддержанія сложившагося уровня своей жизни стали извлекать изъ своей ближайшей соціальной среды — испанскихъ крестьянъ и ремесленниковъ“ [1]). Богдановъ видитъ въ этомъ „косвенное“ примѣненіе энергетики! Мы же полагаемъ, что если былъ правъ Энгельсъ, говоря, что соединеніе молочныхъ железъ и щетки не даетъ еще млекопитающагося животнаго, такъ правы и мы, заявляя: прибавленіемъ слова энергіи или замѣной простого описанія фактовъ такимъ описаніемъ, въ которомъ участвуетъ то же слово „энергія“, ни въ коемъ случаѣ не осуществляется энергетическое изслѣдованіе.

III.

Разсмотримъ теперь теорію Богданова объ универсальной подстановкѣ.

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, кн. 3-я, стр. 27.

Но предупредимъ читателя: пусть онъ не ждетъ изложенія какой-нибудь новой, оригинальной теоріи,— въ лицѣ „эмпиріомонистической“ всеобщей подстановки мы будемъ имѣть дѣло лишь со старыми идеалистическими взглядами Фехнера, Вундта, Паульсена и другихъ сторонниковъ всеобщаго одушевленія. И если что оригинально для Богданова, такъ это лишь форма варіацій этихъ старыхъ теорій.

„Всюду, гдѣ есть живая клѣтка,—начинаетъ Богдановъ свою теорію,—мы должны, если признаемъ законъ единообразія природы, принимать нѣчто принципіально однородное съ нашими психическими переживаніями“ [1]). А такъ какъ вся природа является живой и только наша способность отвлеченія дѣлаетъ „безжизненной“ неорганическую природу, то не слѣдуетъ ли, ради закона единообразія, принимать всюду нѣчто однородное съ нашими психическими явленіями? Богдановъ самъ ловитъ себя на такомъ вопросѣ: „не пришли ли мы тутъ къ панпсихизму, къ представленію всей природы по типу человѣческаго сознанія“, т.-е. не пришли ли мы къ иноформѣ того примитивнаго, анимистическаго взгляда, съ которымъ началъ свое познаніе первобытный человѣкъ? Нѣтъ,—отвѣчаетъ нашъ авторъ,—всего меньше, и, прибавивъ, что панпсихизмъ объясняетъ физическое чрезъ психическое и что такое стремленіе антинаучно, на этомъ и успокаивается. А черезъ нѣсколько страницъ, возвращаясь къ тому же вопросу и говоря, что каждый физіологическій процессъ долженъ разсматриваться какъ обнаруженіе ассоціативныхъ, непосредственныхъ комплексовъ („мы назвали бы ихъ психическими, если бы съ этимъ терминомъ не соединялось обыкновенно представленіе объ извѣстной сложности переживаній“), прибавляетъ, что этотъ принципъ для послѣдовательнаго монистическаго мышленія, какъ познавательную тенденцію, неизбѣжно нужно распро-

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, кн. 1-я, стр. 91—93.

странить кромѣ живой, также и на „мертвую“ неорганическую природу [1]). Мы опять-таки какъ-будто въ упоръ подошли къ тому же панпсихизму. Единственный выходъ изъ него впрочемъ, — то утѣшеніе, что панпсихизмъ этотъ ничего, собственно говоря, не даетъ, да по существу своему и осуществленъ быть не можетъ. Конкретно, — сознается Богдановъ, — нельзя не осуществить принципъ разсматривать и неорганическую природу какъ обнаруженіе, высказываніе ассоціативныхъ комплексовъ, ибо если по отношенію къ низшимъ животнымъ намъ рѣдко удается стать на точку зрѣнія ихъ психики, то по отношенію къ растеніямъ самое понятіе „высказываній“ является почти безполезнымъ. „Тѣмъ болѣе безполезно оно по отношенію къ неорганическому міру. Ассоціативные комплексы, это — комплексы опредѣленнымъ образомъ организованные; какимъ образомъ мы можемъ ихъ подставить подъ неорганическія явленія, въ которыхъ вообще не находимъ организованности?“ (Ibid., стр. 139). Достаточно присмотрѣться къ этимъ разсужденіямъ, чтобы понять, что критикѣ, желающей опровергнуть Богданова, здѣсь дѣлать нечего: онъ самъ себя опровергаетъ, такъ какъ неотвратимымъ слѣдствіемъ изъ его разсужденій (о безполезности, неосуществимости и пр. универсальной подстановки) является признаніе ошибочности подстановки, расширяющей свое поле примѣненія до включенія въ него неорганической природы. Но тѣмъ интереснѣе тогда тѣ замѣчанія, которыя попутно дѣлаетъ Богдановъ. Сказавъ, что въ неорганическихъ явленіяхъ мы не находимъ вообще организованности, Богдановъ поясняетъ: „хаосъ элементовъ — вотъ въ какомъ видѣ приходится намъ представлять неорганическій міръ въ самомъ себѣ“ (стр. 139). Въ высшей степени интересное положеніе, и чтобы понять характерность его, напомнимъ, какъ обосновываетъ его авторъ эмпиріомонизма.

---

[1]) Ibid., стр. 138—139.

„Въ нашемъ опытѣ неорганическій міръ не есть хаосъ элементовъ, а рядъ опредѣленныхъ пространственно-временныхъ группировокъ; въ нашемъ познаніи онъ превращается даже въ стройную систему, объединенную непрерывной закономѣрностью отношеній". Но „въ опытѣ" и „въ познаніи",—это значитъ въ чьихъ-либо переживаніяхъ,—единство и стройность, непрерывность и закономѣрность принадлежатъ именно переживаніямъ, какъ организованнымъ комплексамъ элементовъ; взятый независимо отъ этой организованности, взятый „an sich", неорганическій міръ есть именно хаосъ элементовъ, полное или почти полное безразличіе. Это отнюдь не метафизика (стр. 133). Но что же это такое?—спрашиваемъ мы. Читатель подыщетъ отвѣтъ, если вспомнитъ ученіе Канта, согласно которому объектъ самъ по себѣ представляетъ полный хаосъ, отсутствіе закономѣрности; закономѣрность въ опытъ привносится познающимъ субъектомъ, одареннымъ способностью при помощи апріорныхъ категорій разума объективировать безформенность и хаосъ превращать въ закономѣрный порядокъ. Самъ по себѣ объектъ лишенъ какой-либо организованности, и,— пояснялъ одинъ россійскій критицистъ,—если бы не было субъекта съ его апріорными формами трансцендентальнаго сознанія, „міръ обратился бы въ ужасный хаосъ, не знающій закономѣрности, а познаніе—въ субъективную игру, не знающую ничего объективнаго" [1]). Сравните это съ тѣмъ, что говоритъ Богдановъ: какая трогательная солидарность, какое совпаденіе не только мысли, но даже и выраженій!

