П. Юшкевичъ.

МАТЕРІАЛИЗМЪ

И

КРИТИЧЕСКІЙ РЕАЛИЗМЪ.

(О философскихъ направленіяхъ въ марксизмѣ).

СПБ.
К-во „ЗЕРНО“
1908.

БИБЛІОТЕКА
ВОЕННО-ЮРИДИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.
615
35

Типографія Б. М. Вольфа, Невскій, 126 (уг. Суворов.).

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стран.

Предисловіе.

I. О діалектическомъ матеріализмѣ:

1. Что такое діалектика? 1
2. Матеріализмъ по ученію Маркса-Энгельса 10
3. Матеріализмъ Г. Плеханова и его ученіе о „вещи въ себѣ“. 14
4. Философскій матеріализмъ и г-жа Ортодоксъ . . 26
5. Матеріализмъ, какъ идеологія пролетаріата . . . 34

II. I. Дицгенъ и его философія.

1. Плехановъ и дицгенисты 42
2. Дицгеновская діалектика 46
3. Ученіе о мірѣ и о реальномъ. 52
4. Дуализмъ мышленія и бытія и матеріализмъ Дицгена. 57
5. Описательная теорія науки и причинности.

III. О „махизмѣ“.

1. „Одно дѣло махизмъ, другое—марксизмъ“.
2. Плехановъ versus Махъ.
3. Проблема реальности внѣшняго міра и идеалистическое основное заблужденіе 84
4. Принципъ соотносительности мышленія и бытія. . 93
5. Различныя рѣшенія проблемы внѣшняго міра (имманентная школа, Авенаріусъ, Махъ и пр.) 100

СТРАН.

6. Рѣшеніе той же проблемы съ точки зрѣнія эмпиріо-символизма 117
7. Душа и тѣло 132
8. Субстанція и причинность 146

IV. Эмпиріомонизмъ г. Богданова.

1. Теорія физическаго и психическаго. 161
2. Ученіе о „вещи въ себѣ“ и возвратъ въ идеализму. 171
3. Самопознаніе эмпиріомонизма. 184

Списокъ важнѣйшихъ замѣченныхъ опечатокъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемые очерки не имѣютъ цѣлью дать исчерпывающаго изложенія и критики всѣхъ борющихся въ современномъ марксизмѣ—западно-европейскомъ и русскомъ—философскихъ теченій. Въ нихъ заранѣе устранены, какъ явно чуждыя реалистическому духу марксизма, прямыя и сознательныя попытки соединить его съ той или иной идеалистической системой („возвратъ къ Канту", „возвратъ къ Фихте" и пр.). Для меня здѣсь вопросъ шелъ, главнымъ образомъ, о тяжбѣ между діалектическимъ матеріализмомъ—или беря даже ѵже и точнѣе—о тяжбѣ между такъ называемой ортодоксіей—представителями которой являются у насъ Плехановъ и его ученики—и теоріями современнаго позитивизма, начинающими за послѣднее время пріобрѣтать все больше сторонниковъ въ рядахъ марксистовъ.

Давая этимъ очеркамъ названіе: „*Матеріализмъ* и критическій реализмъ", я только подчинялся установившейся у насъ терминологической традиціи, ибо къ той комбинаціи изъ спинозизма и кантіанства, которую дали въ своихъ работахъ Г. Плехановъ и Л. Ортодоксъ, только въ очень и очень условномъ смыслѣ примѣнимо имя матеріализма. Довольно условно и названіе „критическій реализмъ", куда я зачисляю и І. Дицгена, этого предтечу имманентной школы и эмпріокритицизма, который самъ себя называлъ діалектическимъ матеріалистомъ, и А. Богданова, заканчивающаго въ своемъ „эмпріомонизмѣ" идеалистической по существу концепціей. Но у всѣхъ заносимыхъ мной въ эту рубрику мыслителей

имѣются общія, присущія критическому реализму черты: во-первыхъ, рѣшимость брать чувственный міръ такимъ, какой онъ есть, а значитъ отказъ отъ идеалистическаго предразсудка, будто міръ есть наше представленіе; во-вторыхъ критическое отношеніе къ фетишизму субстанціи въ различныхъ его видахъ („матерія", „причинность" и пр.).

При разсмотрѣніи различныхъ философскихъ проблемъ мнѣ пришлось удѣлить имъ далеко неравномѣрное вниманіе. Въ то время, напримѣръ, какъ проблема реальности внѣшняго міра разбирается очень обстоятельно, другіе, не менѣе важные, вопросы (отношеніе „физическаго" къ „психическому", проблема причинности) излагаются въ самомъ общемъ и схематическомъ видѣ. Эта непропорціональность изложенія опредѣлялась основной задачей этихъ очерковъ—выясненіемъ существенныхъ разногласій между „ортодоксами" и „махистами". Съ этой точки зрѣнія приходилось особенно внимательно анализировать тѣ пункты, которые теоретиками діалектическаго матеріализма выставляются, какъ conditio sine qua non марксистскаго правовѣрія.

I.

О діалектическомъ матеріализмѣ.

1.

Что такое діалектика?

Изъ философскихъ теченій наибольшимъ вліяніемъ среди марксистовъ пользуется ученіе діалектическаго матеріализма. Марксъ и Энгельсъ были діалектическими матеріалистами. Діалектическими же матеріалистами являются Каутскій, Плехановъ и другіе виднѣйшіе теоретики соціалъ-демократіи. Діалектикомъ - матеріалистомъ, наконецъ, называетъ себя, обыкновенно, средній, рядовой марксистъ.

И все-таки, несмотря на всю давность и распространенность ученія, несмотря на всю авторитетность приведенныхъ мною именъ, діалектическій матеріализмъ наименѣе опредѣленное, наименѣе разработанное изъ всѣхъ борющихся въ современномъ марксизмѣ философскихъ воззрѣній.

Неясность и неопредѣленность встрѣчаютъ насъ ужъ въ самомъ началѣ, при анализѣ такихъ основныхъ понятій, какъ діалектика и матеріализмъ.

У Энгельса въ „Анти-Дюрингѣ“ и „Фейербахѣ“ есть образцовыя по своей рельефности и ставшія классическими характеристики діалектическаго *метода* въ противоположность метафизическому:

„Для метафизика,—пишетъ Энгельсъ,—вещи и ихъ отраженія въ мысляхъ, понятія, представляютъ собой обособленные, подлежащіе разсмотрѣнію одинъ за другимъ, прочные, застывшіе, разъ навсегда данные объекты изслѣдованія“. („Анти-Д.“, перев, Н. Брука, с. 22). Діалектикъ же разсматриваетъ „вещи и отражающія ихъ понятія преимущественно въ ихъ связи, въ ихъ сплетеніи, въ движеніи, въ ихъ возникновеніи и исчезновеніи“ (с. 24). Діалектикъ, выражаясь въ терминахъ механики, разсматриваетъ вещи не статически, а динамически. Но вещи, изучаемыя въ ихъ

движеніи и сплетеніи, перестаютъ ужъ быть *вещами*, *предметами*— т. е. какими-то неизмѣнными сущностями: онѣ становятся *процессами*. Діалектикъ и глядитъ на весь міръ съ точки зрѣнія процесса. „Великая основная мысль о томъ, что міръ состоитъ не изъ готовыхъ, законченныхъ *предметовъ*, а представляетъ собой совокупность *процессовъ*, въ которой предметы, кажущіеся неизмѣнными, равно какъ и дѣлаемые головой мысленные ихъ снимки, понятія, находясь въ безпрерывномъ измѣненіи: то возникаютъ, то уничтожаются,—это великая основная мысль со времени Гегеля до такой степени вошла въ общее сознаніе, что едва ли кто-нибудь станетъ оспаривать ее въ общемъ видѣ. Но иное дѣло признавать ее на словахъ, а иное дѣло примѣнять ее въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ и въ каждой данной области изслѣдованія. Если же мы дѣйствительно и постоянно держимся этой точки зрѣнія, то въ нашихъ глазахъ разъ навсегда утрачиваетъ всякій смыслъ спросъ на окончательные рѣшенія и на вѣчныя истины; мы никогда не забываемъ, что всѣ пріобрѣтаемыя нами знанія по необходимости ограничены и обусловлены тѣми обстоятельствами, при которыхъ мы ихъ пріобрѣтаемъ. Мы не смущаемся также противоположностью между добромъ и зломъ, между истиной и заблужденіемъ, между тождествомъ и различіемъ, между необходимостью и случайностью. Съ этой противоположностью никакъ не могло справиться старое, еще и понынѣ очень распространенное, метафизическое мышленіе. Но мы понимаемъ относительное значеніе этой противоположности“ („Л. Фейербахъ“, перев. г. Плеханова, с. 63).

Діалектика означаетъ, такимъ образомъ, полный разрывъ съ духомъ абсолютнаго, безусловнаго. „Для діалектической философіи нѣтъ ничего разъ навсегда установленнаго, безусловнаго, святого“. Она абсолютно релятивистична—и это единственный абсолютъ, который она допускаетъ. Для нея все относительно въ бытіи и мышленіи, въ природѣ и человѣческомъ духѣ. Нѣтъ непереходимыхъ изъ противоположности, нѣтъ неустранимыхъ граней. Современное естествознаніе, приходящее къ этимъ выводамъ, проникается, по словамъ Энгельса, вмѣстѣ съ тѣмъ діалектическимъ духомъ. „Старыя непреодолимыя противоположности, всѣ рѣзкія непереходимыя границы, все болѣе и болѣе исчезаютъ. Съ тѣхъ поръ, какъ удалось превратить въ жидкость послѣдніе „настоящіе“ газы, съ тѣхъ поръ, какъ было доказано, что тѣло можетъ быть приведено въ такое состояніе, въ которомъ жидкая и газообразная форма не отличимы одна отъ другой, съ тѣхъ поръ неизмѣнное (аггрегатное) состояніе тѣла утратило послѣдніе

остатки своего прежняго абсолютнаго характера". (Предисловіе къ „Анти-Д.", с. 12).

Какъ на подтвержденіе того же Энгельсъ, ссылается въ дальнѣйшемъ на кинетическую теорію газовъ, на законъ превращенія энергіи, на клѣточную теорію, на дарвинизмъ. Въ настоящее время мы могли бы прибавить къ этому списку зарождающееся ученіе о превращеніи элементовъ, которое обѣщаетъ изъ химіи сдѣлать такую же историческую науку, какъ и біологія,—электронную теорію, разрушившую атомистическій фетишизмъ, изслѣдованія о радіоактивныхъ веществахъ, подкапывающіяся подъ абсолютъ матеріи и пр. и пр. Естествознаніе становится все болѣе и болѣе релятивистическимъ, отметая всякія безусловныя, разъ навсегда установленныя, грани между явленіями. „Но,—говоритъ Энгельсъ,—именно эти, казавшіяся ранѣе непримиримыми и неустранимыми, полярныя противоположности, эти насильственно-фиксированныя границы и различія между предѣльными классами сообщили теоретическому естествовѣдѣнію его узко метафизическій характеръ. Сознаніе, что хотя эти противоположности и различія и встрѣчаются въ природѣ, но онѣ имѣютъ лишь относительное значеніе, и что приписываемыя имъ постоянство и абсолютная дѣйствительность вносятся въ природу нашей рефлексіей, это сознаніе и составляетъ сущность діалектическаго пониманія природы". (Тамъ же, с. 13).

Если придерживаться этой характеристики діалектическаго метода (или діалектической точки зрѣнія), то онъ, повидимому, вполнѣ совпадаетъ съ точкой зрѣнія развитія [1]), окончательно восторжествовавшей во второй половинѣ XIX в. послѣ великихъ открытій Дарвина.

Однако, находятся авторитетные марксисты, которые высказываются противъ этого отожествленія діалектическаго метода съ эволюціоннымъ. Несмотря на точки взаимнаго соприкосновенія,—говоритъ, напримѣръ, Бельтовъ,—между этими двумя методами „существуетъ весьма глубокое и значительное различіе, которое, надо признаться, далеко не въ пользу ученія объ эволюціи. Современные эволюціонисты снабжаютъ свое ученіе значительной примѣсью консерватизма. Имъ хочется доказать, что какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи скачковъ не бываетъ". („Критика нашихъ критиковъ", с. 224; см. также „Монистическій взглядъ", с. 75).

---

[1]) „Природа, понятая теперь, какъ историческій процессъ развитія", вотъ какъ характеризуетъ Энгельсъ современное, становящееся діалектическимъ, естествознаніе. („Л. Фейербахъ", с. 65).

Врядъ ли можно согласиться съ этимъ разсужденіемъ Бельтова. Консерватизмъ „современныхъ эволюціонистовъ“ также мало говоритъ противъ самой теоріи эволюціи, какъ мало говорило противъ революціоннаго значенія гегелевской діалектики использованіе ея въ консервативныхъ цѣляхъ оффиціальной наукой. Въ дѣйствительности же естественно-научная теорія развитія, какъ и діалектика, не можетъ исключать скачковъ по той простой причинѣ, что идеальную непрерывность мы имѣемъ лишь въ математикѣ или механикѣ. Элементарные процессы, на которые разлагается всякій фактъ развитія, скачкообразны, но такъ невелики, что наблюдателю представляются непрерывными, подобно тому, какъ кажется непрерывнымъ движеніе часовой стрѣлки, состоящее, на самомъ дѣлѣ, изъ массы незамѣтныхъ невооруженному глазу скачковъ. Всякій эволюціонный процессъ представляетъ собой рядъ мелкихъ „революцій“. Различіе между „революціей“ и „эволюціей“ не принципіальное, а чисто-количественное, и сама по себѣ теорія развитія не имѣетъ ничего противъ превращенія этого количества въ качество. Естествоиспытатели прежде— въ видѣ реакціи противъ старинныхъ катастрофическихъ теорій— склонны были напирать на медленность и мелкость составляющихъ элементарныхъ процессовъ развитія. Въ примѣненіи къ общественнымъ явленіямъ эта тенденція преувеличивать эволюціонность эволюціи выражалась, естественно, еще рѣзче. Но въ наше время замѣчается стремленіе возстановить права„ революціи“ и скачковъ. Это наблюдается, напримѣръ, въ геологіи, гдѣ начинаютъ приписывать большее, чѣмъ прежде, значеніе вулканическимъ, катастрофическимъ процессамъ, это замѣчается и въ біологіи (напр., мутаціонная теорія ботаника де-Фриза), гдѣ допускается возможность внезапныхъ рѣзкихъ видовыхъ отклоненій, и т. д.

Такимъ образомъ, съ этой стороны нѣтъ основанія противопоставлять діалектику эволюціи.

Но съ понятіемъ „діалектика“ въ устахъ сторонниковъ діалектическаго матеріализма связывается довольно сложный и не совсѣмъ опредѣленный комплексъ идей, дѣйствительно отличающихъ ее отъ эволюціи, и на этотъ разъ въ невыгодную для діалектики сторону. Я имѣю въ виду, во-первыхъ, превращеніе діалектики изъ метода изслѣдованія, изъ точки зрѣнія, въ особый универсальный законъ природы. И Энгельсъ, въ полемикѣ съ Дюрингомъ, и Бельтовъ, въ полемикѣ съ Михайловскимъ, потратили не мало усилій для защиты закона развитія по схемѣ отрицанія и отрицанія отрицанія. Я не имѣю здѣсь возможности останавливаться на

этой полной натяжекъ и произвола защитѣ. Но если бы даже и допустить безупречность разсужденій Энгельса и Бельтова, съ закономъ діалектическаго развитія дѣло не обстояло бы лучше. Онъ—этотъ законъ—оказывается рѣшительно безполезнымъ. Съ его помощью нельзя объяснить ни одного закончившагося процесса развитія; имъ нельзя также воспользоваться для предвидѣнія будущаго.