Значитъ, тогда и первую „обмолвку" Богданова от-

[1]) См. книжку г. Н. Бердяева „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи", написанную имъ въ бытность его критицистомъ. Теперь г. Н. Бердяевъ далеко ушелъ „впередъ" и, судя по такимъ его произведеніямъ, какъ Метафизика пола и любви", теперь въ центрѣ своей „гносеологіи" ставитъ уже не познающаго субъекта съ апріорными формами сознанія, а... Афродиту небесную. Это куда интереснѣе!

носительно физической закономѣрности, которую мы будто бы находимъ въ опытѣ потому, что выступаемъ какъ „элементы соціальнаго цѣлаго“, приходится принимать уже не cum grano salis, а прямо буквально! Мы полагаемъ, что подобная посылка эмпиріомонистической философіи, которую Богдановъ хочетъ приложить къ марксизму, несовмѣстима ни съ марксизмомъ, ни вообще съ философіей позитивнаго характера. И мы вмѣстѣ съ Петцольтомъ полагаемъ, что признаніе міра за хаосъ элементовъ, лишенныхъ организованности и закономѣрности, есть одна изъ неудачнѣйшихъ мыслей метафизики, превращающей въ жалкую неувѣренность наше существованіе. Закономѣрность міра,—говоритъ Петцольтъ,—есть условіе возможности нашего собственнаго существованія: „міръ существуетъ какъ космосъ, а не какъ хаосъ“ („Einführung in. d. Phil. der. reinen. Erfahrung“, s. 40).

Возвратимся, однако, къ теоріи универсальной подстановки. Въ первой книжкѣ „Эмпиріомонизма“, какъ мы видѣли, панпсихистская теорія намѣчена Богдановымъ въ очень осторожныхъ и даже уничтожающихъ самую ея возможность чертахъ. Богдановъ какъ-будто бы тогда еще колебался; тѣмъ интереснѣе вторая книжка „Эмпиріомонизма“, гдѣ Богдановъ уже безъ всякихъ колебаній обосновываетъ эту теорію. Разсужденія начинаются съ „вещи въ себѣ“. Вещь въ себѣ, это—„душа“ явленій, а душа,—пишетъ Богдановъ,—ни въ коемъ случаѣ не была простой ошибкой познанія. Чтобы понимать и предвидѣть дѣйствія другихъ живыхъ существъ, человѣкъ вложилъ въ нихъ душу, подобную своей, и подстановку этой души распространилъ на всю природу. Сама по себѣ подстановка является законной потребностью познанія,—это требованіе принципа непрерывности, и въ ней самой нѣтъ ошибки. Ошибочны лишь историческія формы подстановки, поэтому если умерла старая вещь въ себѣ, то не должна умереть вещь въ себѣ вообще, поскольку она принимаетъ форму универсальной подстановки,

Однимъ словомъ — le roi est mort, vive le roi! Такова мысль Богданова. Посмотримъ на ея аргументацію. Что подстановка является разумнымъ актомъ познанія, когда идетъ дѣло о пониманіи нашихъ ближнихъ и животнаго міра, объ этомъ спорить не приходится; но какой смыслъ имѣетъ подстановка въ неорганическомъ мірѣ? Богдановъ въ первой книгѣ „Эмпиріомонизма“ ушелъ отъ этого вопроса, во второй книгѣ онъ уже даетъ на него отвѣтъ. Отвѣтъ таковъ. Если за извѣстной областью физіологическихъ процессовъ мы принимаемъ опредѣленные комплексы психической жизни, то что нужно принимать за матеріальными комбинаціями, физическими и химическими, въ неорганизованномъ неорганическомъ мірѣ. „Не принимать ничего,—пишетъ Богдановъ,—было бы рѣзкимъ скачкомъ познанія, нарушеніемъ его основного принципа — непрерывности. Это значило бы признать, что нѣчто само по себѣ (внѣ нашего сознанія) является ничѣмъ, тѣмъ не менѣе вызываетъ въ этомъ сознаніи нѣчто положительное („воспріятіе физическаго тѣла“) и вызываетъ закономѣрно, необходимо; тогда какъ въ другихъ случаяхъ вызывающее вполнѣ аналогичный результатъ („воспріятіе физіологическаго процесса“) „нѣчто“ и само по себѣ представляетъ нѣчто положительное („чужая психика, существующая и внѣ нашего сознанія“). Отсюда читатель пойметъ,—надѣется Богдановъ,—„что видѣть въ физическомъ комплексѣ только этотъ непосредственно данный въ воспріятіи комплексъ значило бы признать, что иногда нѣчто возникаетъ изъ ничего, признавать непрерывный актъ чудеснаго творенія“ [1]).

Всякій болѣе или менѣе знакомый съ исторіей философіи безъ труда убѣдится, что все это разсужденіе— „перегрѣтый чай“ давно уже слышанныхъ аргументовъ сторонниковъ всеобщаго одушевленія.

Послушаемъ хотя бы того же В. Вундта.

Разъ мы признали психо-физическій параллелизмъ,

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, кн. 2-я, стр. 29.

параллельность психическихъ и физіологическихъ процессовъ и дополненіе первыми вторыхъ, то „очевидно, что философія должна принимать непрерывность духовнаго бытія въ самомъ широкомъ смыслѣ, т.-е. продолженіе рядовъ духовнаго развитія за всѣ предѣлы, когда-либо достигнутые. Предположеніе, будто бы духовное развитіе въ какой-либо точкѣ можетъ быть закончено и что за нею слѣдуетъ нѣчто, уничтожало бы въ корнѣ смыслъ всѣхъ подобныхъ дополненій“ [1]).

То же самое говоритъ и Ф. Паульсенъ. Признавая теорію универсальнаго параллелизма или подстановки мы переходимъ „на почву идеалистическаго міросозерцанія“ [2]). Тѣлу въ этой концепціи уже не придается значенія абсолютнаго существованія, наоборотъ, оно низводится до степени внѣшняго явленія, а это неизбѣжно вызываетъ вопросъ: „что есть само по себѣ то, что является?“ Паульсенъ отвѣчаетъ на это: каждый изъ насъ знаетъ самого себя какъ чувствующаго, мыслящаго я, какъ духовную единицу; духовность, какъ таковую, въ силу универсальнаго параллелизма мы должны приписать и всему остальному въ мірѣ, поскольку то мыслится взятымъ само по себѣ, хотя, — добавляетъ Паульсенъ, — мы и не можемъ „представить этого внутренняго міра in concreto“ [3]).

Такимъ образомъ, до сихъ поръ Богдановъ не говоритъ ничего новаго по сравненію съ другими панпсихистами, а всѣ вмѣстѣ они идутъ за Кантомъ, вѣрнѣе—по стопамъ тѣхъ разсужденій, которыя привели Канта къ невозможности допустить, что „существуетъ явленіе безъ того, что въ немъ является“ [4]).

---

[1]) В. Вундтъ. „Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ“, Спб. 94 г., стр. 450.

[2]) Ф. Паульсенъ. „Введеніе въ философію“, стр. 95.

[3]) Ibid., стр. 110.

[4]) Кантъ. „Критика чистаго разума“, стр. 15. Напомнимъ читателю, что Кантъ, рѣшивъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что являющееся

Кантовскій ходъ разсужденій особенно ясно проглядываетъ у Богданова; и немудрено: оба отправляются отъ одной и той же идеи о вещи въ себѣ. И вещь въ себѣ, какъ нѣчто обладающее „причинно-активнымъ характеромъ", неизмѣнно стоитъ предъ глазами Богданова, когда онъ удивленно вопрошаетъ: какъ нѣчто, что въ нашемъ воспріятіи характеризуется физическимъ тѣломъ, можетъ быть само по себѣ ничѣмъ? Критиковать вещь въ себѣ мы не будемъ,—это значило бы повторять, что уже приводилось нами по поводу плехановской вещи въ себѣ [1]), поэтому пойдемъ дальше.

нѣчто есть вещь въ себѣ, также вложилъ въ вещь въ себѣ духовное содержаніе: онъ помѣстилъ туда „нематеріальную сущность", „высочайшее изъ всѣхъ существъ" и пр.

[1]) Здѣсь стоитъ кстати отмѣтить одно въ высшей степени курьезное недоразумѣніе. Плехановъ въ своихъ нападеніяхъ на эмпиріокритицизмъ постоянно смѣшиваетъ его съ эмпиріомонизмомъ и на Богданова поэтому направляетъ всѣ стрѣлы своего полемическаго краснорѣчія, вплоть до самыхъ „изысканныхъ" обвиненій. Однако, если бы Плехановъ по справедливости захотѣлъ понять Богданова, а Богдановъ постарался бы ему въ томъ помочь, между ними, по всей вѣроятности, наступилъ бы самый прочный миръ. И въ самомъ дѣлѣ: 1) оба въ той или иной формѣ признаютъ вещь въ себѣ; 2) Плехановъ приписываетъ душу даже атому, Богдановъ же ратуетъ за подстановку даже подъ неорганическіе процессы природы нѣкоторыхъ комплексовъ, принципіально однородныхъ съ нашими переживаніями. И если первый приписываніе атому извѣстной доли сознательной способности считаетъ потребностью „цѣльнаго" міровоззрѣнія, то такою же потребностью цѣльнаго міровоззрѣнія считаетъ и Богдановъ свою „универсальную" подстановку. Что же касается, въ-третьихъ, богдановской психо-энергетики, то она легко можетъ быть соединена съ плехановской формулой: мысли — продуктъ мозга. Правда, Богдановъ и Плехановъ разойдутся въ пониманіи содержанія и характера того, чѣмъ наполняютъ они вещи въ себѣ. Плехановъ наполняетъ вещь въ себѣ матеріей и опредѣляетъ матерію какъ совокупность вещей въ себѣ, дѣйствующихъ на наши органы чувствъ; Богдановъ вещь въ себѣ наполняетъ содержаніемъ, принципіально однороднымъ съ нашими переживаніями, т.-е. тѣмъ, что метафизики называютъ духомъ. Эта полярность взглядовъ лишь кажущаяся. Духъ идеалистовъ и матерія матеріалистовъ — вполнѣ равноцѣнны. Стоитъ ли послѣ этого ссориться уважаемымъ Г. В. Плеханову и А. А. Богданову? Не лучше ли подать руку и заключить оборонительно-наступательный союзъ противъ эмпиріокритицизма? Замѣчу

Итакъ, исходя изъ идеи чрезмѣрно расширяющей свое поле примѣненія универсальной подстановки, Вундтъ и Паульсенъ приходятъ къ идеалистическому всеобщему одушевленію и утверждаютъ, что духовное начало выражаетъ собою сущность природы или, какъ говоритъ Вундтъ, „духовное бытіе есть собственная дѣйствительность вещей“. Не къ такимъ ли взглядамъ вслѣдъ за ними приходитъ и авторъ эмпиріомонизма? Отвѣтомъ послужитъ изображенная Богдановымъ эмпиріомонистическая картина Universum'a.

Чтобы понимать и предвидѣть дѣйствія людей и животныхъ, мы, согласно эмпиріомонизму, подъ физіологическіе процессы подставляемъ организованные, ассоціативные, психическіе комплексы.

„Вещь въ себѣ всякаго живого существа“ оказывается просто совокупностью его переживаній („сознательныхъ“ и „внѣсознательныхъ“), а его „тѣло“ не что иное какъ „явленіе“ этой „вещи“ въ опытѣ другихъ живыхъ существъ и въ его собственномъ“ [1]). Такія же подстановки требуются и для тѣлъ неодушевленныхъ: „тамъ тоже надо принять аналогичныя „вещи въ себѣ“, т.-е. комплексы элементовъ, доступные намъ лишь косвенно, путемъ ихъ воздѣйствія на насъ“ (ibid.). Но что подставлять подъ тѣла неодушевленныя, т.-е. подъ процессы неорганической природы? Такъ какъ нельзя подставлять комплексы, организованные по тому высшему ассоціативному типу, по которому организована психика живыхъ существъ, то ихъ нужно замѣнить комплексами „очень слабо, очень низко организованными“, которые Богдановъ называетъ „непосредственными“ комплексами. Въ результатѣ этихъ подстановокъ получается слѣдующая „совершенно строй-

---

дальше, что очень ошибается т. Дауге, полагая, что эмпиріомонизмъ Богданова почти совпадаетъ и въ развитіи своемъ имѣетъ склонность совсѣмъ совпасть съ натурмонизмомъ Дицгена (Предисловіе Дауге къ книжкѣ Унтермана). Дицгеновская философія ведетъ къ эмпиріокритицизму, а отнюдь не къ эмпиріомонистической метафизикѣ.