Это признаютъ сами защитники діалектики „Итакъ, спрашиваетъ Энгельсъ въ концѣ своей полемики съ Дюрингомъ по поводу закона отрицанія отрицанія, что же представляетъ собой отрицанія отрицанія? Чрезвычайно общій и именно поэтому чрезвычайно широко дѣйствующій и важный законъ развитія природы, исторіи и мышленія, законъ, который какъ мы видимъ, дѣйствуетъ въ мірѣ животныхъ и растеній, въ геологіи; въ математикѣ, въ исторіи, въ философіи... Само собой разумѣется, что я ничего не говорю объ *особомъ* процессѣ развитія, продѣлываемомъ, напримѣръ, ячменнымъ зерномъ (отъ сѣмени до смерти плодоноснаго растенія), когда я говорю: это— отрицанія отрицанія. Такъ какъ интегральное исчисленіе является также отрицаніемъ отрицанія, то я вышеупомянутымъ утвержденіемъ сказалъ бы только безсмыслицу, будто жизненный процессъ ячменнаго стебля есть интегральное исчисленіе или, скажемъ, соціализмъ“ („Анти Д.“, с. 189).

Итакъ, общая формула отрицанія отрицанія не опредѣляетъ собой конкретнаго, особаго въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, процесса развитія. И это тѣмъ болѣе, что —какъ поясняетъ дальше Энгельсъ—отрицанія въ діалектикѣ имѣетъ особенный смыслъ. Нелѣпо было бы думать, что мы отрицаемъ ячменное зерно, когда молотимъ его, или положительную величину „а“, зачеркивая ее, или положеніе: „роза есть роза“, тѣмъ, что говоримъ: „роза не есть роза“. „Отрицать въ діалектикѣ не значитъ сказать просто „нѣтъ“, или объявить какую-либо вещь несуществующей, или произвольно ее уничтожить... Затѣмъ характеръ отрицанія опредѣляется здѣсь, во-первыхъ, общей и, во-вторыхъ, особой природой процесса. Я долженъ не только отрицать, но и снова устранить отрицаніе. Я долженъ, слѣдовательно, такъ построить первое отрицаніе, чтобъ оставалось или сдѣлалось возможнымъ второе отрицаніе. Какъ это сдѣлать? Смотря по природѣ каждаго отдѣльнаго случая. Если я смололъ ячменное зерно, раздавилъ насѣкомое, то, хотя я совершилъ первый актъ, но сдѣлалъ невозможнымъ второй. Каждому роду вещей свойственъ, такимъ образомъ, особый родъ отрицанія, при которомъ получается развитіе: это относится

къ каждому роду представленій и понятій. Въ дифференціальномъ исчисленіи отрицаніе производится не такъ, какъ въ построеніи положительныхъ степеней изъ отрицательныхъ корней. Это требуетъ изученіе, какъ и все другое“ (с. 190).

Если *это* требуетъ изученіе, то чѣмъ же „важенъ“ для насъ столь общій и широко дѣйствующій законъ отрицанія отрицанія? Возьмемъ не менѣе общій законъ сохраненія энергіи. При анализѣ какого-нибудь физическаго процесса мы недовольствуемся, конечно, одной формулой закона энергіи, мы должны изучать и конкретную обстановку даннаго процесса. Но мы все-таки примѣняемъ законъ сохраненія, мы реально пользуемся имъ, и онъ намъ помогаетъ разобраться въ томъ, какъ протекаетъ изучаемое явленіе. Между тѣмъ съ закономъ отрицанія отрицанія эволюціонный процессъ въ любой частной области приходится изучать эмпирическимъ, индуктивнымъ образомъ; и лишь потомъ какимъ-то образомъ всегда оказывается, что его можно подвести подъ правило діалектическаго развитія. Если бы это было въ самомъ дѣлѣ такъ, то законъ діалектическаго развитія былъ бы удивительной „игрой природы“: изъ него мы не можемъ сдѣлать рѣшительно никакого научнаго употребленія, а въ то же время post factum онъ всегда оправдывается. Не проще ли признать, что этотъ мнимый универсальный законъ лишь весьма общая, универсальная схема, въ которую при помощи нѣкоторыхъ манипуляцій можно втиснуть что угодно: развитіе ячменнаго зерна, земного шара, эволюцію формъ языка, исторію человѣческихъ обществъ, математическія операціи и пр.? Это занятіе приводитъ часто къ довольно остроумнымъ и выпуклымъ формуламъ, но подобный результатъ можетъ имѣть значеніе лишь съ точки зрѣнія стилистики, отнюдь не философіи [1]).

Терминъ „діалектика“, наконецъ, употребляется еще въ третьемъ смыслѣ—не извѣстной точки зрѣнія, не универсальнаго закона природы, а особаго *способа мышленія*, отличнаго отъ обыкновенной логики, отъ логики здраваго смысла. Формальная логика, говорятъ защитники діалектики, оперируетъ съ закономъ тождества. Для нея А=А, всякая вещь есть то, что она есть, да есть да, нѣтъ есть нѣтъ. Діалектика же прибѣгаетъ къ формулѣ да—нѣтъ, нѣтъ—да, оперируя противорѣчіями.

---

[1]) Любопытно, что въ рукахъ Спенсера эволюціонная точка зрѣнія испытала подобную же метаморфозу, превратившись въ *законъ* эволюціи, которая совершается по извѣстной спенсеровской формулѣ съ ея интеграціями, дифференціаціями и пр.

Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, что формальная логика устраняется діалектикой; она вполнѣ полносильна въ простѣйшихъ, элементарныхъ случаяхъ, между тѣмъ какъ для болѣе сложныхъ нужна діалектическая логика. Энгельсъ сравниваетъ отношеніе діалектическаго мышленія къ метафизическому съ отношеніемъ математики перемѣнныхъ величинъ къ математикѣ постоянныхъ величинъ („Анти-Дюрингъ“ с. 162). Плехановъ пользуется для этого другой аналогіей: отношеніемъ движенія къ покою, какъ къ частному случаю его (См. предисловіе къ переводу „Фейербаха“, с. 18).

Но какъ ни остроумны эти сравненія, они мало уясняютъ довольно запутанныя отношенія діалектическаго мышленія къ обыкновенному (см., напр., то же предисловіе Плеханова). Діалектикъ, насколько можно понять толкованіе Плеханова, долженъ умѣть во время быть „діалектикомъ“ и во время же оставаться „метафизикомъ“. Къ сожалѣнію, не указывается критерія, по которому можно было бы узнать, когда должно разсуждать по закону противорѣчія, а когда по закону тождества. Вмѣсто этого критерія Плехановъ формулируетъ довольно неопредѣленныя правила, которыя, впрочемъ, тутъ же ограничиваетъ столь же неопредѣленными исключеніями.

Но и помимо всѣхъ этихъ неясностей, трудно считать очень убѣдительной аргументацію въ пользу существованія особаго діалектическаго мышленія. Это не значитъ, конечно, что я стою на стражѣ формальной логики съ ея закономъ тождества. Но если для меня остается скрытымъ все значеніе тавтологіи, представляемой формулой А=А, то ужъ совсѣмъ ускользаетъ смыслъ діалектической формулы А=поп А.

Тѣмъ хуже для васъ, отвѣтятъ сторонники діалектики. Эта нелѣпая формула выражаетъ, однако, дѣйствительность. Основу всѣхъ явленій природы, говоритъ Плехановъ, составляетъ движеніе матеріи. Но что такое движеніе? Это есть очевидное противорѣчіе. Если васъ спросятъ: находится ли движущееся тѣло въ данное время въ данномъ мѣстѣ, то вы при самомъ искреннемъ желаніи не въ состояніи будетъ отвѣтить согласно правилу Ибервега, т. е. по формулѣ: „*да—да и нѣтъ—нѣтъ*“. Движущееся тѣло *находится* въ данномъ мѣстѣ *и въ то же время не находится въ немъ* („Фейербахъ“, с. 14; „Анти-Д.“ с. 159. и слѣд., гдѣ приводится кромѣ движенія цѣлый рядъ такихъ „противорѣчивыхъ“ явленій.

Допустимъ вмѣстѣ съ Плехановымъ, что движеніе есть основа всѣхъ явленій природы. Но вѣрно ли его діалектическое толкованіе движенія? Но вѣрно ли, будто движущееся тѣло находится и не находится въ одно

и то же время въ одномъ и томъ же мѣстѣ? Нѣтъ, невѣрно, и если на первый взглядъ это утвержденіе имѣетъ видимость истины, то только потому, что время и пространство трактуются въ немъ неодинаковымъ образомъ. Если подъ „даннымъ мѣстомъ“ понимать математическую точку, то соотвѣтственно съ этимъ надо брать хронологическую точку—моментъ. Въ опредѣленный моментъ времени движущееся тѣло находится только въ опредѣленной точкѣ пространства. Въ старомъ софизмѣ Зенона ошибка происходитъ оттого, что время разсматривается, какъ моментъ, какъ хронологическая *точка*, а пространство берется какъ очень незначительная, но все-таки имѣющая нѣкоторую протяжность, *полоска*. Пространство, выражаясь математически, требуется, какъ безконечно-малая перемѣнная величина, а время, какъпредѣлъ такой величины, какъ точка.

Эта ошибка, а, главное, ея живучесть, объясняется, вѣроятно, тѣмъ фактомъ, что мы психологически разно относимся къ пространству и времени. Мы скорѣе и полнѣе пріобрѣтаемъ идею непрерывности пространства, чѣмъ непрерывности времени. Психологически время для насъ величина прерывная, состоящая изъ неразложимыхъ конечныхъ элементовъ, своего рода атомовъ времени. Когда на высшихъ ступеняхъ развитія у насъ вырабатывается всеобъемлющій символъ непрерывности, то подъ него наряду съ пространствомъ подводится и время (не психологическое, не субъективное, а объективное). Но психологическіе навыки невольно переносятся нами и на это строго логическое понятіе. Въ психологическій моментъ (т. е. въ тотъ атомъ времени, который представляетъ собой неразложимую, но конечную, психическую величину) тѣло успѣваетъ, конечно, перебывать не въ одной точкѣ. Но объективному, хронологическому моменту соотвѣтствуетъ только одна опредѣленная геометрическая точка. Та непрерывная величина, какой является линія движенія, вполнѣ однозначно покрывается другой непрерывной величиной—временемъ.

Если кто испытываетъ еще здѣсь затрудненія, то пусть приметъ во вниманіе, что время — не вдаваясь здѣсь въ длинныя разсужденія по поводу того, что такое время само по себѣ—фактически само измѣряется какимъ-нибудь равномѣрнымъ движеніемъ. Поэтому, когда мы говоримъ, что мы измѣряемъ временемъ движеніе пущенной стрѣлы, то это значитъ попросту, что одно движеніе — движеніе стрѣлы — мы сравниваемъ съ другимъ движеніемъ, напр., часовой стрѣлки по циферблату,—иначе говоря, одну линію мы сравниваемъ съ другой. Такое сравненіе можетъ быть только однозначнымъ—т. е. опредѣленной точкѣ одной линіи (линіи времени,

въ данномъ случаѣ окружности циферблата) соотвѣтствуетъ вполнѣ опредѣленная единственная точка на линіи движенія стрѣлы.

Все это не значитъ, конечно, что любопытный и сложный символъ непрерывности (частнымъ только случаемъ котораго является движеніе) не заключаетъ въ себѣ трудныхъ проблемъ, но онѣ и глубже и, какъ теперь выражаются, лежатъ въ другой плоскости, чѣмъ указываемая Плехановымъ противорѣчивость понятія движенія. Во всякомъ случаѣ движеніе не есть процессъ, совершающійся по законамъ діалектики; оно не подходитъ подъ формулу да—нѣтъ, нѣтъ—да. То же самое показалъ бы анализъ и другихъ, приводимыхъ обыкновенно въ защиту логики противорѣчій, явленій (жизнь безконечность). Діалектика, какъ ученіе о какой-то особой высшей формѣ мышленія, есть просто продуктъ поспѣшнаго анализа понятія непрерывности [1]).

Всѣ эти тонкости и хитросплетенія, окружающія діалектику ореоломъ чего-то особеннаго и избраннаго, представляютъ собой лишь придатки и наросты на глубокой основной мысли о динамическомъ характерѣ бытія, отъ которыхъ давно бы пора марксистамъ отдѣлаться. Эти придатки намъ

---

[1]) „Непрерывное“ есть основное—но не исключительное — содержаніе діалектики, понимаемой какъ ученіе о противорѣчивости бытія. Въ защиту діалектики сторонники ея привлекаютъ и другія явленія. Таковы, напримѣръ, взятыя изъ области математики иллюстраціи, которыми пользуется Энгельсъ въ своемъ «Анти-Дюрингѣ». Энгельсъ видитъ противорѣчіе ужъ въ томъ, что «корень А можетъ быть степенью А, а между тѣмъ $A^{1}/_{2}=\sqrt{A}$. Противорѣчіе заключается въ томъ, что отрицательная величина можетъ быть квадратомъ чего-либо, такъ какъ всякая отрицательная величина, помноженная на самое себя, даетъ положительный квадратъ. Квадратный корень отъ минуса единицы представляетъ собой, поэтому, не только абсурдное противорѣчіе, но даже дѣйствительную безсмыслицу» (с. 161). Здѣсь во славу и въ активъ логики противорѣчій засчитывается даже «дѣйствительная безсмыслица», хотя въ другихъ мѣстахъ Энгельсъ тщательно отмѣчаетъ противорѣчіе (Widerspruch) отъ безсмыслицы (widersiun). Но и вообще это разсужденіе—какъ и всѣ почти разсужденія изъ области математики, разсыпанныя въ «Анти-Д.»—не способствуютъ украшенію книги. Въ предисловіи къ «Анти-Д.» Энгельсъ насмѣшливо замѣчаетъ, что «только одинъ непризнанный великій математикъ въ письмѣ къ Марксу жаловался, будто я дерзостно задѣлъ честь формулы $\sqrt{-1}$» (с. 9). Къ сожалѣнію, непризнанный математикъ былъ правъ, и даже въ бо́льшемъ объемѣ, чѣмъ это указываетъ Энгельсъ, довольно безжалостно обошедшійся не только съ корнемъ изъ минусъ единица.

безусловно безполезны, представляя въ то же время для нашихъ противниковъ легко обстрѣливаемую цѣль. Зачѣмъ матафизическими ненужностями отгораживаться отъ общаго движенія науки и философіи? Зачѣмъ не „высказать того, что есть“, а именно, что діалектическій методъ Маркса и Энгельса, взятый въ своей сущности, очищенный отъ доставшагося ему по наслѣдству метафизическаго хлама, похожъ, какъ двѣ капли воды, на одно изъ величайшихъ научныхъ завоеваній XIX вѣка—на принципъ эволюціи?

2.

Матеріализмъ по ученію Маркса-Энгельса.

„Какъ надо понимать матеріализмъ? Объ этомъ очень много спорятъ до настоящаго времени“, пишетъ Плехановъ въ цитированномъ преди словіи къ „Фейербаху“. И споры эти до сихъ поръ не выяснили истинной философской позиціи Маркса и Энгельса. Что ихъ матеріализмъ не есть просто философскій матеріализмъ „матеріи“, это видно изъ рѣзкихъ замѣчаній Энгельса по адресу естественно-научнаго матеріализма Фохта, Бюхнера и др., а также изъ того имени, которое Марксъ и Энгельсъ дали своей *соціологической* концепціи.

Повидимому, названіе „метеріализмъ“ имѣло чисто историческій смыслъ, какъ естественная въ эпоху выработки Марксомъ и Энгельсомъ своего міросозерданія антитеза идеализму. Объ этомъ говоритъ, напримѣръ, такое мѣсто въ „Фейербахѣ“: „Разрывъ съ философіей Гегеля произошелъ путемъ возврата въ матеріалистической точкѣ зрѣнія. Это значитъ, что люди этого направленія рѣшились смотрѣть на дѣйствительный міръ—на природу и исторію—безъ идеалистическихъ очковъ и видѣть въ немъ только то, что онъ собою представляетъ. Они рѣшились безъ всякаго сожалѣнія отказаться отъ всѣхъ идеалистическихъ взглядовъ, несогласныхъ съ явленіями дѣйствительнаго міра, взятыми въ ихъ истинной, не фантастической связи. А въ этомъ и состоитъ дѣйствительный матеріализмъ“ (с. 61).