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, кн. 3-я, стр. 37.

ная, по мнѣнію Богданова, и свободная отъ перерывовъ картина міра". Міръ состоитъ изъ группировокъ, связь которыхъ представляетъ различныя степени организованности. Эти группировки, какъ „вещи въ себѣ", отражаются однѣ въ другихъ. Физическая среда, напр., отражается въ соціально-организованномъ опытѣ живыхъ людей, но физическая среда, какъ воспріятіе, есть лишь отраженіе отражаемаго, отраженіе не похоже на отражаемое, сущностью же отражаемаго, выражаясь языкомъ обычной метафизики, его субстанціей, вещью въ себѣ является сумма непосредственныхъ комплексовъ. Такова эмпиріомонистическая картина Universum'а, и нужно прямо дивиться Богданову, съ какимъ упорствомъ онъ не хочетъ признать ее за чистѣйшую спиритуалистическую метафизику.

Въ самомъ дѣлѣ, попробуемъ ту же картину міра представить въ обычныхъ терминахъ и мы получимъ приблизительно слѣдующіе результаты. Сущностью или внутреннимъ бытіемъ всѣхъ міровыхъ группировокъ отъ человѣка до вещей неорганическаго міра является духовное, психическое начало.

Это духовное начало, выражаясь языкомъ Паульсена, представляетъ „дѣйствительность такъ, какъ она есть сама по себѣ" и дается въ различныхъ степеняхъ организованности. Въ однѣхъ группировкахъ духовное начало организовано очень сложно (человѣкъ), въ другихъ (явленія неорганическаго міра) организація „духовности" очень низка. Но всѣ группировки міра связаны единой, непрерывной духовностью и, находясь въ связи другъ съ другомъ, отражаются однѣ въ другихъ. Знакома ли читателю эта теорія? Полагаемъ, что кто читалъ „Введеніе въ философію" Паульсена, тѣ сразу догадаются, что это и есть паульсеновскій спиритуализмъ. Введите для опредѣленія сущности духовнаго начала волю, и вы получите волюнтаризмъ Вундта. Теорія Богданова, скромно аттестованная имъ какъ „истина времени", является перелицовкой на позитивный ладъ старыхъ

идеалистическихъ системъ. И если человѣкъ, перемѣняя платье, не дѣлается отъ этого новымъ человѣкомъ, то не дѣлается новой теоріей и старый идеализмъ, когда его изображаютъ при помощи позитивной терминологіи. Дѣйствительно, посмотрите на ту же рекомендуемую Богдановымъ подстановку подъ явленія неорганическаго міра какихъ-то „непосредственныхъ“ комплексовъ. Богдановъ упорно не хочетъ сознаться, что эти непосредственные комплексы—или просто ничего и никому не говорящее nichts, подстановка котораго подъ физическій процессъ лишь неразумно удваиваетъ его, или нѣчто, что мыслится по аналогіи съ „непосредственными“ комплексами ассоціативнаго типа, т.-е. психикой. Другихъ толкованій нѣтъ и быть не можетъ, и напрасно Богдановъ думаетъ, что онъ поясняетъ и развиваетъ что-то отличное отъ панпсихизма, когда указываетъ свои „пять комплексовъ“ подстановокъ[1]), среди которыхъ самый низшій отличается „очень слабой, очень низкой“ организованностью („Эмпир.“, кн. 3-я, стр. 36). Такими отвѣтами лишь уходятъ отъ вопроса, но не выясняютъ его. Но дѣло и безъ того ясно: непосредственные комплексы, подставляемые эмпиріомонизмомъ подъ процессы неорганическаго міра, могутъ мыслиться лишь въ формѣ примитивныхъ психическихъ элементовъ, и это вытекаетъ изъ существа самой подстановки. Дѣйствительно, подстановка, говоря словами Риля, есть актъ „для постиженія нами психической внутренности другого существа“, актъ,—говоритъ Риль,—который Клиффордъ называетъ „ejectiv“ (самовыбрасываніе, переметъ себя въ другого[2]). Какъ и съ чѣмъ совершается этотъ „переметъ себя въ другого“, если выражаться словами Е. Корша, русскаго переводчика Риля? Не трудно замѣтить, что во время акта подстановки мы постоянно

[1]) См. „Очерки по философіи марксизма“, ст. А. Богданова „Страна идоловъ и философія марксизма“, стр. 240.

[2]) А. Риль. „Теорія науки и метафизика“, стр. 199.

оперируемъ съ тѣми или иными психическими значеніями. Напримѣръ, мы видимъ, что нашъ ближній схватилъ рукой стекло зажженной лампы и быстро отдернулъ руку. Что думаемъ, что „подставляемъ“ мы подъ этотъ рядъ матеріальныхъ процессовъ? „Обжегся“— вотъ объясненіе, которое мы даемъ движенію ближняго. Какимъ образомъ появилось оно? Очень просто: мы „переметнули“ себя въ положеніе ближняго, мысленно поставили себя на мѣсто другого человѣка, въ тѣ самыя условія, при которыхъ онъ придвинулъ руку къ лампѣ. А такъ какъ мы знаемъ, что, прикасаясь къ горячему стеклу, мы обжигаемся, то по аналогіи мы приписываемъ наши ощущенія другому человѣку и объясняемъ: онъ обжегся. Вся подстановка имѣла слѣдующую схему: мой ближній поступилъ такъ, какъ поступлю я, обжигая руку, — слѣдовательно, онъ обжегся! И такими подстановками нашихъ психическихъ значеній по аналогіи мы пользуемся и при объясненіи движеній животныхъ; напримѣръ, собака дрожитъ—ей холодно; собака визжитъ — ей больно, и т. д.

Отсюда ясно, что иного, принципіально не однороднаго съ нашими психическими значеніями мы представлять и не можемъ: оперируя съ подстановкой, мы всегда оперируемъ съ нашими психическими значеніями, по терминологіи Авенаріуса—съ Е-значеніями. Съ Е-значеніями имѣетъ дѣло и Богдановъ, когда подставляетъ неорганизованные непосредственные комплексы подъ неорганизованные процессы неорганическаго міра, и сколько бы онъ ни говорилъ, что вслѣдствіе своей низкой организованности подставляемые комплексы не имѣютъ психическаго характера, онъ все равно имѣетъ дѣло съ Е-значеніями, хотя бы они мысленно были раздроблены на милліоны неузнаваемыхъ частей.

Вотъ тутъ и возникаетъ вопросъ: если эти комплексы по существу своему не могутъ быть не чѣмъ инымъ кромѣ безплотныхъ тѣней живыхъ Е-цѣнностей психики; если, съ другой стороны, чтобы избѣжать взгля-

довъ Фехнера, награждавшаго душой землю и всѣ планеты, мы, оставаясь на научной почвѣ, никакъ не должны признавать подставляемыя Е за цѣнности Е,— то къ чему тогда расширеніе поля примѣненія подстановки? Другими словами—является ли теорія универсальнаго параллелизма, идея всеобщей подстановки разумной познавательной тенденціей? Вслѣдъ за Авенаріусомъ, Махомъ, Дицгеномъ, Рилемъ, Іодлемъ, Эббингаусомъ мы отвергаемъ теорію универсальнаго параллелизма, а вмѣстѣ съ нею всеобщее одушевленіе. Мы полагаемъ, что универсальная подстановка является не научной потребностью, а потребностью мистическаго пантеизма, религіознымъ запросомъ. Это прекрасно поясняетъ тотъ же Паульсенъ. Разсказавъ, какъ теорія универсальнаго параллелизма привела Фехнера къ его метафизической картинѣ космоса, наполнить схемы которой конкретными созерцаніями „мы не имѣемъ никакой „надежды“ и для чего у „научной работы здѣсь нѣтъ почвы“,— Паульсенъ однако видитъ цѣнность схемъ всеобщаго одушевленія въ томъ, что онѣ могутъ „перекинуть мостъ между научнымъ созерцаніемъ и религіознымъ“. „Старинная мысль о міровой душѣ есть вершина всего этого міросозерцанія: каждая тѣлесная система есть носитель или тѣло внутренней жизни, система міра есть тѣло или явленіе Бога“ [1]).

Принципіально однородное говоритъ и русскій сторонникъ универсальной подстановки г. А. Введенскій. Онъ полагаетъ, что самый актъ подстановки не является уже дѣломъ „эмпирическихъ чувствъ и ума“.

Актъ этотъ, вселяющій въ насъ увѣренность объ одушевленіи другихъ людей, лишь доказываетъ „существованіе особаго органа познанія и притомъ такого познанія, которое отличается метафизическимъ характеромъ“. Связавъ съ этой посылкой нравственныя

[1]) Пульсенъ. Ibid., стр. 114.

чувства и телеологическую точку зрѣнія, г. Введенскій замѣчаетъ: „легко ли ее мыслить, не допуская существованія Бога [1]). Вотъ каковы результаты, къ которымъ приводитъ панпсихистскій параллелизмъ. Но это мелькомъ, главное же, что слѣдуетъ замѣтить по поводу чрезмѣрнаго удлиненія эмпирическаго параллелизма и превращенія его въ метафизическій, заключается въ слѣдующемъ.

Всякое познаніе по существу своему имѣетъ дѣло со сведеніемъ неизвѣстнаго на извѣстное, непонятнаго на понятное, и вотъ мы спрашиваемъ Богданова, какую познавательную цѣнность имѣетъ защищаемая имъ идея подстановокъ подъ физическіе процессы какихъ-то непосредственныхъ комплексовъ, „физіономіи“ которыхъ въ положительныхъ чертахъ онъ опредѣлить не можетъ и о которыхъ онъ только и можетъ сказать, что эти комплексы не организованы по психическому, ассоціативному типу? [2]) Мы отнюдь не отрицаемъ значенія гипотезъ вообще, этихъ регулятивныхъ идей будущаго опыта, но мы спрашиваемъ, что можетъ намъ дать именно эта гипотеза съ ея подстановкой „непосредственныхъ комплексовъ“, этого пустого, голаго, ничѣмъ неприкрашеннаго икса? Мы спрашиваемъ,— пишетъ Махъ,—объ ощущеніяхъ животныхъ, можемъ даже надѣяться, что наблюденіями надъ ихъ психикой, какъ нашихъ „младшихъ братьевъ“, внесется свѣтъ въ

---

[1]) А. Введенскій. „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“. Спб. 92 г. Стр. 108.

[2]) Пусть читатель хоть на минуту станетъ на точку зрѣнія универсальной подстановки. Вы идете по улицѣ, — подъ вашими ногами кирпичи, подъ внѣшностью кирпичей скрываются какіе-то „непосредственные“ комплексы,—„душа“ кирпичей! Передъ вами фонарь — ищите „душу“ фонаря! „Непосредственные“ комплексы, какъ сущность отражаемаго, имѣются у папироски, которую вы закурили, у шляпы, которую вы надѣли, у платка, вынутаго изъ кармана. А это ведетъ за собою или ограниченіе числа тѣлъ и процессовъ, подъ которые можно подставлять „непосредственные“ комплексы, что было бы смертью для теоріи универсальной подстановки, или созданіе мысленно такой подстановки, при которой міръ превращается въ какой-то кошмаръ

нашу собственную психологію, но „не имѣетъ никакого ни практическаго, ни научнаго смысла“ спрашивать объ ощущеніяхъ, напр., кристалла, „которыя ни въ малѣйшей мѣрѣ не объяснятъ намъ его чувственно вполнѣ опредѣленныхъ свойствъ“ („Анализъ ощущ.“, стр. 162, 198). Поэтому не оперируетъ ли богдановская теорія съ словесными бирюльками, не является ли она чистѣйшей метафизикой, ибо, какъ самъ то признаетъ Богдановъ „хотя и производная, но зато самая важная черта метафизики — словесная пустота абстракцій“? („Эмп.“, кн. I, стр. 175). Богдановъ возражаетъ на это: однако мы никогда не покидаемъ точку зрѣнія подстановки непосредственныхъ комплексовъ. Напр., когда мы видимъ ползущій пласмодій и на пути его смачиваемъ нѣкоторое мѣсто сѣрной кислотой, мы предвидимъ, что пласмодій повернетъ въ сторону, хотя намъ неизвѣстенъ характеръ здѣсь происходящихъ физико-химическихъ реакцій; точно также мы предвидимъ, что посаженное въ тѣни растеніе будетъ „тянуться къ свѣту“, хотя опять-таки механизмъ этого процесса намъ „не вполнѣ ясенъ“ („Эмпир.“ I, стр. 180). Богдановъ приводитъ два эти примѣра для доказательства того, что, пользуясь методомъ подстановки „непосредственныхъ комплексовъ“, мы имѣемъ возможность предвидѣнія; отсюда,—заключаетъ онъ,—указываемая имъ точка зрѣнія познавательно-цѣнна, такъ какъ расширяетъ область предвидѣнія. Мы же думаемъ, что оба эти примѣра Богдановъ выбралъ для себя весьма неудачно, такъ какъ изъ нихъ можетъ слѣдовать лишь выводъ, что пользованіе подстановкой, окрашенной телеологіей, имѣетъ мѣсто лишь въ случаяхъ, не выясненныхъ наукой. Таковы и оба приведенные случая. Пласмодій свертываетъ съ дороги; характеръ происходящихъ при этомъ реакцій еще неизвѣстенъ, но какъ только мы узнаемъ ихъ характеръ, примитивный способъ предвидѣнія будетъ изгнанъ. Что же касается до растенія, которое „тянется“ (подстановка телеологической цѣн-