Отказъ отъ фантастическихъ апріорныхъ конструкцій, свойственныхъ идеализму, возвратъ къ эмпиріи, къ опыту—вотъ въ чемъ Энгельсъ видитъ сущность матеріализма.

Такъ же опредѣленно высказывается Энгельсъ и въ „Анти-Дюринг'ѣ“: „не природа и царство человѣка руководствуются принципами, но сами принципы лишь постольку правильны, поскольку они согласуются съ природой и исторіей. Таково единственное матеріалистическое толкованіе

этого вопроса, а противоположное ему, дюринговское, является уже идеалистическимъ и ставитъ весь вопросъ совершенно навыворотъ, конструируя дѣйствительный міръ изъ мысли, изъ какихъ-то предвѣчныхъ и вездѣсущихъ схематъ, схемъ и категорій, совершенно такъ, какъ—«нѣкій Гегель»“ (с. 40).

И здѣсь понятіе „матеріалистическій“ синонимично съ понятіями „эмпирическій“, „опытный“ [1]).

Но справедливо замѣчаетъ Бельтовъ, полемизируя съ К. Шмидтомъ, ссылавшимся для характеристики энгельсовскаго матеріализма на приведенную выше цитату изъ „Фейрбаха“, „это мѣсто, очевидно, не заключаетъ въ себѣ полнаго опредѣленія матеріализма“ („Критика нашихъ критиковъ“, с. 180). И Бельтовъ указываетъ на другое, встрѣчающееся въ томъ же „Фейербахѣ“ опредѣленіе матеріализма, въ которомъ Энгельсъ говоритъ о „возвышеннѣйшемъ вопросѣ“ философіи, объ отношеніи мышленія къ бытію (или же, какъ это отожествляетъ Энгельсъ: духа къ природѣ). Въ средніе вѣка, говоритъ Энгельсъ, этотъ вопросъ принялъ болѣе рѣзкую форму вопроса, сотворенъ ли міръ богомъ или онъ существуетъ извѣчно?

„Философы раздѣлились на два большихъ лагеря, сообразно тому, какъ отвѣчали они на этотъ вопросъ. Тѣ, которые утверждали, что духъ существовалъ прежде природы, и которые, слѣдовательно, такъ или иначе признавали сотвореніе міра... составили идеалистическій лагерь. Тѣ же

---

[1]) Тотъ же самый смыслъ имѣетъ и извѣстное утвержденіе Маркса: „Для Гегеля логическій процессъ, который превращается у него подъ именемъ идей, въ самостоятельнаго субъекта, есть Деміургъ дѣйствительности, которая составляетъ только его внѣшнее проявленіе. Для меня какъ разъ наоборотъ: идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“.

Приведя эти слова, Плехановъ замѣчаетъ: „Что это такое? Это теорія познанія—и при томъ теорія опредѣленнаго характера: матеріалистическая теорія познанія“ („Современный міръ“, 1907, августъ, с. 60).

Изъ словъ Маркса, несмотря на особенности терминологіи („матеріальное“ въ историческомъ смыслѣ антитезы апріоризму идеалистовъ), слѣдуетъ только, что въ теоріи познанія Марксъ былъ эмпирикомъ. А отсюда еще далеко до того матеріализма, для котораго движеніе матеріи есть „основа всѣхъ явленій природы“.

Что же касается заключающейся въ этомъ отрывкѣ теоріи познанія, то и Плехановъ дальше находитъ, что она „можетъ быть, и въ самомъ дѣлѣ слишкомъ кратко изложена“ (с. 64) Еще бы!

которые основнымъ началомъ считали природу, примкнули къ различнымъ школамъ матеріализма. Ничего другого и не заключаютъ въ себѣ выраженія: идеализмъ и матеріализмъ, взятыя въ ихъ первоначальномъ смыслѣ. И только въ этомъ смыслѣ они здѣсь и употребляются“ (с. 41).

Матеріализмъ и здѣсь прежде всего обозначаетъ опытную точку зрѣнія, не допускающую существованія сверхъестественныхъ агентовъ. Потусторонних силъ нѣтъ, какъ нѣтъ и потусторонняго (апріорнаго) званія: матеріализъ есть эмпиризмъ.

Но наряду съ этимъ въ приведенной формулировкѣ въ довольно-неопредѣленныхъ выраженіяхъ говорится объ отношеніи „духа“ къ „природѣ“. Плехановъ, приведя эту выписку изъ Энгельса, говоритъ: „Итакъ, важнѣйшая отличительная черта матеріализма состоитъ въ томъ, что онъ устраняетъ дуализмъ духа и матеріи, бога и природы и считаетъ природу основой тѣхъ явленій, для объясненія которыхъ еще первобытныя охотничьи племена апеллировали къ дѣятельности предметныхъ душъ, духовъ“. („Фейер.“, с. 9).

Дуализмъ бога и природы, дѣйствительно, устраняется Энгельсомъ, и устраняется просто тѣмъ, что отрицается божество. Что же касается до дуализма духа и матеріи (природы), онъ не уничтожается однимъ тѣмъ, что мы признали за первичное, за prius природу. Вообще объ устраненіи этого дуализма рѣчь можетъ итти только тогда, когда ближе опредѣлены эти, повидимому, всѣмъ извѣстныя, а, на самомъ дѣлѣ, крайне сложныя и запутанныя понятія „духа“ и „матеріи“. У Энгельса же мы не встрѣчаемъ сколько-нибудь подробнаго анализа этихъ понятій и ихъ взаимоотношеній; поэтому невозможно точнѣе опредѣлить сущность его матеріализма.

Плехановъ на основаніи нѣкоторыхъ соображеній приходитъ къ заключенію, что матеріализмъ Маркса и Энгельса есть разновидность спинозизма. Какъ ни скудны приводимыя имъ въ пользу этого взгляда доказательства, я лично склоняюсь въ сторону такой интерпретаціи. Во всякомъ случаѣ, легче представить себѣ Маркса и Энгельса спинозистами, чѣмъ не вполнѣ еще оформившимися „махистами“, какъ это дѣлаютъ г. Берманъ и Адлеръ въ своихъ, цитируемыхъ мной въ сноскѣ, статьяхъ [1]).

[1]) Въ своей интересной статьѣ „Fr. Engels und die Naturwissenschaft“ (Neue Zeit, 1907, № 19) Ф. Адлеръ пытается доказать, что „названія „матеріализмъ“ и „діалектика“ у Маркса и Энгельса *вполнѣ* покрываются понятіями современнаго естествознанія: „опытъ“ и „развитіе“ (с. 622).

Но все это гипотезы и предположенія. Твердо можно установить только одну часть взглядовъ Маркса и Энгельса—именно эволюціонную и эмпирическую основу ихъ міросозерцанія. Но только основу. Зданія же, опирающагося на это основаніе (я говорю, конечно, не о соціологическихъ или экономическихъ ученіяхъ марксизма), мы не видимъ. У Энгельса въ разныхъ мѣстахъ его сочиненій разбросана масса отдѣльныхъ замѣчаній, касающихся различныхъ проблемъ философіи, но составить изъ нихъ что-нибудь цѣльное невозможно. Мы встрѣчаемъ любопытныя разсужденія о теоріи познанія, о проблемѣ времени и пространства, о математической проблемѣ и т. д.

Изъ всѣхъ этихъ отрывочныхъ, не приведенныхъ въ систему, мыслей я укажу прежде всего на наиболѣе важную, именно на рѣшительное отверженіе Энгельсомъ кантовской „вещи въ себѣ“. Упомянувъ объ аргументаціи противъ нея Гегеля и Фейербаха, Энгельсъ продолжаетъ: „а лучше всего разбиваются эти философскія измышленія самою практикой, т. е. опытомъ и промышленностью. Мы можемъ доказать правильность нашего пониманія даннаго явленія природы тѣмъ, что мы сами его вызываемъ, порождаемъ его изъ его условій и заставляемъ его служить нашимъ цѣлямъ. Такимъ образомъ, кантовской „вещи самой по себѣ“ приходитъ конецъ“ (с. 43).

Можно, конечно, не соглашаться съ Энгельсомъ, что свидѣтельство практики—это лучшее оружіе въ борьбѣ съ метафизическимъ предразсудкомъ „вещи въ себѣ“, но само отношеніе Энгельса къ этому вопросу какъ нельзя болѣе ясно и недвусмысленно.

Почти такъ же опредѣленно высказывается Энгельсъ по вопросу о формахъ времени и пространства, которыя онъ понимаетъ не феноменалистически въ духѣ Канта, а реалистически, объективно, какъ реальныя характеристики бытія. „Основными формами бытія,—поучаетъ, напримѣръ, Энгельсъ Дюринга,—является пространство и время, и бытіе внѣ вре-

---

Думаю, что въ этомъ категорическомъ утвержденіи эмпиріокритика Адлера желаемое принято имъ за дѣйствительное.

Тоже самое можно сказать о г. Берманѣ, который въ своей статьѣ „Марксизмъ или махизмъ“ („Образованіе“, 1906 г., ноябрь) интерпретируетъ мнѣнія Энгельса въ выгодную для себя сторону. Но сама возможность такихъ интерпретацій и споровъ показываетъ, какъ много неяснаго въ діалектическомъ матеріализмѣ.

мени—такая же большая безсмыслица, какъ и бытіе внѣ пространства". („Анти-Д.", с. 63).

Не менѣе реалистически смотритъ Энгельсъ и на матерію и на неразрывно-связанное съ ней движеніе, которое онъ опредѣляетъ, какъ *форму бытія (Daseinsweise) матеріи*". („Анти-Д.", с. 74).

Эти брошенныя въ ходѣ полемики, но достаточно опредѣленныя заявленія Энгельса любопытны сами по себѣ. Но особенный интересъ пріобрѣтаютъ они для насъ при сравненіи ихъ со взглядами на тѣ же вопросы такого виднаго и свято-блюдущаго, по его мнѣнію, философскіе завѣты учителя послѣдователя Энгельса, какъ Н. Бельтовъ.

3

Матеріализмъ Г. Плеханова и его ученіе о „вещи въ себѣ".

Если для насъ остается много неяснаго и недоговореннаго въ міровоззрѣніи Маркса и Энгельса, то зато мы имѣемъ достаточно матерьяла для ознакомленія философской позиціи такихъ сторонниковъ діалектическаго матеріализма, какъ Бельтовъ и примыкающая къ нему Л. Аксельродъ.

Какъ мы видѣли выше, Плехановъ важнѣйшей отличительной чертой матеріализма считаетъ уничтоженіе дуализма духа и матеріи. Но это „уничтоженіе" онъ представляетъ себѣ довольно страннымъ образомъ. Комментируя вышеприведенную цитату изъ Энгельса о матеріализмѣ, онъ продолжаетъ: „Противникамъ матеріализма, имѣющимъ о немъ по большей части самое нелѣпое представленіе, кажется, что Энгельсъ неправильно опредѣлилъ сущность матеріализма, что на самомъ дѣлѣ матеріализмъ сводитъ *психическія явленія къ матеріальнымъ*". („Фейербахъ", стр. 9).

Матеріализмъ, значитъ, не сводитъ психическаго къ матеріальному. Для матеріализма, значитъ, психическое и физическое два крайнихъ предѣла анализа. Пусть будетъ такъ [1]). Но гдѣ же здѣсь обѣщанное уничто-

[1]) Въ дѣйствительности эта характеристика примѣнима только къ одной изъ разновидностей матеріализма. Другія матеріалистическія системы сводятъ психическое къ физическому.

Вообще не существуетъ всѣми принятаго опредѣленія матеріализма и классификаціи типовъ его. Такъ, Вундтъ признаетъ для матеріализма характернымъ то, что онъ считаетъ основой познанія природную сторону (Naturseite) опыта и соотвѣтственно съ этимъ пытается вывести изъ нея

женіе дуализма? Вѣдь два—если только не придерживаться принятой христіанской догматикой ариѳметики—все-таки не одинъ, а два. Ученіе, принимающее двѣ основныя характеристики бытія, двѣ неразложимыхъ, несводимыхъ, разновидности его, нельзя назвать иначе, какъ дуализмомъ.

„Для матеріалиста,—читаемъ мы тамъ же у Плеханова,—ощущеніе и мысль, сознаніе, есть внутреннее состояніе движущейся матеріи“ (с. 11). Признаемъ и это. Признаемъ, какъ этого хочетъ Плехановъ, что матеріализмъ есть въ сущности освобожденный отъ теологической внѣшности спинозизмъ. Бѣда лишь въ томъ, что Плехановъ серьезно думаетъ, будто спинозизмъ уничтожаетъ дуализмъ „духа“ и „матеріи“, „психическаго“ и „физическаго“, между тѣмъ какъ спинозизмъ есть лишь генерализація, распространеніе на все бытіе этого дуализма [1]). Если французскіе ма-

---

духовный міръ. По Вундту имѣются три формы матеріализма: 1) духовные процессы разсматриваются, какъ родъ тѣлесныхъ: таковъ древній матеріализмъ; 2) въ духовномъ видятъ неясныя совокупныя дѣйствія молекулярныхъ процессовъ: это типъ матеріализма 17 и 18 вѣковъ, взятый въ цѣломъ, и 3) въ духовномъ видятъ „функцію“ тѣлесныхъ процессовъ: это характерно, главнымъ образомъ, для матеріализма 19 вѣка. Любопытно, что эмпиріокритицизмъ Вундтъ считаетъ наиболѣе научной формой послѣдняго типа матеріализма (см. Phil. Studien, т. XIII, „Ueber naiven u. krit. Realismus“, с. 351 и слѣд.).

Л. Буссе въ своей книгѣ о „Духѣ и тѣлѣ“ принимаетъ также три формы матеріализма: 1) психическое по своей природѣ есть физическое, при чемъ или а) психическое просто признается за матерію или b) оно разсматривается, какъ нѣкоторое состояніе, свойство, процессъ матеріи, аналогичное электричеству, теплотѣ; 2) психическое есть продуктъ физическихъ процессовъ. Будучи само по себѣ нематеріальнымъ, оно порождается однако матеріей, какъ нѣчто вторичное, какъ нѣкій этофеноменъ, и 3) психическое не есть физическое и такое не дѣйствіе его, а связанное съ нимъ и стоящее къ нему въ отношеніи функціональной зависимости сопровождающее явленіе („Geist u. Körper“, с. 13).

Эту послѣднюю форму матеріализма Буссе считаетъ псевдоматеріализмомъ, относя ее къ параллелистическимъ теоріямъ, хотя въ главѣ о послѣднихъ онъ матеріалистическій параллелизмъ, въ свою очередь, считаетъ псевдопараллелизмомъ и отсылаетъ его къ матеріалистической группѣ (с. 103).

[1]) Какъ хорошо выразился К. Штумпфъ на международномъ психологическомъ конгрессѣ въ Мюнхенѣ; „единая субстанція, которая должна раскрываться въ двухъ аттрибутахъ протяженія и мышленія, является только *словомъ*, которое выражаетъ потребность избѣжать дуализмъ, но

теріалисты, къ которымъ обращается Бельтовъ, утверждали, что матерія способна не только къ движенію, но и къ ощущенію и мышленію—то это вѣдь и значитъ, что они принимали два несводимыхъ другъ къ другу аспекта бытія: физическій и психическій. Что они ихъ словесно объединяли въ понятіи „матерія"—это не можетъ служить аргументомъ въ пользу монизма ихъ міровоззрѣнія, ибо объ этой „матеріи" они только и могли сказать, что она „движется" и „мыслитъ", т. е. опять-таки могли только квалифицировать ее дуалистически. Я здѣсь не спорю по существу, т. е. не разбираю вопросъ, правы или неправы были матеріалисты, а съ ними и Бельтовъ—вѣдь можно защищать и такой взглядъ, что бытіе и въ самомъ дѣлѣ не поддается „монизированію":—я только настаиваю на томъ, что слѣдуетъ „высказать то, что есть": дуализмъ—хотя бы и въ спинозистской или матеріалистической формѣ—есть все-таки дуализмъ, а не монизмъ.

Непонятно также, почему Плехановъ (въ предисловіи къ „Фейербаху") упрекаетъ психофизіологовъ въ томъ, что они „отговариваются отъ матеріалистическихъ выводовъ посредствомъ ученія о параллелизмѣ психическихъ и физическихъ явленій" (с. 12), между тѣмъ какъ спинозизмъ вѣдь и есть теорія универсальнаго параллелизма.

Но спинозизмъ, развиваемый Бельтовымъ, можно еще такъ или иначе понять. Гораздо хуже то, что Бельтовъ серьезно занялся реставраціей непознаваемой „вещи въ себѣ". И это не мимоходомъ, не случайно, а самымъ подробнымъ и тщательнымъ образомъ. Въ результатѣ, конечно, Бельтовъ запутался въ цѣломъ рядѣ противорѣчій, отнюдь не „діалектическихъ" и не ведущихъ впередъ.

Жизненный нервъ всѣхъ разсужденій Плеханова по вопросамъ „гносеологіи"—ироническія кавычки принадлежатъ Плеханову, не долюбливающему этого слова, но все-таки начинающему уже привыкать къ нему и употреблять его—заключаются въ томъ, что внѣ признанія существованія „вещей въ себѣ" онъ видитъ только одинъ философскій путь, и этотъ путь неотвратимо ведетъ къ субъективному идеализму и къ солипсизму. Эта мысль, какъ мы увидимъ ниже, проходитъ красной нитью и черезъ всѣ размышленія г-жи Л. Аксельродъ на философскія темы. И

въ дѣйствительности не устраняетъ его" („Кіевс. Университ. Извѣстія", 1905 г., № 2, В. Зѣньковскій: „Современное состояніе психофизической проблемы", с. 5). См. также L. Busse „Geist und körper", с. 134.

АКАДЕМІИ.

Плехановъ и Ортодоксъ стоятъ передъ дилеммой: или отказъ отъ „вещи въ себѣ“ — и вмѣстѣ съ нимъ паденіе въ пучину солипсизма—или признаніе „вещи въ себѣ“, которое означаетъ для нихъ также признаніе истины матеріализма. При такой постановкѣ вопроса особыхъ колебаній быть не можетъ,—и наши мыслители поэтому рѣшительно высказываются за рецепцію вещи въ себѣ. Но противъ этого въ ихъ душѣ возстаютъ какъ марксистская традиція—вспомнимъ энгельсовскую критику пресловутаго понятія—такъ и духъ современнаго научнаго мышленія: отсюда невылазныя противорѣчія, которыми кишатъ ихъ произведенія и въ особенности работы Плеханова. Я это попытаюсь показать нѣсколько подробнѣе для Плеханова, положивъ въ основу анализа его примѣчанія къ „Фейербаху“, гдѣ онъ изложилъ свои взгляды въ наиболѣе систематическомъ и свободномъ отъ разныхъ полемическихъ уклоненій видѣ.

Свои разсужденія о „вещи въ себѣ“ Плехановъ начинаетъ съ критики кантовскаго ученія о причинности. Какъ извѣстно, Кантъ утверждалъ, что категорія причинности—какъ, впрочемъ, и прочія категоріи и формы нашего мышленія—примѣнима только къ міру явленій, но не къ міру ноуменовъ (вещей въ себѣ). Плехановъ доказываетъ несостоятельность этой теоріи. Онъ доказываетъ, что по смыслу кантовой философіи всякое явленіе есть равнодѣйствующая двухъ факторовъ: 1) дѣйствіе на наше „я“ вещей въ себѣ и 2) свойствъ нашего „я“. Но разъ явленіе вызывается дѣйствіемъ на насъ ноуменовъ, то значитъ дѣйствіе этихъ ноуменовъ есть причина явленія. Изъ этого неустраннмаго противорѣчія кантовской философіи, по мнѣнію Плеханова, есть только два выхода:

„*или* мы продолжаемъ утверждать, что категорія причинности непримѣнима къ вещамъ самимъ по себѣ, и слѣдовательно, отвергаемъ ту мысль, что явленіе вызывается *дѣйствіемъ на насъ* вещи самой по себѣ; или же мы продолжаемъ находить эту мысль правильной и тогда признаемъ, что категорія причинности примѣнима къ видамъ самимъ по себѣ. Въ первомъ случаѣ мы прямой дорогой идемъ къ *субъективному идеализму*, потому что если вещь сама по себѣ не дѣйствуетъ на насъ, то мы ничего не знаемъ о ея существаніи, и самое представленіе о ней должно быть объявлено ненужнымъ—т. е. излишнимъ—въ нашей философіи; во второмъ случаѣ мы выступаемъ на путь *матеріализма*, потому что вѣдь и матеріалисты никогда не утверждали, что мы знаемъ, каковы вещи сами по себѣ, т. е. независимо отъ ихъ дѣйствія на насъ, а только утверждали, что эти вещи извѣстны намъ именно потому, что онѣ дѣйствуютъ на наши

органы чувствъ, и именно въ той мѣрѣ, въ какой они на нихъ дѣйствуютъ“ (с. 109).

Здѣсь мы встрѣчаемся съ той роковой для Плеханова и Ортодокса дилеммой субъективнаго идеализма и матеріализма, о которой говорилось выше. Но ее мы оставимъ пока въ сторонѣ [1]). Для насъ любопытнѣе указаніе Плеханова, что матеріализмъ никогда не отрицалъ непознаваемости вещей въ себѣ. Въ доказательство этого нашъ авторъ цитируетъ Гольбаха, говорившаго, что намъ неизвѣстны ни сущность, ни единая природа матеріи, а только нѣкоторыя ея свойства [2]).

Но черезъ нѣсколько строкъ мы читаемъ уже нѣчто совсѣмъ иное о непознаваемости вещей въ себѣ:

„вопросъ о непознаваемости внѣшняго міра въ обоихъ изъ указанныхъ мной случаевъ получаетъ *положительное* рѣшеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если мы перейдемъ на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, то намъ будетъ ясно, что наше *я* способно познать имъ же самимъ создаваемое *не-я*. А если мы предпочтемъ сдѣлаться матеріалистами, то при нѣкоторомъ размышленіи мы должны будемъ притти къ тому убѣжденію, что если мы—благодаря дѣйствію на насъ вещей самихъ по себѣ—*знаемъ нѣкоторыя свойства этихъ вещей*, то намъ, вопреки Гольбаху, до *нѣкоторой* степени *извѣстна* и *ихъ* природа: вѣдь *природа* вещи обнаруживается именно въ ея *свойствахъ*“ (с. 110).

По этой версіи, для матеріалистовъ до нѣкоторой степени извѣстна природа, сущность вещей въ себѣ. Но извѣстна до *нѣкоторой* степени значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что и *не*извѣстна, *не*познаваема, до нѣкоторой степени. Отсюда еще далеко до того положительнаго рѣшенія, которое провозглашаетъ въ началѣ цитаты Плехановъ и которое онъ развиваетъ въ слѣдующемъ отрывкѣ:

„Ходячее противоставленіе природы свойствамъ совершенно неосновательно, а между тѣмъ именно это противопоставленіе завело теорію познанія въ тѣ схоластическія дебри, въ которыхъ заблудился Кантъ, и въ которыхъ продолжаютъ безпомощно блуждать всѣ нынѣшніе противники

---

[1]) По существу о ней будетъ сказано въ главѣ о «махизмѣ».

[2]) См. также „Крит. нашихъ критиковъ“, полемику съ К. Шмидтомъ (сс. 195—197), гдѣ Плехановъ, ссылаясь опять-таки на Гольбаха, доказываетъ, что для матеріалистовъ сущность вещей и явленія не тождественны, и что первая для нихъ не познаваема.

матеріализма. Гете чутьемъ геніальнаго поэта-мыслителя чуднe „трансцендентальнаго идеалиста“ Канта и даже лучше матеріалиста Гольбаха понялъ гдѣ истина. Онъ сказалъ:

Nichts ist drinnen, nichts ist draussen
Denn was innen, das ist aussen
So ergreifet ohne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss...

„Въ этихъ немногихъ словахъ заключается, можно сказать, вся „гносеологія“ матеріализма; но ни этихъ словъ, ни матеріалистической теоріи познанія, до сихъ поръ не могутъ понять тѣ схоластики, которые толкуютъ о непознаваемости внѣшняго міра“ [1]) (с. 110).

Итакъ, внѣшній міръ познаваемъ, при томъ, очевидно, цѣликомъ, сполна, ибо, по словамъ Гете, „*ничего* внутренняго, *ничего* внѣшняго“. Разъ противоставленіе „природы“ „свойствамъ“ несостоятельно, разъ „природа“ равняется суммѣ „свойствъ“—а вѣдь это только и можетъ означать мысль о несостоятельности „ходячаго противопоставленія“—то нѣтъ ничего *принципіально* непознаваемаго во внѣшнемъ мірѣ. Но устраненіе противоположности „природа—свойства“ означаетъ также устраненіе эквивалентной ей противоположности: „вещь въ себѣ—явленіе“. Или явленія здѣсь возводятся въ рангъ вещей въ себѣ или вещи въ себѣ низводятся до скромнаго положенія явленій, но пропасть между ними завалена: вещь въ себѣ = явленіе. Но вѣдь это подлинный феноменализмъ, это ученіе имманентниковъ, это, наконецъ, horribile dictu! чистѣйшій „махизмъ“! И, дѣйствительно, среди многочисленныхъ варіантовъ плехановскаго ученія о „вещи въ себѣ“ довольно почетное мѣсто занимаетъ и махистскій варіантъ.

„Гегель, читаемъ мы дальше, чрезвычайно ясно обнаружилъ ту логическую — или, если вы предпочитаете, *гносеологическую* ошибку, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ разсужденій о томъ, что вещи сами по себѣ недоступны нашему познанію. Мы дѣйствительно лишены всякой возможности отвѣтить на вопросъ, что такое вещь сама по себѣ. И это по очень простой причинѣ: вопросъ „*что такое?*“ предполагаетъ, что дан-

[1]) Аналогичное разсужденіе о томъ, что матеріалисты 18 вѣка, говорившіе, что мы знаемъ только внѣшность, скорлупу явленій, заблуждались и что правъ былъ Гете въ своемъ знаменитомъ афоризмѣ о внѣшнемъ и внутреннемъ см. въ „Кр. наш. Крит.“, с. 171.

ная вещь имѣетъ свойства, которыя должны быть указаны; этотъ вопросъ сохраняетъ какой-нибудь смыслъ *единственно только при этомъ предположеніи*. Но „philosophical people", толкующій о непознаваемости вещей самихъ по себѣ, *заранѣе отвлекается отъ всѣхъ свойствъ вещи* и этимъ отвлеченіемъ дѣлаетъ *вопросъ нелѣпымъ*, а потому и *отвѣтъ невозможнымъ*" (с. 110).

Какъ видимъ, Плехановъ продолжаетъ здѣсь стоять на точкѣ зрѣнія феноменализма. Вопросъ о томъ, что такое вещь въ себѣ, нелѣпъ, по его мнѣнію, потому что само понятіе вещи въ себѣ лишено какого-либо содержанія; „вещь въ себѣ" — ободранное, общипанное отъ всѣхъ возможныхъ опредѣленій, понятіе; это пустая абстракція, caput mortuum абстракціи, какъ повторяетъ въ другомъ мѣстѣ вслѣдъ за тѣмъ же Гегелемъ Плехановъ [1]). И все это... все это сильно отдаетъ тѣмъ же гибельнымъ, неизбѣжно, ведущимъ къ субъективному идеализму и пр. и пр. „махизмомъ".

На протяженіи двухъ страничекъ мы успѣли такимъ образомъ, вмѣстѣ съ плехановскимъ матеріализмомъ, продѣлать довольно значительную эволюцію, начиная отъ непознаваемости вещи въ себѣ черезъ ея полу-познаваемость, затѣмъ полную познаваемость, къ вещи въ себѣ, трактуемой, какъ пустая фикція. Но циклъ присущихъ этому понятію—протею превращеній еще не законченъ. Плехановская вещь въ себѣ это настоящее instabilis terra, innabilis unda: состоянія равновѣсія она не допускаетъ ни на минуту. И вотъ уже на слѣдующей страницѣ, въ связи съ вопросомъ о субъективности ощущеній цвѣта звука и пр., мы застаемъ Плеханова соглашающимся уже съ слѣдующей теоріей Сѣченова:

„Каковы бы ни были предметы сами по себѣ, независимо отъ нашего сознанія,—пусть наши впечатлѣнія отъ нихъ будутъ лишь условными знаками,—во всякомъ случаѣ чувствуемому нами сходству и различію знаковъ соотвѣтствуетъ сходство и различіе дѣйствительное. Другими словами, сходства и различія, находимыя человѣкомъ между чувствуемыми предметами, суть сходства и различія дѣйствительныя" [2]) (с. 111).

---

[1]) Со времени Гегеля, говоритъ Н. Бельтовъ, „намъ прекрасно извѣстно, что такое безусловная сущность вещей, или вещь въ самой себѣ. Это пустая абстракція" („Къ монистич. взгляду", с. 272).

[2]) См. также въ „Монист. взглядѣ" слѣдующее мѣсто: „Если г. Михайловскому угодно знать, какъ смотримъ мы на отношеніе нашихъ ощу-

Процитировавъ Сѣченова, Плехановъ продолжаетъ:

„Это опять вѣрно. Нужно только замѣтить, что Сѣченовъ не вполнѣ точно выражается. Когда онъ допускаетъ, что наши впечатлѣнія являются лишь условными знаками вещей самихъ по себѣ, то онъ какъ-будто признаетъ, что вещи сами по себѣ имѣютъ какой-то неизвѣстный намъ „видъ", недоступный нашему сознанію. Но вѣдь и *„видъ"* есть именно только результатъ дѣйствія на насъ вещей самихъ по себѣ; *помимо этого дѣйствія онъ никакого вида не имѣютъ*. Поэтому противопоставлять ихъ „видъ"—какъ онъ существуетъ въ нашемъ сознаніи—тому ихъ „виду", какой онѣ будто бы имѣютъ на самомъ дѣлѣ, значитъ не отда-

---

щеній къ внѣшнимъ предметамъ, то мы отошлемъ его къ статьѣ г. Сѣченова" (с. 273), и далѣе идетъ приведенная выше цитата изъ Сѣченова.

Во второмъ изданіи мѣсто это снабжено, однако, слѣдующимъ примѣчаніемъ: „Нашимъ противникамъ представляется очень хорошій случай поймать насъ на такомъ противорѣчіи: съ одной стороны мы объявляемъ Кантовскую «вещь въ себѣ» пустой абстракціей, а съ другой—мы съ похвалой цитирумъ г. Сѣченова, который говоритъ о предметахъ, какъ они существуютъ сами по себѣ, независимо отъ нашего сознанія. Люди, понимающіе, конечно, не увидятъ никакого противорѣчія; но вѣдь много ли понимающихъ между нашими противниками".

Это звучитъ, можетъ быть, и гордо, но крайне неубѣдительно. Рискуя попасть въ уготованную Плехановымъ для своихъ противниковъ обширную категорію непонимающихъ, я все-таки думаю, что противорѣчіе—самое несомнѣнное, подлинное противорѣчіе—глядитъ изъ двухъ рядомъ стоящихъ заявленій Плеханова, и его не затушевать никакими уничтожающими замѣчаніями.