ности E) къ свѣту, то здѣсь, насколько намъ извѣстно, дѣла научнаго объясненія обстоятъ достаточно хорошо, чтобы дать намъ возможность обходиться безъ телеологической и ничего ровно не объясняющей подстановки. Послѣдняя при научномъ и полномъ выясненіи біологическихъ процессовъ предоставляется личному вкусу.

Маленькая иллюстрація. Недавно намъ пришлось читать одно популярное изложеніе жизни растеній и отношенія ихъ къ животнымъ, гдѣ чрезвычайно рельефно и до конца проведена точка зрѣнія подстановки „непосредственныхъ комплексовъ“. Растенія, напр., раздѣлены по своему отношенію къ животнымъ на нековарныхъ и коварныхъ, къ числу которыхъ отнесены цвѣты вороньяго глаза и башмачка. Если слѣдовать за авторомъ, то „коварство“ вороньяго глаза заключается въ томъ, что онъ „заманиваетъ“ насѣкомыхъ блескомъ своей завязи и „надуваетъ“ ихъ тѣмъ, что ничего имъ не даетъ. Мухи оказываютъ ему услугу, опыляютъ рыльца пылью другого вороньяго глаза, а вороній глазъ имъ за это ничего не платитъ, такъ какъ на завязи его мухѣ нечѣмъ поживиться. То же самое продѣлываетъ и башмачокъ, только онъ „еще коварнѣе“ и „устраиваетъ ловушки“ еще болѣе хитро [1]).

Здѣсь, какъ видимъ, до конца развита точка зрѣнія подстановки телеологическихъ E-значеній, и въ предѣлахъ болѣе или менѣе свободнаго, поэтическаго изложенія фактовъ она даже и красива. Но что даетъ она въ научномъ смыслѣ? Да ровно ничего, такъ какъ тѣ самые процессы опыленія, которые описываетъ авторъ „Друзей растеній“, могутъ быть изложены, не прибѣгая ни къ „коварству“, ни къ „надуванію“, ни къ „хитрости“, вообще говоря, ни къ какой подстановкѣ психическихъ значеній, какъ не прибѣгая къ „душѣ“, можетъ выясниться характеръ процессовъ у растенія

[1]) С. А. Порѣцкій. „Друзья растеній“, стр. 70—73.

мимозы („не тронь меня"), свертывающаго при прикосновеніи къ нему свои листочки.

Богдановъ, далѣе для доказательства своей мысли ссылается на антропоморфическія аналогіи при изученіи неорганическихъ явленій и указываетъ на такія формулы, какъ „линія наименьшаго сопротивленія" и т. д. Только что изъ этого слѣдуетъ? Мы дѣйствительно не только говоримъ о „линіи наименьшаго сопротивленія", но и открыто пользуемся такого рода выраженіями, какъ „сопротивленіе" атомовъ, „взаимодѣйствіе" силъ, энтропія міра, „стремящаяся" къ maximum'у, „стремленіе" энергіи и т. д. Это лишь показываетъ, въ какой степени антропоморфизмъ въѣлся въ научныя формулировки и съ какимъ трудомъ подыскиваются опредѣленія и формулы, чуждыя анимизированія, чисто формальныя, количественныя („rein formale, bez. quantitave",—такія требованія предъявляетъ Авенаріусъ къ понятіямъ своей „Критики чистаго опыта"). Задачей науки является очищеніе формулъ познавательной обработки опыта, и мы отказываемся понять, какъ фактъ существованія антропоморфическихъ формулъ и аналогій можетъ Богдановъ использовать въ качествѣ аргумента за необходимость своей теоріи о подстановкѣ подъ физическіе процессы „непосредственныхъ комплексовъ". „Изъ этого антропоморфизма,—пишетъ Богдановъ,—различные метафизики, какъ Вундтъ, дѣлаютъ выводы въ смыслѣ телеологическаго міропониманія. Наша точка зрѣнія ставитъ всѣ эти оттѣнки познавательной дѣятельности на ихъ надлежащее мѣсто (ib., с. 180). Изъ вашей точки зрѣнія, уважаемый авторъ эмпиріомонизма, можно сдѣлать три слѣдующихъ вывода. Первый, наиболѣе послѣдовательный и наиболѣе вытекающій изъ теоріи универсальной подстановки, это — подстановка подъ всѣ міровые процессы въ той или иной формѣ мыслимыхъ цѣнностей Е. Это—точка зрѣнія строгаго панпсихистскаго монизма, къ которому, собственно говоря, несмотря на всѣ старанія доказать противоположное, и сводится