Это сѣченевское ученіе объ ощущеніяхъ—знакахъ (высказанное, впрочемъ, еще Гельмгольцемъ въ его „Физіологической оптикѣ") Плехановъ развивалъ и въ полемикѣ съ К. Шмидтомъ. „Взаимное отношеніе идей въ *субъектѣ*, читаемъ мы въ „Критикѣ нашихъ критиковъ", соотвѣтствуетъ—когда человѣкъ не *ошибается* — взаимному отношенію вещей *внѣ его*... Ощущенія, вызванныя въ субъектѣ дѣйствіемъ на него объекта, совсѣмъ не похожи на этотъ послѣдній, какъ не похожи они и на субъекта,—но тѣмъ не менѣе *каждому измѣненію въ объектѣ соотвѣтствуетъ измѣненіе его дѣйствія на субъектъ*" (с. 199). Для выраженія этого отношенія соотвѣтствія между явленіями и вещами въ себѣ Плехановъ въ другомъ мѣстѣ пользуется образомъ іероглифа. „Наши представленія о формахъ и отношеніяхъ вещей не болѣе, какъ *іероглифы*; но эти іероглифы точно обозначаютъ эти формы и отношенія, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить дѣйствія на насъ вещей въ себѣ и, въ свою очередь, воздѣйствовать на нихъ" (с. 234).

вать себѣ отчета въ томъ, какое понятіе связывается со словомъ: видъ. На такой неточности терминологіи основывается, какъ сказано выше, вся „гносеологическая“ схоластика Кантіанства“ (с. 112).

Не говоря о томъ, что Плехановъ здѣсь произвольно интерпретируетъ вполнѣ ясную мысль Сѣченова, подсказывая ему свое собственное пониманіе ея, все это разсужденіе одно сплошное недоразумѣніе. Теорія Сѣченова „вѣрна“, утверждаетъ Плехановъ. Но что же говоритъ теорія Сѣченова? Что есть съ одной стороны предметы сами по себѣ, а съ другой—вызываемыя ими дѣйствія, впечатлѣнія, относящіяся къ нимъ, какъ знаки къ нѣкоему означаемому. Каково бы ни было это означаемое—примемъ-ли мы за него движеніе матеріи, или происходящія въ нѣкоторыхъ духахъ измѣненія, или, просто, поставимъ на его мѣсто огромный x—не надо забывать, что бытіе, по мысли Сѣченова, двучленно, распадаясь на знакъ и означаемое, на явленія и вещь въ себѣ. Плехановъ же доказываетъ, что вещи въ себѣ помимо своихъ дѣйствій на насъ—дѣйствій, называемыхъ явленіями,—никакого „вида“ не имѣютъ. Иначе говоря, Плехановъ и здѣсь уничтожаетъ противоположность вещи въ себѣ и явленія (хотя—не смущаясь противорѣчія — и говоритъ о явленіяхъ, какъ дѣйствіяхъ на насъ не имѣющихъ вида, но все-таки особо существующихъ, вещей въ себѣ). Вещь въ себѣ для Плеханова растворяется въ явленіяхъ. Это значитъ, какъ мы знаемъ, вполнѣ по „махистски“, феноменалистически. „Махизмъ“ можетъ быть, и правъ—но зачѣмъ же тогда такъ поносить махистовъ? А кромѣ того, что же собственно означаетъ согласіе Плеханова съ сѣченовской теоріей?

Съ „махистскаго“ аккорда начинается у Плеханова и слѣдующій абзацъ. Но только начинается, потому что въ дальнѣйшемъ идетъ уже новая разновидность ученія о вещи въ себѣ:

„Итакъ вещи сами по себѣ никакого «вида» не имѣютъ. Ихъ «видъ» существуетъ только въ сознаніи тѣхъ субъектовъ, на которыхъ онѣ дѣйствуютъ. Теперь спрашивается, кто же эти субъекты? Люди? Нѣтъ не только люди, но и всѣ тѣ организмы, которые, благодаря извѣстнымъ особенностямъ своего строенія, имѣютъ возможность такъ или иначе „видѣть“ внѣшній міръ. Но строеніе этихъ организмовъ неодинаково; поэтому и внѣшній міръ имѣетъ для нихъ неодинаковый „видъ“: я не знаю, какъ „видитъ“ улитка, но я увѣренъ, что она „видитъ“ не такъ, какъ люди“.

Махистское начало, какъ мы видимъ, успѣло смѣниться довольно противорѣчиваго „вида“ *субъективнымъ идеализмомъ*. Ихъ (вещей въ

себѣ) «видъ» существуетъ *только въ сознаніи тѣхъ субъектовъ*, на которыхъ они дѣйствуютъ". Если вещи въ себѣ „дѣйствуютъ" на субъектовъ, то онѣ существуютъ независимо отъ нихъ и, значитъ, имѣютъ какой-нибудь „видъ", существующій не только въ сознаніи субъектовъ. Этотъ „видъ" можетъ быть весьма неопредѣленный, онъ можетъ быть даже, какъ мы выше говорили, просто иксомъ, но и довольствуясь иксомъ, Плехановъ не можетъ—если желаетъ быть логичнымъ—сказать, что вещи въ себѣ не имѣютъ никакого „вида". Что касается полученнаго здѣсь ученіемъ Плеханова оттѣнкомъ субъективнаго идеализма, то онъ его думаетъ устранить слѣдующими соображеніями:

„Изъ этого не слѣдуетъ, однако, что свойства внѣшняго міра имѣютъ только субъективное значеніе. Вовсе нѣтъ! Если человѣкъ и улитка движутся отъ точки А къ точкѣ В, то и для человѣка, и для улитки, прямая линія одинаково будетъ кратчайшимъ разстояніемъ между этими точками: если бы оба эти организма пошли по ломанной линіи, *то имъ пришлось бы затратить больше работы на свое передвиженіе*. Значитъ, *свойства пространства* имѣютъ *также объективное значеніе*, хотя и представляются различно организмомъ, стоящимъ на различныхъ ступеняхъ развитія" (с. 113).

Передъ нами, наконецъ, кусочекъ дѣйствительно матеріалистическаго пониманія вещей. „Свойства пространства имѣютъ объективное значеніе". Это то, чему училъ, какъ мы видимъ, и Энгельсъ. Но то же, самое можно, разумѣется, сказать и о категоріи времени [1]). Такое же объективное примѣнимое къ вещамъ въ себѣ значеніе Плехановъ приписываетъ и категоріи причинности. Изъ этихъ элементовъ, устранивъ совсѣмъ ненужную здѣсь вещь въ себѣ, и замѣнивъ ее матеріей, можно получить матеріалистическое ученіе. Въ отвѣтъ на вопросъ о загадкѣ міра, оно отвѣчало бы: бытіе—это движущаяся въ реально-существующихъ пространствѣ и времени матерія. Если бы къ этому оно прибавило, что матерія обладаетъ исконной способностью ощущать, то въ этой теоріи всеобщаго одушевленія оно имѣло бы въ своемъ распоряженіи и нѣкоторый отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи мышленія къ бытію. Это было бы довольно примитивное и наивное, но цѣльное, ученіе. Это было бы... Но, къ сожалѣнію,

---

[1]) „Вещи въ себѣ могутъ дѣйствовать на насъ, очевидно, только во времени; а между тѣмъ Кантъ считаетъ время лишь субъективной формой нашего созерцанія" („Кр. наш. Кр.", с. 172).

Плехановъ въ сильной степени испорченъ „гносеологіей“ и Кантомъ, и ужъ не можетъ отказаться отъ вещи въ себѣ. А въ плехановской „вещи въ себѣ“ сидитъ какой-то бѣсъ, не дающій ей успокоиться на какомъ-нибудь одномъ рѣшеніи. И вотъ раскрывшійся передъ нами краешекъ матеріалистической теоріи снова заволакивается трансцендентальнымъ туманомъ.

На протяженіи слѣдующихъ трехъ-четырехъ страницъ Плехановъ занимается опроверженіемъ кантовскаго апріоризма. Правъ ли въ своей аргументаціи Плехановъ—мы разбирать не будемъ. Приведемъ лучше результаты, къ которымъ привелъ Плеханова его анализъ:

„...Стало быть, пространство не есть только субъективная форма созерцанія; стало быть, ему тоже соотвѣтствуетъ нѣкоторое объективное „an sich“ („само по себѣ“). Если люди и жили *до меня* и будутъ жить *послѣ меня*, то этимъ *„до меня“* и *„послѣ меня“*, очевидно, опять соотвѣтствуетъ какое-то „an sich“, независящее отъ моего сознанія и только отражающееся въ этомъ сознаніи въ формѣ времени. Стало быть, и *время не только субъективно*. Наконецъ, если люди существуютъ внѣ меня, то они принадлежатъ къ числу тѣхъ вещей самихъ по себѣ, о возможности познанія которыхъ мы, матеріалисты, спорили съ кантіанцами. И если *ихъ* поступки способны такъ или иначе обусловливать *мои* дѣйствія, а мои дѣйствія способны вліять на ихъ поступки,—что неизбѣжно долженъ допустить тотъ, кто признаетъ, что человѣческія общества и развитіе ихъ культуры существуютъ не только въ его сознаніи,—то ясно, что категорія причинности примѣнима къ реально существующему внѣшнему міру, т. е. къ міру ноуменовъ, къ вещамъ самимъ по себѣ“ (с. 117).

Выражаясь проще и короче, это значитъ, что, если категорія причинности и примѣнима къ вещи самой въ себѣ, то формы времени и пространства къ ней отнюдь не примѣнимы. Имъ только *соотвѣтствуетъ* нѣчто въ ноуменальномъ царствѣ. Передъ нами снова сѣченовская теорія знаковъ, она же плехановская теорія іероглифовъ. „Что пространство и время суть формы сознанія, писалъ еще раньше Плехановъ, полемизируя съ К. Шмидтомъ, и и что поэтому первое отличительное свойство ихъ есть *субъективность*, это было извѣстно еще Томасу Гоббсу, и этого не станетъ отрицать теперь ни одинъ матеріалистъ. Весь вопросъ въ томъ, не соотвѣтствуютъ ли этимъ формамъ сознанія нѣкоторыя формы или отношенія *вещей*. Матеріалисты, разумѣется, не могутъ отвѣчать на этотъ вопросъ иначе, какъ утвердительно“ („Крит. наш. крит.“, с. 234).

Вотъ во что превратилось такимъ образомъ энгельсовское ученіе о

томъ, что пространство и время основныя формы бытія и что бытіе внѣ времени или пространства огромная безсмыслица! Плехановское бытіе— вещь въ себѣ, ноуменъ, природа, матерія или какъ тамъ ее ни назвать— находится не во времени и не въ пространствѣ, а въ чемъ-то имъ соотвѣтствующемъ!

Этимъ же ученіемъ о „соотвѣтствіи" заканчиваетъ Плехановъ свою критику Канта:

„Въ дѣйствительности, основныя формы нашего мышленія не только вполнѣ соотвѣтствуютъ тѣмъ отношеніямъ, которыя существуютъ между вещами въ себѣ, но и *не могутъ не* соотвѣтствовать имъ, потому что иначе сдѣлалось бы невозможнымъ наше существованіе вообще, а слѣдовательно и существованіе нашихъ „формъ мышленія". Правда, мы очень способны ошибаться въ изысканіи этихъ основныхъ формъ, мы можемъ принять за категорію то, что вовсе не есть категорія. Но это вопросъ другой, прямого отношенія сюда не имѣющій" (с. 119).

Категоріи вполнѣ соотвѣтствуютъ отношеніямъ вещей въ себѣ... Но какимъ вообще образомъ можно провѣрить соотвѣтствіе и степень его. разъ одинъ членъ сравненія—вещь въ себѣ—намъ недоступенъ? И если категоріи *вполнѣ* соотвѣтствуютъ, то значитъ ли это, что обыкновенныя представленія (цвѣта, звуки и пр.) не вполнѣ соотвѣтствуютъ отношеніямъ вещей въ себѣ или же, что они совсѣмъ имъ не соотвѣтствуютъ? И это ли имѣетъ въ виду Плехановъ, когда говоритъ, что мы можемъ ошибиться въ своемъ опредѣленіи категорій? Все это неясно, до послѣдней степени неясно.

Такова исторія судебъ вещи въ себѣ на десяти страничкахъ примѣчаній Плеханова къ „Фейербаху". Non multa, sed multum. Передъ нами развернулся цѣлый спектръ, цѣлая гамма разнообразнѣйшихъ опредѣленій загадочнаго понятія, и въ концѣ плехановскаго анализа мы стоимъ передъ вещью въ себѣ еще съ неменьшимъ недоумѣніемъ, чѣмъ въ началѣ его. Вещь въ себѣ оказалась и не имѣющей никакого вида, и имѣющей видъ только въ сознаніи субъектовъ; она была и совсѣмъ непознаваемой, и отчасти непознаваемой и совсѣмъ не познаваемой; явленія совпадали съ ней и въ тоже время оказывались находящимися только въ отношеніи соотвѣтствія къ ней; она была пустой абстракціей, а между тѣмъ безъ нея міръ оказывался иллюзіей субъекта; и т. д., т. д. Словомъ эта была вещь для кого угодно и для чего угодно, но только не вещь въ себѣ, только не та неизмѣнная субстанція, которая призвана, по мнѣнію ея приверженцевъ, носить на себѣ

всю тяжесть бытія, проваливающагося безъ нея въ бездну солипсистической фантасмагоріи.

Когда читаешь плехановскія размышленія о вещи въ себѣ,—а онъ удѣлилъ имъ не одинъ десятокъ страницъ,—то просто невѣришь, что эти еле держащіяся на ногахъ разсужденія, изъ зіяющихъ щелей которыхъ торчатъ выпирающія оттуда безчисленныя противорѣчія, могли выйти изъ-подъ пера талантливаго и умнаго автора „Монистическаго взгляда“. Но, какъ говоритъ гдѣ то самъ Плехановъ, не только знатность, но и логика обязываетъ. Логика насквозь противорѣчиваго понятія о вещи въ себѣ неизбѣжно обязываетъ усвоившаго его къ противорѣчіямъ. И чѣмъ сильнѣе собственная логика мыслителя, тѣмъ должно быть пагубнѣе вліяніе знаменитой фикціи, ибо, какъ говорилъ еще Бекономъ, заблуждающійся умный человѣкъ похожъ на сбившуюся съ дороги горячую лошадь, которая, чѣмъ быстрѣе скачетъ, тѣмъ дальше отходитъ отъ правильнаго пути.

4.

Философскій матеріализмъ и г-жа Ортодоксъ.

Система взглядовъ Л. Аксельродъ не такъ внутренне противорѣчива, какъ у Плеханова; она связнѣе, цѣльнѣе, стройнѣе, но за то и гораздо проще, площе. Философія г-жи Ортодоксъ сводится собственно къ двумъ-тремъ довольно примитивнаго свойства идеямъ, которыя она, если и не развиваетъ, то съ упорной настойчивостью неоднократно повторяетъ на страницахъ своихъ философскихъ „Очерковъ“. Первая—и въ извѣстномъ смыслѣ руководящая—идея ея сборника это знакомая ужъ намъ теорія о двухъ основныхъ философскихъ направленіяхъ мысли; матеріалистическомъ и идеалистическомъ. Матеріализмъ признаетъ дѣйствительность внѣшняго міра и существующую въ немъ объективную закономѣрность. Для идеализма же—при всѣхъ различныхъ формахъ его—міръ есть лишь представленіе субъекта. Мысль, что для матеріализма внѣшній міръ есть настоящая, полная, реальность, а для идеализма—къ которому г-жа Аксельродъ относитъ все, что не есть матеріализмъ—только представленіе, составляетъ лейтмотивъ сборника, и г-жа Ортодоксъ не устаетъ повторять ее на всѣ лады, не высказывая, однако, излишней склонности къ аргумѣнтаціи. „Матеріальный“ и „реальный“ на страницахъ „Очерковъ“ являются синонимами. „Вещи—излагаетъ, напримѣръ, г-жа Ортодоксъ ходъ мыслей Канта—оказались не ограничительными понятіями, а существующими реаль-

ными вещами, т. е. *говоря откровенно*, „*матеріей*“ („Филос. очерки“, с. 211, курсивъ мой). „Превосходно понимая—говорится въ другомъ мѣстѣ о Беклеѣ—что *настоящей реальностью* можетъ быть только матерія“ и т. д. (с. 17, курсивъ автора). „Объективная, матеріальная, дѣйствительная природа“ (29)—пишетъ еще въ иной связи авторъ „Очерковъ“, навязывая читателю—какъ и всегда, бездоказательно—ассоціацію понятій „матеріальнаго“ и „реальнаго“.