ваша теорія. Второй выводъ, это—необходимость подставлять подъ эти процессы „что-то“, а что это „что-то“, вы этого опредѣлить никакъ не можете. Этого вопроса вы касались неоднократно и въ „Эмиріомонизмѣ“, и въ статьѣ „Страна идоловъ“ и никогда не давали на „проклятый вопросъ“ „прямого“ отвѣта. Единственно, что мы узнали, такъ это лишь то, что „что-то“, подставляемое подъ неорганическій міръ и весьма схоластически называемое вами „непосредственными комплексами“, не является психическимъ, а есть что-то „низшей организованности или (?! что бы нибудь одно) даже „неорганизованности“ [1]). „Подстановка,—пишетъ Богдановъ (мы подчеркнемъ это курсивомъ), для неорганическихъ процессовъ можетъ представлять только „непосредственные комплексы минимальной организованности“, нижнимъ предѣломъ которой является хаосъ элементовъ“ [2]). Итакъ, мы договорились... до хаоса элементовъ! И что же дѣлать съ этимъ хаосомъ элементовъ? Подставлять его подъ неорганическіе процессы? Но, т. Богдановъ, кто же будетъ заниматься этимъ нелѣпымъ занятіемъ — подстановкой чего-то, а чего,—это никому, даже Богданову самому, неизвѣстно? Наконецъ, третій выводъ: никакихъ подстановокъ не учинять, объ отражаемомъ, какъ непосредственномъ, себѣ довлѣющемъ комплексѣ забыть и имѣть дѣло съ явленіями неорганическаго міра возможно проще, оставивъ для чистыхъ метафизиковъ поѣздки въ нѣдра вещей въ себѣ на эмпиріомонистическомъ Россинантѣ. Этотъ путь, если бы на него сталъ нашъ талантливый Genosse, былъ бы путемъ отрезвленія его головы отъ пьяной спекуляціи, которая всегда приводитъ къ самымъ печальнымъ, недобрымъ результатамъ. И, ставъ на него, А. Богданову при-

---

[1]) Богдановъ. «Страна идоловъ и философія марксизма», сборникъ „Очерки по философіи марксизма“, стр. 237.

[2]) Ibid., стр. 238.

шлось бы отказаться отъ того ультра-идеалистическаго взгляда, на отношеніе физическаго и психическаго, который, мы охотно вѣримъ тому, вопреки всѣмъ его желаніямъ все-таки вытекаетъ изъ его эмпиріомонистическихъ выкладокъ. А вытекаетъ вотъ что: если мы вмѣстѣ съ Богдановымъ положимъ, что „вещью въ себѣ“ или, что равносильно, какъ то указывалось уже во 2-й главѣ этой работы, субстанціей, сущностью всякаго живого человѣка является совокупность его психическихъ процессовъ, непосредственныхъ комплексовъ ассоціативнаго типа, а тѣло его „не что иное какъ „явленіе“ этой вещи въ опытѣ другихъ живыхъ существъ и въ его собственномъ“, то отсюда логично вытекаетъ слѣдующее заключеніе: основною сущностью человѣка есть духъ, тѣло же—только явленіе этого духа. Исходя изъ аналогичныхъ съ богдановскими взглядами посылокъ, къ такимъ взглядамъ Паульсенъ и приходитъ: истинно дѣйствительнымъ или дѣйствительностью, какъ она сама по себѣ, является психическое, физическое же есть лишь внѣшнее явленіе. Это—чистѣйшій идеализмъ!

Въ заключеніе, хотя бы кратко, отмѣтимъ тѣ аргументы, которыми Богдановъ „опрокидываетъ“ Авенаріуса. Что метафизикъ Богдановъ, конечно, не можетъ никакъ ужиться съ эмпиріокритикомъ Авенаріусомъ, это понятно само собою, только вотъ что: не слишкомъ ли поспѣшилъ Богдановъ съ заявленіемъ, что ученіе Авенаріуса „терпитъ крушеніе, встрѣчаясь съ фактами развитія“? [1]). Не слишкомъ ли рано заявлено, что эмпиріокритицизмъ—уже „пройденная ступень“ развитія, а эмпиріомонизмъ—истина времени? Посмотримъ на направленныя Богдановымъ непосредственно противъ Авенаріуса положенія. Мы не будемъ здѣсь разбирать поправокъ Богданова къ авенаріусовской теоріи жизнеразностей. Критика его поправокъ отчасти

[1]) Богдановъ. „Познаніе съ ист. точки зрѣнія“, стр. 22.

уже сдѣлана А. Луначарскимъ [1]), и съ нѣкоторыми дополненіями съ ней нужно согласиться.

Поэтому, не касаясь здѣсь полностью ученія объ аффекціоналѣ, укажу слѣдующее. Авенаріусъ ввелъ понятіе равновѣсія системы С, и на это понятіе Богдановъ болѣе всего и обрушился со своей критикой. Изображая колебанія системы и возвращеніе ея къ равновѣсію, онъ почему-то вообразилъ, что Авенаріусъ предполагаетъ возвращеніе къ тому равновѣсію, какое было до нарушенія покоя системы. „Если бы,—началъ писать по этому поводу Богдановъ и неоднократно повторялъ написанное,—система вернулась къ прежнему равновѣсію, это означало бы пониженіе жизни, деградацію". Равновѣсіе системы (Богданову слѣдовало бы добавить: т а к о е равновѣсіе системы) „вовсе не есть и д е а л ъ жизни; или, вѣрнѣе, это идеалъ, но статическій, застойный, а не динамическій, прогрессивный" („Эмпир.", I, стр. 95).

А разъ застойность,—заключилъ нашъ авторъ,—то ученіе, основанное на статическомъ представленіи, не можетъ быть терпимо и терпитъ крушеніе. Допустимъ даже, что Авенаріусъ дѣйствительно ошибался и очень неправильно представлялъ себѣ процессъ возвращенія къ равновѣсію. Неужели только изъ одного этого только изъ одной ошибки, которую при благожелательномъ отношеніи къ Авенаріусу весьма легко исправить, должно потерпѣть крушеніе в с е ученіе Авенаріуса? И неужели рядомъ съ формулировками, на нашъ взглядъ (мы это тоже признаемъ) неправильными, у Авенаріуса въ его „Критикѣ чистаго опыта" нѣтъ даже и намековъ на идею развитія, увеличенія жизнесохранности, и неужели поэтому можно имѣть право однимъ росчеркомъ пера учинить самый немилостивый приговоръ надъ философомъ? [2]). Мы съ этимъ никогда согласиться не можемъ.

---

[1]) А. Луначарскій. „Изложеніе критики чистаго опыта", изданіе Дороватовскаго и Чарушникова, см. стр. 57 — 67.

[2]) Богдановскую теорію жизнеразностей и теорію равновѣсія Авенаріуса мы подробно разберемъ въ другомъ мѣстѣ.

А чѣмъ еще сокрушаетъ эмпиріокритицизмъ нашъ авторъ? Въ третьей книгѣ „Эмпиріомонизма“ мы нашли слѣдующее новое обвиненіе. Эмпиріокритицизмъ,—пишетъ Богдановъ,—признаетъ равноцѣнность опыта людей; такой познавательный демократизмъ неудовлетворителенъ, ему нужно противопоставить выдвигаемый эмпиріомонизмомъ познавательный соціализмъ, по которому человѣческій опытъ не только равноцѣненъ, но и представляетъ собою „сверхъ того результатъ коллективной организующей работы всѣхъ людей“ (стр. 34).