Какъ мы ниже увидимъ, съ „настоящей реальностью“—матеріей—дѣло обстоитъ у г-жи Аксельродъ довольно плачевно. Что же касается странной теоріи о томъ, что изъ всѣхъ философскихъ ученій только для матеріализма міръ есть нѣчто большее, чѣмъ простое представленіе, то я могу объяснить ее лишь аберраціей мысли г-жи Ортодоксъ въ погонѣ за тѣмъ, чтобъ однимъ рѣшительнымъ ударомъ создать для матеріализма неприступную позицію. Въ самомъ дѣлѣ, если *только* матеріализмъ признаетъ реальность внѣшняго міра, то ясно, что онъ одинъ и можетъ лечь въ основу нашего познанія о мірѣ.

Отсюда же съ вполнѣ логической послѣдовательностью вытекаетъ утвержденіе о неразрывной связи философскаго матеріализма съ историческимъ. „Марксъ и Энгельсъ—разсуждаетъ г-жа Ортодоксъ—принимаютъ природу и ея процессы за дѣйствительность, которая существуетъ внѣ нашего сознанія и независимо отъ него“ (с. 175). Поэтому „матеріалистическое объясненіе природы служитъ исходнымъ пунктомъ, первой и необходимой предпосылкой матеріалистическаго объясненія исторіи“ (тамъ же, см. также въ „предисловіи“ аналогичное разсужденіе по поводу „махизма“).

Съ новымъ жаромъ къ этой мысли о связи философскаго матеріализма съ историческимъ г-жи Аксельродъ вернулась въ своей послѣдней статьѣ о „Теоріи стоимости и діалектическомъ матеріализмѣ“ („Совр. міръ“, 1908, январь). Сомнѣніе въ этой связи составляетъ, по ея мнѣнію, центръ тяжести всѣхъ „критическихъ“ походовъ противъ системы взглядовъ авторовъ „Капитала“. По словамъ же г-жи Аксельродъ, эти сомнѣнія нелѣпы, ибо указываемая связь выступаетъ во всѣхъ рѣшительно произведеніяхъ основателей діалектическаго матеріализма. И чтобы задавить въ зародышѣ какія бы то ни было колебанія, нашъ авторъ тутъ же, на мѣстѣ, производитъ demonstratio adoculos путемъ выдержекъ изъ „Капитала“, „въ которыхъ прямо и непосредственно показано, что матеріалистическое пониманіе природы служило фундаментомъ матеріалистическаго объясненія исторіи, и всѣхъ экономическихъ принциповъ“ (с. 64).

Эти убійственныя и смертоносныя цитаты взяты изъ пятой главы „Капитала“, трактующей о процессѣ труда. Приводить этихъ отрывковъ я не буду. Замѣчу только, что въ нихъ ни слова ни говорится ни объ историческомъ матеріализмѣ, ни о философскомъ матеріализмѣ, ни о какой бы то ни было связи между ними. Марксъ даетъ въ нихъ анализъ процесса труда, говоритъ объ орудіяхъ труда, и предметѣ труда и т. д. Въ рамкахъ своей спеціальной задачи Марксъ употребляетъ такія понятія, какъ „земля“, „природа“, „орудіе труда“ и пр., конечно, въ ихъ обычномъ смыслѣ, не вдаваясь въ ненужныя для его задачи спекуляціи о томъ, есть ли земля и природа нѣчто реальное, само по себѣ существующее, или только наше представленіе и пр. Это не мѣшаетъ, однако, автору „философскихъ очерковъ“ торжествовать легко давшуюся ему побѣду въ слѣдующихъ выраженіяхъ:

„Просимъ читателя серьезно вникнуть въ содержаніе приведенныхъ выдержекъ. Природа *внѣшняя, дѣйствительная*, является первой, необходимой предпосылкой всего построенія Маркса. Природа не продуктъ безконечнаго сознанія, не комплексъ субъективныхъ ощущеній человѣка, а человѣкъ, наоборотъ, ея часть“ (с. 65).

Это похоже на шутку, на насмѣшку, на мистификацію, но къ сожалѣнію, это не такъ: г-жа Ортодоксъ убѣждена, что она привела серьезнѣйшій аргументъ въ пользу защищаемаго ею взгляда, и проситъ серьезнаго же къ нему отношенія. Съ тѣмъ же серьезнымъ видомъ г-жа Ортодоксъ продолжаетъ:

„Попробуемъ теперь уничтожить фундаментъ марксовскаго зданія, вычеркнемъ дѣйствительность природы и согласимся съ идеалистами, что человѣкъ не часть природы, а ея создатель, что бытіе природы—не истинное бытіе, а плодъ субъективнаго сознанія или субъективныхъ ощущеній—сдѣлаемъ это и мы придемъ къ непреложному, очевидному заключенію, что изъ всей системы Маркса не останется ни одного атома“ (с. 65).

Этотъ послѣдній выводъ, дѣйствительно, безупреченъ, ибо съ точки зрѣнія субъективнаго идеализма весь міръ и все познаніе о мірѣ становится иллюзорнымъ. Но дѣло, вѣдь, не въ этой азбучной, младенческой истинѣ. Задача г-жи Аксельродъ заключалась въ томъ, чтобъ доказать, что для насъ возможна только дилемма: или матеріализмъ или субъективный идеализмъ (солипсизмъ тоже). А этого доказательства у г-жи Аксельродъ нѣтъ ни грана, ни атома, если не считать, конечно, доказательствами производимыя ею съ методичностью и упорствомъ гипнотезера внушенія,

что дѣйствительное—это матеріальное, что реальность—это матерія и пр. Смѣю увѣрить г-жу Аксельродъ, что и „махисты“ и многіе иные „отверженные“ считаютъ внѣшній міръ *дѣйствительно* существующимъ, смѣю также увѣрить ее, что они отнюдь не мнятъ себя создателями міра, а считаютъ себя такъже скромно, какъ и прочіе смертные, созданіями его, и при всемъ томъ они не видятъ нужды аппелировать для этого къ матеріи, а, наоборотъ, считаютъ эту матерію довольно вреднымъ предразсудкомъ, печально отразившимся на мышленіи нѣкоторыхъ марксистовъ. Можетъ быть, эти махисты и иныя заблудшія ошибаются; можетъ быть, ихъ взгляды съ математической неизбѣжностью приводятъ къ иллюзіонизму идеалистовъ. Но вѣдь это нужно *доказать*. Одними же вѣщаніями и увѣщаніями—какой бы торжественный характеръ они ни носили—теперь никого не убѣдишь...

Каково же содержаніе философскаго матеріализма въ изложеніи г-жи Ортодоксъ? На этотъ счетъ у насъ имѣются нѣкоторыя указанія автора. Мы узнаемъ, что „ученіе Локка объ объективныхъ и субъективныхъ свойствахъ является по существу матеріалистическимъ“ („Фил. очерки“, с. 15), что пространство (а, значитъ, и время), съ точки зрѣнія матеріализма, является объективно даннымъ (с. 41), что „въ познаніи вселенной необходимо руководствоваться *движеніемъ матеріи*“ („Совр. міръ“, 1908, январь, с. 68), что „полное отрицаніе телеологіи и безусловное признаніе принципа механической причинности является *душой* матеріализма“ (Фил. очерки“, с. 72). „Душой“ матеріализма г-жи Ортодоксъ оказывается и обычный дуализмъ матеріи и духа, хотя она не перестаетъ восхвалять матеріалистическій монизмъ:

„Возможность и серьезность философской проблемы заключается не въ метафизическихъ опредѣленіяхъ матеріи и духа, а въ пріемахъ и методахъ изслѣдованій. Съ методологической точки зрѣнія рѣчь можетъ итти лишь о томъ, что чему предшествуетъ, матерія духу или духъ матеріи“ (с. 77).

Г-жа Ортодоксъ признаетъ, конечно, первое. Но это признаніе только санкціонируетъ дуализмъ матеріи и духа, который получаетъ особенно рѣзкое выраженіе въ вопросѣ о возникновеніи сознанія (духа): „матеріализмъ—повторяетъ за Плехановымъ г-жа Ортодоксъ—и не берется объяснить это происхожденіе“ (с. 167). Повидимому, и г-жа Аксельродъ вмѣстѣ съ Плехановымъ склоняется къ мысли о томъ, что ихъ матеріализмъ есть разновидность спинозизма. Но тогда собственно вопросъ о томъ, что

чему предшествуетъ: духъ матеріи или наоборотъ,—теряетъ смыслъ: оба извѣчны, оба существуютъ параллельно, одновременно [1]).

Такимъ образомъ, матеріализмъ г-жи Ортодоксъ есть, повидимому, тотъ наивный, но цѣльный, матеріализмъ объективной матеріи и объективныхъ времени и пространству, о которомъ мы говорили выше и на которомъ не могъ помириться Плехановъ. Но только, повидимому, ибо не удовольствовалась имъ и г-жа Ортодоксъ, тоже изрядно попорченная кантіанствомъ. И какъ ни отбояривалась она отъ кантовскаго ученія о непознаваемой вещи въ себѣ, она по существу закончила усвоеніемъ этой теоріи. Грѣхопаденіе г-жи Аксельродъ произошло по вопросу о томъ, что такая матерія. Она упорно уклонялась отъ этого вопроса, считая его „метафизическимъ", (см. выше цитату с. 77), но вопросъ былъ поставленъ и ей пришлось на него отвѣчать. И вотъ мы читаемъ слѣдующія любопытныя вещи: „Матерія есть матерія, она первоначальный фактъ, исходный пунктъ какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта, потому что „никакое дѣйствіе невозможно иначе, какъ на матеріи и *черезъ* матерію". А разъ матерія первоначальный фактъ, то естественно, что ее нельзя опредѣлять *другой причиной*, лежащей внѣ ея самой, а отсюда слѣдуетъ, что матерія познается нами посредствомъ ея дѣйствія на насъ" (с. 74).

Въ другомъ мѣстѣ г-жа Аксельродъ говоритъ, что „реальность матеріалистовъ—матерія—дана намъ въ опытѣ и познается нами посредствомъ ея свойства и ея дѣйствія на наши чувства воспріятія" (с. 77).

Привожу, наконецъ, еще одну выписку, касающуюся все того же мучительнаго для г-жи Ортодоксъ вопроса объ опредѣленіи матеріи, который она имѣла несчастіе задать себѣ отъ имени идеалистовъ:

„Изъ всего сказаннаго вытекаетъ, что матерія, принимаемая матеріалистами за первоначальный фактъ, за сущность всѣхъ вещей, не можетъ имѣть съ точки зрѣнія матеріализма опредѣленія *внѣ ея собственнаго проявленія, т. е. внѣ совокупности всѣхъ вещей*. Предъявлять матеріалистамъ требованіе опредѣлить матерію значитъ совершенно не пони

---

[1]) Это замѣчаетъ и Бельтовъ: „строго говоря, то положеніе, что „мышленіе происходитъ отъ бытія, а не бытіе изъ мышленія", несогласно съ ученіемъ Спинозы. Но то „мышленіе", о которомъ здѣсь идетъ рѣчь есть *человѣческое сознаніе*, т. е. высшая форма „мышленія", и предпосылка бытія этому мышленію ни въ коемъ случаѣ не исключаетъ „одушевленности матеріи" („Крит. наш. крит.", с. 165).

мать основы матеріалистическаго міровоззрѣнія и упускать изъ виду то существенное обстоятельство, что матерія служитъ исходной точкой, единой причиной всѣхъ явленій" (стр. 76).

Попробуемъ нѣсколько разобраться въ этомъ хаосѣ мыслей. Матерія исходный пунктъ *познанія*, исходный пунктъ какъ внѣшняго, такъ и внутренняго *опыта*, читаемъ мы въ одномъ мѣстѣ; матерія, исходная точка, единая причина всѣхъ *явленій*—сообщаютъ намъ въ другомъ. Но вѣдь эти два утвержденія говорятъ не одно и то же и даже далеко не одно и тоже! Свѣтовыя вибраціи эѳира, утверждала недавно наука, являются исходной точкой, единой причиной всѣхъ свѣтовыхъ явленій; но онѣ отнюдь не исходный пунктъ той отрасли познанія, которая называется оптикой: они завершеніе его. И между исходной точкой *явленій* и исходнымъ пунктомъ *опыта* лежитъ такое огромное разстояніе, что, напримѣръ, въ оптикѣ теперь на смѣну свѣтовыхъ вибрацій эѳира пришли электрическіе разряды въ немъ; между тѣмъ свѣтовыя явленія—эти настоящіе исходные пункты опыта—остались и при новой теоріи тѣми же, какими они были тысячи и десятки тысячъ лѣтъ назадъ. Можетъ быть, и для матеріи уготована та же участь, что и для свѣтовыхъ вибрацій эѳира. Я не говорю о слабой по существу критикѣ этого понятія со стороны оствальдовской энергетики; я не говорю даже о глубокой критикѣ Маха; я имѣю въ виду предстоящій намъ, можетъ быть, серьезный переворотъ въ понятіяхъ „массы", а, значитъ, и матеріи, который идетъ со стороны необычайно расширившихъ свою компетенцію теорій электричества. Останавливаться здѣсь на этомъ я не могу, но напомню только г-жѣ Ортодоксъ, что сама точная наука, успѣхи которой она справедливо приписываетъ ея матеріалистическому міропониманію, начинаетъ сильно задумываться надъ цѣнностью понятія матеріи. Сомнѣваюсь, чтобъ въ вопросѣ о матеріи нужно было быть большимъ ригористомъ, чѣмъ само обязанное ей своимъ ростомъ естествознаніе. Разъ наука — этотъ Сатурнъ навыворотъ, пожирающій не своихъ дѣтей, а своихъ родителей — откажется отъ матеріи, то придется это, скрѣпя сердце, сдѣлать и философствующимъ профанамъ. Не надо только въ этой обыкновенной исторіи видѣть чего-то необычайнаго: „слова и иллюзіи гибнутъ, факты остаются". Или иначе: опытъ остается, но координирующіе его символы постоянно измѣняются [1]).

[1]) Къ сожалѣнію, г-жа Аксельродъ не находитъ, повидимому, нужнымъ считаться съ ходомъ научной мысли. Она серьезно убѣждена, что реко-

Матерія—исходный пунктъ опыта; матерія дана намъ въ опытѣ, говоритъ г-жа Ортодоксъ. А мы то до сихъ поръ думали, что матерія—*заключительный* пунктъ познанія, что она не *дана* намъ въ опытѣ, а *создана* и введена нами для объясненія даннаго въ опытѣ, какъ введены были различныя силы, эѳиръ, понятіе энергіи и пр. Мы то думали до сихъ поръ, что для „даннаго" въ опытѣ, для первоначальныхъ фактовъ его, существуютъ соотвѣтствующіе способы непосредственнаго опознанія: свѣтъ или цвѣта видятъ, звуки слышатъ, твердое осязаютъ, запахи обоняютъ, боль чувствуютъ и т. д.; все это вещи, данные непосредственно въ опытѣ и потому, дѣйствительно, неопредѣлимыя дольше. Если же вѣрить г-жѣ Ортодоксъ, то у насъ должно бы быть особое „чувство матеріи", благодаря которому мы непосредственно воспринимаемъ ее въ опытѣ.

„Исходный пунктъ" этой путаницы— смѣшеніе г-жей Аксельродъ исходнаго пункта *познанія* и исходнаго пункта *явленій*. Только благодаря этому смѣшенію и не удается г-жѣ Аксельродъ отвѣтъ на вопросъ, что такое матерія; только благодаря ему она вынуждена вмѣсто отвѣта на этотъ вопросъ заключить свою полемику съ воображаемымъ противникомъ упрекомъ въ „совершенномъ непониманіи" основъ матеріализма. Непониманіе во всей этой исторіи есть, и, если угодно, даже совершенное непониманіе, но я боюсь, что только не со стороны противниковъ г жи Аксельродъ. Исходныхъ пунктовъ опыта, дѣйствительно, не опредѣляютъ; на нихъ только „указываютъ"; кто не понялъ этого жеста указыванія и связаннаго съ нимъ наименованія, тому не помогутъ никакія опредѣленія. „*Вотъ* зеленое", говоримъ мы; „*это*—верхнее do"; „*это*—четыре" и т. д.

Но другое дѣло исходныя точки явленій, въ которыхъ мы находимъ *конечные* пункты познанія. Что такое свѣтовыя вибраціи эѳира? Могу ли я здѣсь ограничиться однимъ указаніемъ перстомъ и повторять: „вибраціи эѳира суть вибраціи эѳира", „онѣ не имѣютъ опредѣленія внѣ ихъ собственныхъ проявленій, т. е. внѣ совокупности всѣхъ свѣтовыхъ явленій". Надъ ученымъ, который бы такъ отвѣтилъ, посмѣялись бы и, пожавши плечами, отвернулись бы отъ него.

мендуемое ей «руководство движеніемъ матеріи» лежитъ «*фактически* въ основѣ современныхъ серьезныхъ наукъ» («Совр. Міръ», с. 68). Эта характеристика была бы хороша лѣтъ этакъ двадцать пять назадъ. А съ тѣхъ поръ много измѣнилось въ конфигураціи естественнонаучной мысли, и рѣшительное заявленіе г-жи Аксельродъ нуждается въ очень большихъ поправкахъ.

Но дѣло въ томъ, что никакой ученый этого не скажетъ; онъ непременно дастъ опредѣленіе эѳира въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ оно ему нужно. Онъ скажетъ, что эѳиръ невѣсомъ; что онъ изотропенъ, т. е. однороденъ по всѣмъ направленіямъ; что онъ подобенъ твердому несжимаемому тѣлу, благодаря чему въ немъ возможны только поперечныя колебанія и пр. и пр.,—словомъ онъ припишетъ вводимому имъ символу извѣстное количество „свойствъ“, съ помощью которыхъ онъ простѣйшимъ образомъ представитъ наблюдаемыя оптическія явленія. Это и будетъ опредѣленіемъ эѳира, и ничего другого и не можетъ скрываться подъ опредѣленіемъ такихъ понятій, какъ эѳиръ, электричество, теплота и пр., и, наконецъ, матерія. Матерія протяженна; матерія непроницаема; матерія неразрушима; и т. д. и т. д. Изъ ряда подобныхъ сужденій и составляется „опредѣленіе“ матеріи.

Можетъ случиться, что приписанныя такимъ опредѣленіемъ матеріи свойства приводятъ къ противорѣчіямъ; можетъ случиться также, что въ нѣкоторыхъ изъ нихъ (напр. матерія—неразрушима) находится много неяснаго и двусмысленнаго. Дѣло дальнѣйшей научной работы или „очистить“ отъ всѣхъ этихъ недостатковъ разбираемое понятіе, или откинуть его, какъ непригодное для цѣлей познанія. Но во всякомъ случаѣ нельзя отъ этой задачи прятаться подъ защиту тавтологіи, что „матерія есть матерія“, и такихъ таинственныхъ соображеній, что она „опредѣлима только въ совокупности всѣхъ вещей“.

Такъ протяженная, движущаяся и пр. матерія матеріалистовъ превратилась у г-жи Ортодоксъ въ какую-то неопредѣлимую субстанцію, въ нѣкую спинозовскую causa sui (причина себя), познаваемую (опредѣлимую) не сама по себѣ, а лишь въ ея проявленіяхъ, въ ея дѣйствіяхъ на насъ. Передъ нами здѣсь кантовская непознаваемая „вещь въ себѣ“, на которую только наклеили матеріалистическій ярлыкъ. И это ученіе о непознаваемости матеріи—„вещи въ себѣ“ [1]) рѣшительно непримиримо съ раз-

---

[1]) Какъ ученіемъ о матеріи вещи въ себѣ г-жа Ортодоксъ обязана, повидимому, Плеханову, у котораго мы встрѣчаемъ слѣдующее разсужденіе: „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 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“.* („Кр. наш. Кр.“, с. 233).

виваемой г-жей Ортодоксъ теоріей, что матеріализмъ, принимая съ Кантомъ существованіе вещей въ себѣ, признаетъ, однако, ихъ познаваемость.

Но таковы, очевидно, волшебныя свойства кенигсбергскаго понятія, неминуемо обрекающія усвоившаго его мыслителя на внутреннія противорѣчія.

5.

Матеріализмъ, какъ идеологія пролетаріата.

Прежде чѣмъ разстаться съ діалектическимъ матеріализмомъ, я остановлюсь еще на одномъ пунктѣ, скорѣе практическаго, нежели теоретическаго значенія. Дѣло идетъ о довольно распространенномъ обвиненіи, будто марксисты, дискредитирующіе философскій матеріализмъ, играютъ на руку буржуазіи, заинтересованной въ томъ, чтобы былъ расшатанъ этотъ фунтаментъ революціонной пролетарской идеологіи. На это указывалъ еще лѣтъ десять тому назадъ Плехановъ въ полемикѣ съ Бернштейномъ, ссылаясь на книжку нѣкоего тайнаго совѣтника фонъ-Массова, который рекомендовалъ, пока не наступилъ революціонный взрывъ, направить всѣ силы на борьбу съ матеріализмомъ. На это укавываетъ въ настоящій моментъ и г-жа Аксельродъ, цитируя антиматеріалистическіе и антисоціалистическіе въ то время взгляды знаменитаго американскаго философа І. Джемса. Всѣ буржуазные мыслители, по словамъ г-жи Аксельродъ, ведутъ теперь агитацію противъ матеріализма. И это, думаетъ она, вполнѣ естественно. Позорнѣе же то, что имъ помогаютъ люди изъ соціалистовъ. Имъ она совѣтуетъ „поучиться у буржуазныхъ мыслителей, отдающихъ себѣ ясный отчетъ въ философскихъ концепціяхъ и вытекающихъ изъ этихъ концепцій практическихъ задачахъ“ („Современный міръ“, с. 68).

Я не буду отводить этихъ обвиненій указаніемъ на то, что теоретическіе вопросы должны и рѣшаться теоретически же, безъ отношенія къ вытекающимъ изъ нихъ практическимъ выводамъ. Дѣло въ томъ, что философія совсѣмъ не есть чисто теоретическая дисциплина. Въ ней практическій и теоретическій моментъ переплетены самымъ тѣснымъ образомъ. Какъ прекрасно говоритъ Геффдингъ въ своихъ „Современныхъ философахъ“: „все больше и больше выясняется, насколько всякое философское теченіе является одновременно и работой мысли, и знаменіемъ времени. Философія есть какъ разборка проблемъ, такъ и нѣкоторый симптомъ, и въ наше время она рѣзко выдвигается въ этой двоякой своей формѣ“. Какъ знаменіе времени и какъ симптомъ, всякое философское направленіе—

взятое, конечно, въ цѣломъ, въ основномъ, а не въ отдѣльныхъ частностяхъ и тонкостяхъ—и подлежитъ суду практическому, соціальному, суду по *выводамъ*, а не только по *доводамъ*.

Но что же говоритъ этотъ судъ по вопросу о связи между чаяніями буржуазіи и борьбой съ матеріализмомъ? Вспомнимъ, какъ ставится основная философская дилемма у Плеханова и Ортодоксъ: или признаніе дѣйствительности міра—и тогда неизбѣжно вытекающій изъ него матеріализмъ,—или субъективный идеализмъ—и тогда отказъ отъ реальности внѣшняго міра. Но можно ли серьезно утверждать, будто буржуазія имѣетъ насущный интересъ въ томъ, чтобы пролетаріатъ проникся мыслью объ иллюзорности всего существующаго и поголовно обратился въ солипсизмъ? Если отдавать себѣ—какъ этого требуетъ Л. Аксельродъ—отчетъ въ философскихъ концепціяхъ и вытекающихъ изъ нихъ практическихъ задачахъ, то окажется, что солипсизмъ—это мало благопріятное для буржуазнаго идеала соціальнаго міра состояніе ума. О какомъ-то древнемъ скептическомъ философѣ—чуть ли не о самомъ Пирронѣ — разсказываютъ, будто попавъ въ рабство, онъ донималъ своего хозяина ученіемъ о всеобщей иллюзіи бытія. Когда однажды взбѣсившійся рабовладѣлецъ, въ видѣ аргумента сильнымъ ударомъ палки переломалъ философу ногу, тотъ хладнокровно отвѣтилъ, что хозяину только кажется, будто онъ сломалъ ему ногу. Этотъ анекдотъ характеренъ не только для послѣдовательности скептическаго мышленія, но и для пассивности настроенія раба. Но если бы современный пролетарій усвоилъ это скептическое ученіе, то возможно, что его хозяину грозила бы совсѣмъ иная участь. „Тебѣ кажется, что ты существуешь“, могъ бы сказать силипсистическій пролетаріатъ буржуазіи; „между тѣмъ ты не больше, какъ мое представленіе, мое созданіе. Я тебя породилъ, я тебя и убью“. И съ этими словами онъ свернулъ бы буржуазіи шею.

Нѣтъ, я не вижу, почему буржуазіи особенно выгоденъ солипсизмъ въ головѣ пролетаріата. Наоборотъ, ей выгодно, чтобъ онъ вѣрилъ въ реальность всего существующаго и несуществующаго, и даже особенно несуществующаго. Ей совсѣмъ не важно, чтобъ пролетаріатъ отрицалъ реальность внѣшняго міра; ей нужно, чтобъ къ этой реальности онъ прибавилъ еще высшую реальность трансцендентнаго міра. Центръ тяжести всѣхъ буржуазныхъ походовъ противъ матеріализма поэтому заключается въ томъ, что *матеріализмъ отожествляется съ атеизмомъ*. Но вѣрно ли это отожествленіе?

Въ извѣстномъ смыслѣ оно, пожалуй, вѣрно. Именно постольку, по-

скольку дѣло идетъ о томъ матеріализмѣ, для котораго мысль есть нѣкій видъ движенія мозговаго вещества, для котораго, вмѣстѣ съ Демокритомъ, реальное сводится къ движенію матеріи,—а все остальное есть „мнѣніе", иллюзія. Этотъ матеріализмъ максимально атеистиченъ. Въ немъ нѣтъ ни грани того тонкаго „духовнаго" вещества, изъ котораго люди отъ вѣка создаютъ себѣ боговъ. Все духовное здѣсь уничтожено, абсорбировано въ осязательномъ, въ матеріальномъ. Надо прибавить къ тому же, что логическая структура этого ученія очень проста и ясна: никакихъ затрудненій, никакой ошибки здѣсь не можетъ быть. Оно не распутало, а рѣшительнымъ ударомъ разрубило гордіевъ узелъ вопроса объ отношеніи между „физическимъ" и „психическимъ". Устранивъ попросту психическое оно стало въ извѣстномъ смыслѣ неуязвимымъ.

Не то мы видимъ въ другихъ философскихъ теоріяхъ, не исключая ученій современнаго позитивизма, уничтожающихъ дуализмъ духа и матеріи. Процессъ этого уничтоженія представляетъ собой очень тонкую умственную работу. Здѣсь нить кропотливо распутывается за нитью. Здѣсь вниманье должно быть непрерывно напряжено. Здѣсь есть столь нѣжные и тонкіе оттѣнки мысли, что малѣйшая неосторожность, малѣйшій промахъ—и легко можно свернуть на другую умственную колею, по которой незамѣтными переходами можно уйти далеко въ сторону. Пути къ спасенію вообще узки—въ частности и путь къ философскому спасенію. Широкихъ, безошибочныхъ дорогъ, къ сожалѣнію, нѣтъ. Но не марксистамъ же этимъ смущаться, марксистамъ, которымъ во всѣхъ вопросахъ приходиться итти—по остроумному выраженію покойнаго Лабріолы—„по острію бритвы"!

Вмѣсто дилеммы Плеханова—Ортодоксъ о матеріализмѣ можно бы—имѣя въ виду вопросъ объ атеизмѣ—поставить другую дилемму: или безопасная, надежная, философская дорога—и тогда упрощенный, „вульгарный" матеріализмъ, сводящій психическое къ физическому; или же серьезная, происходящая во всеоружіи современнаго знанія, философская работа—и тогда мучительное странствіе „по острію бритвы".

По острію бритвы, въ концѣ концовъ, шествуютъ и Плехановъ и Ортодоксъ, и если они, какъ мы видѣли, вообще изрядно порѣзались, то нелучше обстоитъ у нихъ дѣло съ частнымъ вопросомъ объ атеизмѣ. Плехановъ, какъ мы знаемъ, считаетъ матеріализмъ Маркса и Энгельса—а, значитъ, и свой собственный—разновидностью спинозизма. Опредѣляя ближе этотъ общій терминъ „разновидность", онъ говоритъ, что это спинозизмъ, освобожденный отъ его теологической внѣшности.

Но мнѣ это успокоительное сообщеніе вовсе не сообщаетъ полной увѣренности. Гипотеза всеобщаго одушевленія—она же гилозоизмъ, она же панпсихизмъ, она же универсальный параллелизмъ, она же спинозизмъ—совсѣмъ не такъ легко отдѣлима отъ теологическихъ ассоціацій, какъ это думаетъ Плехановъ. Да и теологическая „внѣшность“ спинозизма есть не одна только внѣшность. Спинозизмъ можетъ быть переходомъ не только отъ спиритуализма къ матеріализму, но и обратно: отъ матеріализма къ спиритуализму. Все зависитъ только отъ направленія, въ которомъ совершается движеніе.

Говоря о теологическихъ ассоціаціяхъ и внѣшности, я имѣю, конечно въ виду не теперешніе, не актуальные взгляды Плеханова, а заключающіяся въ нихъ потенціи. Малѣйшій невѣрный шагъ, и отъ ученія, что „мысль есть внутреннее состояніе движущейся матеріи“ легко притти къ пантеизму, отъ котораго ужъ почти рукой подать до самаго подлиннаго теизма. Значительную часть этого пути продѣлалъ, напримѣръ, Ф. Паульсенъ, тоже горячій сторонникъ идеи универсальнаго параллеизма (см. его „Введеніе въ философію“).

И не трудно даже намѣтить основныя вѣхи этого пути. Движенію матеріи—учитъ панпсихизмъ—соотвѣтствуютъ различныя психическія состоянія, начиная отъ дремлющаго, темнаго, сознанія какой-нибудь алибы или даже атома и кончая—поскольку мы знаемъ—высоко развитой психикой современнаго человѣка. Но матеріальный міръ, какъ утверждаетъ діалектика, представляетъ собой единое связное цѣлое; разрывы въ физическомъ бытіи имѣютъ только относительное значеніе. Матеріальный міръ, съ точки зрѣнія діалектики, представляетъ собой элейское ἓν καὶ παν — единое и все. Но разъ психическое протекаетъ параллельно съ матеріальнымъ, какъ внутренняя сторона его, то нѣтъ основаній думать, чтобы разрывы въ психическомъ имѣли болѣе глубокое, абсолютное значеніе, чѣмъ разрывы въ физическомъ. Эти перерывы въ духовномъ мірѣ—ведущіе къ образованію индивидуальностей, индивидуальныхъ „душъ“—имѣютъ, разумѣется, съ точки зрѣнія метафизической, съ точки зрѣнія здраваго смысла свое относительное значеніе. Съ высшей діалектической точки зрѣнія міровое психическое бытіе—какъ и физическій міръ — едино, связно, слитно. Передъ нами такимъ образомъ вырисовываются смутные контуры пантеистическаго бога.