Если Богдановъ разумѣетъ здѣсь познавательную обработку опыта, соціальное строительство познавательныхъ цѣнностей, надъ которыми трудится коллективность и которыя передаются ею изъ вѣковъ въ вѣка, предками — потомкамъ; если Богдановъ имѣетъ въ виду „чашу науки“, то, что Махъ называетъ „хозяйствомъ познанія“,—то эмпиріокритицизму и въ голову не придетъ отрицать эти положенія. И какъ бы могъ эмпиріокритицизмъ отрицать такой познавательный соціализмъ [1]), когда въ основѣ его лежитъ признаніе познанія какъ соціальнаго явленія, какъ сотрудничества коллективности? Здѣсь какое-то недоразумѣніе; если же вспомнить, что говорилъ Богдановъ раньше, то, думаю, недоразумѣніе это разрѣшается не въ его пользу. Дѣло въ слѣдующемъ. Въ первой книгѣ „Эмпиріомонизма“, когда требовалось доказать, что міръ есть соціально организованный опытъ, мы имѣли опредѣленіе опыта какъ „сферы непосредственныхъ переживаній“. При подстановкѣ этого значенія подъ формулу „эмпиріомонистическаго познавательнаго соціализма“ получается нѣчто такое, съ чѣмъ эмпиріокритицизмъ дѣйствительно врядъ ли можетъ согласиться. Но въ третьей книгѣ „Эмпиріомонизма“ подъ опытомъ Богдановъ не имѣетъ уже въ виду своего прежняго опредѣленія, ко-

[1]) Дѣйствительно, познавательный соціализмъ прекрасно обрисованъ Авенаріусомъ въ I т. „Критики“, въ главѣ о конгрегальной системѣ.

торое было удобно ему только для одного его философскаго положенія. „Неорганизованная масса переживаній,—говоритъ онъ здѣсь,—не есть опытъ". Опытъ, слѣдовательно, есть нѣчто организованное, что кристаллизуется въ общеніи людей, что является результатомъ коллективной работы. Но вѣдь это и есть то, о чемъ говоритъ эмпиріокритицизмъ, подчеркивая познаніе какъ соціальный процессъ, какъ работу надъ міромъ интраиндивидуальныхъ цѣнностей.

Подведемъ итоги [1]).

Мы не считаемъ Богданова за „отъявленнаго метафизика и такія его работы, какъ „Развитіе жизни въ природѣ и обществѣ" [1]), считаемъ весьма цѣннымъ вкладомъ въ марксистскую литературу, какъ работу, съ біологической точки зрѣнія обосновывающую основные принципы матеріалистической соціологіи. Но философія его — его „Эмпиріомонизмъ" — о ней, дѣйствительно, было бы справедливо сказать: du glaubst zu schieben und du wirst geschoben! Богдановъ думалъ дать новую позитивную „истину времени", подняться надъ „пройденной ступенью" философскаго развитія, а на дѣлѣ отступилъ далеко назадъ, и если уже и выставилъ истину, то — помимо своей воли — только старую истину дряхлаго идеализма и метафизики, — впрочемъ не безъ эклектизма, такъ какъ психо-энергетика его при желаніи можетъ быть одѣта и въ матеріалистическій костюмъ. По существу же онъ не далъ ни одного новаго положенія, но онъ самъ правильно замѣчаетъ, что „какъ ни мало, вѣроятно, новаго въ излагаемыхъ мною мысляхъ, но въ такой связи и въ

[1]) Въ одномъ изъ примѣчаній третьей книжки „Эмпиріомонизма" тов. Богдановъ говоритъ, что я въ журналѣ „Правда" неоднократно порицалъ его (безъ аргументаціи) за то, что онъ не эмпиріокритицистъ. Судить о своей работѣ не приходится, хотя, по правдѣ сказать, очень хотѣлъ бы надѣяться, что я показалъ здѣсь ошибки т. А. Богданова, а вмѣстѣ съ этимъ и обосновалъ свое „порицаніе", вѣрнѣе сожалѣніе, относительно того, что Богдановъ не эмпиріокритикъ.

[1]) См. сборникъ Богданова „Изъ психологіи общества".

такомъ освѣщеніи, въ какихъ мнѣ приходилось брать ихъ для моей задачи, я не встрѣчалъ или почти не встрѣчалъ ихъ изложенія въ извѣстной мнѣ литературѣ, даже въ наиболѣе мнѣ родственной" („Эмпир.", кн. 3-я, стр. 48).

Что же касается эмпиріомонизма, какъ философіи, наиболѣе подходящей для марксизма, стремящагося быть идеологіей „четвертаго сословія", то послѣ сказаннаго выше, надѣемся, ясно, почему мы рѣшительно съ этимъ несогласны и почему мы полагаемъ, что ни матеріализмъ Плеханова, ни эмпиріомонизмъ Богданова на это мѣсто претендовать не могутъ. Основы научной философіи, повторяемъ, нужно искать въ эмпиріокритической философіи, усваивая ея цѣнныя реалистическія стороны и не останавливаясь предъ критикой ея нѣкоторыхъ положеній [1]).

[1]) Предлагаемая читателю работа уже давно печаталась и была близка къ выходу, когда появилась книжка П. Юшкевича о „Матеріализмѣ и критическомъ реализмѣ" (к-во „Зерно"). Съ большимъ удовольствіемъ отмѣчаю здѣсь эту интересную книжку и еще съ бо́льшимъ удовольствіемъ хочу указать на нашу поразительно совпадающую характеристику богдановской философіи. Юшкевичъ считаетъ ее „разновидностью спиритуализма" и такъ же сближаетъ ее съ философіей Паульсена. Еще бы! Ея сходство съ паульсеновскимъ идеализмомъ прямо бросается въ глаза. Что же касается до „эмпиріосимволизма" самого Юшкевича, то я долженъ оговориться: я не успѣлъ еще познакомиться съ этой „новой истиной" времени, однако, все-же думаю, что тѣ или иныя частичныя несогласія съ Авенаріусомъ и Махомъ отнюдь не вынуждаютъ къ построенію „собственной" философіи съ новымъ названіемъ.

Библиотека ОФН Академии Наук СССР
№
УЧЕТ 1935 г.