Противъ этой аргументаціи можно сослаться на современное ученіе о безконечности міра, слабо вяжущееся съ единствомъ и цѣльностью міровой

системы. Но вѣдь безконечное никогда — по крайней мѣрѣ, въ новое время — не служило поводомъ для отказа отъ божества. Наоборотъ, въ отличіе отъ античнаго мышленія, видѣвшаго совершенство въ конечности, ограниченности бытія, современное сознаніе въ безконечномъ, въ чувствѣ преклоненія передъ безконечнымъ, черпаетъ именно вдохновеніе для своихъ религіозныхъ настроеній и построеній.

Панпсихизмъ открываетъ и другую возможность для созданія божества. Какъ въ матеріальномъ мірѣ даны все большія и большія, объемлющія одна другую, космическія системы (земной міръ, планетный міръ, звѣздный міръ, міръ туманностей,...), такъ, идя параллельно въ мірѣ духовнаго, мы будемъ получать все болѣе и болѣе грандіозныя психическія системы, расположенныя въ безконечный рядъ, предѣломъ котораго и явится божество. Подобное ученіе о различной степени космическихъ „душахъ“ (душѣ земли, душѣ планетной системы и пр.) развивалъ еще Фехнеръ.

Повторяю: я, конечно, не приписываю этой фантастики Плеханову, но она, несомнѣнно, лежитъ на одной — и, можетъ быть, главнѣйшей — изъ логическихъ линій, идущихъ отъ его дуалистическаго матеріализма. Кто такъ радикально разорвалъ физическое и психическое, сдѣлавъ изъ нихъ какихъ-то два полу-абсолюта, два несводимыхъ другъ къ другу вида бытія, не долженъ пенять, если, продолжая его мысль, психическое возведутъ въ полный абсолютъ, въ бога—видомъ, можетъ быть и малаго по сравненію съ богами народныхъ религій, но все-таки Бога.

На основаніи этого, на основаніи выводовъ, которые можно дѣлать изъ философскихъ концепцій, я, съ своей стороны, предлагаю нашимъ ортодоксамъ, прежде чѣмъ обрушиваться военной грозой на „молодыхъ“ и обвинять ихъ въ предательскомъ поведеніи, оборотиться на себя и разобраться въ своихъ (не личныхъ, конечно, а философскихъ) отношеніяхъ къ вопросу объ атеизмѣ. А дѣла тутъ обстоятъ далеко не благополучно. Если буржуазные мыслители и ведутъ теперь агитацію противъ матеріализма, то не противъ того спинозистскаго матеріализма, на почвѣ котораго стоитъ Плехановъ. Наоборотъ, рядъ буржуазныхъ мыслителей стоитъ на точкѣ зрѣнія гилозоизма (всеобщаго одушевленія). Я охотно признаю, что этотъ спинозизмъ въ классовомъ отношеніи чище, чѣмъ довольно мутный потокъ неокантіанства. Если возрожденіе кантіанства можно въ соціальномъ отношеніи толковать, какъ попытку со стороны буржуазіи надѣть моральную узду на пролетаріатъ, то въ оживленіи спинозистскихъ и пантеистическихъ настроеній можно видѣть реакцію горожанина, въ частности

„внѣклассового“ интеллигента, на вызванный ростомъ большихъ городовъ разрывъ съ природой, съ жизнью космоса. Но во всякомъ случаѣ спинозизмъ со своимъ sive Deus ближе и пріятнѣе сердцу буржуазнаго идеолога, чѣмъ суровый и непримиримый отрицатель духа и всего духовнаго—матеріализмъ.

По этому же вопросу о матеріализмѣ и его значеніи для пролетаріата интересно выслушать мнѣніе еще одного авторитетнаго марксиста—К. Каутскаго, который въ своей книжкѣ объ этикѣ пишетъ слѣдующее:

„Фактъ несомнѣнный, новый діалектическій матеріализмъ—матеріализмъ особаго рода и существенно отличается отъ чисто естественно-историческаго матеріализма. Нѣкоторые его приверженцы высказывали поэтому желаніе, чтобы во избѣжаніе недоразумѣній слово матеріализмъ замѣнено было какимъ-нибудь другимъ.

„Но если Марксъ и Энгельсъ удержали это слово до конца, то это произошло по тѣмъ же побужденіямъ, въ силу которыхъ они отказались перекрестить свой манифестъ коммунистовъ въ манифестъ соціалистовъ. Вѣдь слово соціализмъ въ наше время служитъ этикеткой для самыхъ разнообразныхъ товаровъ,—въ томъ числѣ такихъ гнилыхъ, какъ національный или христіанскій соціализмъ. Слово же коммунизмъ, наоборотъ, совершенно недвусмысленно и ясно обозначаетъ ту конечную цѣль, къ которой стремится пролетаріатъ въ своей революціонной борьбѣ за свое освобожденіе.

„Точно также, если бы терминъ діалектическій матеріализмъ замѣненъ былъ терминами: „діалектическій монизмъ“, или „критицизмъ“, то всякое противоположеніе буржуазному міру было бы утеряно. Наоборотъ, слово „матеріализмъ“, съ самаго возникновенія христіанства, обозначаетъ собой философію *борьбы* противъ господствующихъ классовъ. Поэтому-то оно и стало пользоваться такой плохой репутаціей въ рядахъ буржуазіи. Но именно по этой же причинѣ приверженцы пролетарской философіи всесторонняго развитія имѣютъ всѣ основанія сохранить для нея это названіе, тѣмъ болѣе, что оно находитъ себѣ полное оправданіе по самому существу дѣла. И этическое міросозерцаніе, вытекающее изъ этой философіи, вполнѣ можетъ считаться матеріалистическимъ“ („Этика и историческій матеріализмъ“, переводъ М. В. Гельрота, Одесса, стр. 58).

Почему названіе матеріализмъ соотвѣтствуетъ „самому существу дѣла“—у Каутскаго это невыяснено. Что касается ссылки на творцовъ научнаго соціализма, то о неопредѣленности значенія слова матеріализмъ у Маркса и

Энгельса, мы уже говорили выше. Для Дицгена же, котораго Каутскій—отличаясь этимъ отъ Плеханова и его школы—считаетъ, наряду съ Марксомъ и Энгельсомъ, основателемъ матеріалистической пролетарской философіи (см. предисловіе къ „Этикѣ"), какъ мы увидимъ ниже, слово „матеріализмъ" имѣетъ довольно общее и условное значеніе антитезы идеализму и метафизикѣ.

Гораздо интереснѣе этихъ соображеній практическая защита традиціоннаго термина, какъ извѣстной этикетки, какъ знамени, которымъ пролетарская философія наглядно отличается отъ философіи буржуазнаго міра. Слово матеріализмъ—*съ зарожденія христіанства*—говоритъ Каутскій, обозначаетъ философію борьбы противъ господствующихъ классовъ. Это заключающееся въ подчеркнутыхъ мной словахъ ограниченіе имѣетъ свой смыслъ, ибо, напримѣръ, античный эпикуреизмъ не былъ ученіемъ какого-нибудь революціоннаго класса; онъ былъ не философіей борьбы, а философіей наслажденія. И скорѣе ужъ думаетъ Каутскій платоновскій идеализмъ и теизмъ былъ революціоннымъ ученіемъ, ученіемъ недовольныхъ классовъ (с. 13). Но и въ новое время матеріализмъ не всегда игралъ роль революціоннаго тарана. Импортированный въ 18 вѣкѣ въ Германіи и Россіи изъ Франціи, онъ, по словамъ Каутскаго же, былъ тамъ опять-таки не философіей борьбы, а философіей наслажденія, соотвѣтствовавшей потребностямъ просвѣщеннаго деспотизма (с. 22).

Эти немногія замѣчанія показываютъ, что въ словѣ „матеріализмъ", какъ таковомъ, не скрыта обязательно an und für sich революціонная энергія, идеологія протеста и борьбы. Да и вообще странно въ *словѣ*, въ словесномъ знакѣ—хотя бы онъ былъ и знаменемъ—искать какой-то особой мистической силы. Историческое значеніе слова, конечно, обязываетъ,—но только до извѣстной степени, опредѣляемой степенью соотвѣтствія между знакомъ и означаемомъ. Недостаточно, напримѣръ, взять спиритуалистическую теорію и наклеить на нее матеріалистическую этикету, чтобъ она стала отъ этого революціонной. Поэтому, если говорить о матеріализмѣ, какъ философіи борьбы, то нужно вскрыть тѣ элементы этого понятія, которые звали на бой. Не трудно замѣтить, что этимъ революціоннымъ остріемъ матеріализма былъ атеизмъ, устраненіе имъ всякихъ сверхнатуральныхъ силъ. Здѣсь нечего доказывать, что клерикализмъ во всѣхъ его видахъ — начиная отъ „вѣры угольщика" и кончая какимъ-нибудь каитовскимъ императивомъ—есть духовная опора классового не-

равенства, и борьба съ нимъ — это борьба съ самой сущностью, съ самимъ духомъ классоваго господства. Матеріализмъ, какъ мы говорили, дѣйствительно, *максимально* атеистиченъ, *максимально* антиклерикаленъ. Но именно наивный, не критическій матеріализмъ, къ которому такъ близокъ и естественно-историческій матеріализмъ.

Имѣетъ ли смыслъ по признаку атеизма, заключающемуся въ матеріализмѣ, отгораживаться этимъ терминомъ отъ буржуазной философіи? Врядъ ли это особенно нужно, тѣмъ болѣе, что этотъ признакъ въ исключительной степени присущъ тѣмъ видамъ матеріализма, отъ которыхъ такъ тщательно отмежевываетъ діалектическій матеріализмъ и Каутскій. Отгораживаясь отъ буржуазной философіи, словомъ матеріализмъ, легко затереть межи, отдѣляющія масркизмъ отъ философіи Бюхнеровъ и Молешоттовъ. Въ погонѣ за специфическимъ, дифференцирующимъ знакомъ, знаменемъ, словомъ, можно подпасть подъ власть слова. И въ результатѣ у насъ съ діалектическимъ *матеріализмомъ* можетъ произойти то, что происходитъ, по словамъ Маркса, съ политическими этикетками, которыя, въ отличіе отъ торговыхъ этикетокъ, обманываютъ не только постороннихъ, но и самихъ ихъ владѣльцевъ.

II.

I. Дицгенъ и его философія [1]).

1.

Плехановъ и дицгенисты.

Въ августовской книгѣ „Современнаго міра“ (за 1907 г.) появилась любопытная во многихъ отношеніяхъ статья Плеханова о І. Дицгенѣ. Для марксистовъ, не чуждыхъ проблемъ философіи, представляло большой интересъ узнать, какъ отнесется суровый критикъ всѣхъ „критиковъ“ къ ученію философа-рабочаго, нѣкогда такъ благосклонно оцѣненному Марксомъ и Энгельсомъ, а нынѣ противоставляемому группой „молодыхъ“ міровоззрѣнію тверцовъ научнаго соціализма. Надо признаться, что Плехановъ довольно успѣшно справился съ своей трудной задачей: онъ воздалъ должное философскимъ дарованіямъ нѣмецкаго рабочаго, но поставилъ его на „свое“ мѣсто, покорилъ, такъ сказать, подъ нози Маркса и Энгельса, и заразъ, ужъ прочелъ весьма жестокую отповѣдь „дицгенистамъ“ за ихъ попытки „дополнить и исправить“ міровоззрѣніе Маркса. По отношенію къ этимъ, какъ и инымъ, попыткамъ Плехановъ остался непримиримымъ.

---

[1]) Благодаря Н. Г. Дауге на русскомъ языкѣ имѣется теперь полное собраніе сочиненій Дицгена. Къ сожалѣнію, переведены работы Дицгена въ этомъ „полномъ собраніи“ очень плохо. Гораздо лучше переводъ отдѣльныхъ, болѣе мелкихъ, трудовъ Дицгена въ изданіи Скирмунта и кіевскаго книгоиздательства „Правда“. Но въ цѣляхъ однообразія я повсюду ссылаюсь на изданіе Дауге, пользуясь слѣдующими сокращеніями: С.=„Сущность главной работы“; А.=„Акведитъ фолософіи“; П.=„Письма о логикѣ“; „Э.=„Экскурсіи соціалиста“; М.=„Мелкія философскія статьи“.

Впрочемъ, это и понятно при его взглядѣ на авторовъ такихъ попытокъ. „Вѣдь теперь, говоритъ онъ, такой обычай: какъ только человѣкъ, считающій себя марксистомъ, замѣчаетъ прорѣхи и пробѣлы въ своемъ міросозерцаніи, онъ сейчасъ же говоритъ себѣ: „надо исправить и дополнить теорію Маркса“ (с. 61). Въ концѣ статьи Плехановъ снова возвращается къ этому же вопросу, давая здѣсь нѣсколько иное объясненіе: дѣло оказывается въ модѣ, въ боязни оказаться „отсталымъ“. Вотъ почему, объясняетъ Плехановъ, у насъ все „дополняютъ“ Маркса: то Кантомъ, то Махомъ, то, наконецъ, І. Дицгеномъ (с. 75).

Легкомысліе и еще разъ легкомысліе людей, „считающихъ себя“ марксистами, вотъ, по мнѣнію Плеханова, истинный корень современныхъ философскихъ исканій въ марксизмѣ. Что это обстоятельство играло и продолжетъ играть значительную роль въ философскихъ аватарахъ отдѣльныхъ марксистовъ—отрицать этого не приходится. Но было бы странно однимъ имъ объяснять происхожденіе довольно широкаго и все растущаго въ рядахъ марксистовъ философскаго движенія. За доказательствами намъ не нужно ходить далеко. Даже въ самой статьѣ Плеханова мы найдемъ достаточно данныхъ, показывающихъ, что дѣло не только въ этомъ „субъективномъ“ моментѣ легкомыслія марксистовъ, но и въ объективномъ фактѣ неразработанности и неполноты марксистской философіи. Посмотримъ, въ самомъ дѣлѣ, какъ Плехановъ наставляетъ дицгенистовъ Унтермана и Е. Дицгена (сына философа) въ философіи Маркса.

Приведя извѣстный отрывокъ, гдѣ Марксъ говоритъ о своемъ и гегелевскомъ рѣшеніи вопроса объ отношеніи между матеріальнымъ и идеальнымъ (см. выше), Плехановъ указываетъ, что въ этихъ словахъ заключается матеріалистическая теорія познанія (с. 60). Правда, черезъ нѣсколько строкъ онъ замѣчаетъ, что эта теорія познанія осталась неразработанной. Но это, по мнѣнію Плеханова, никого не должно останавливать. Надо только вспомнить, что теорія Маркса путемъ критики вышла изъ философіи Фейербаха, какъ эта послѣдняя развилась изъ философіи Гегеля. Изученіе философіи Фейербаха, если къ этому присоединить, какъ коррективъ, извѣстные тезисы Маркса о ней, даютъ, по словамъ Плеханова, ужъ довольно солидныя данныя для ознакомленія съ марксовой теоріей познанія. Но и это еще не все. Не надо забывать, что если основатели научнаго соціализма сдѣлали французскій матеріализмъ XVIII в. діалектическимъ, то это не значитъ, что они покончили съ нимъ. Самъ Энгельсъ рекомендовалъ французскому пролетаріату вели-

колѣпную матеріалистическую литературу XVIII вѣка (с. 62). Наконецъ, краткія указанія Маркса о матеріалистической діалектикѣ были подробнѣе разработаны въ сочиненіяхъ Энгельса, особенно въ первой, философской части „Анти-Дюринга“. Правда, они здѣсь изложены не систематически, а полемически. Но для людей, разбирающихся въ философскихъ вопросахъ, это не можетъ служить препятствіемъ (с. 64).

Такъ говоритъ Плехановъ. Какъ видитъ читатель, путь, ведущій къ ознакомленію съ философіей Маркса, очень извилистъ и тяжелъ, почти такъ же тяжелъ, какъ странствованія Фауста въ таинственное царство Матерей. Но если бы это странствованіе окупалось своими результатами! На самомъ же дѣлѣ, къ чему оно насъ привело? Благодаря ему мы основательно ознакомились съ философіей Фейербаха. Это, несомнѣнно, не дурно, хотя и не то, что мы искали. Мы далѣе изучили французскихъ матеріалистовъ. И это не плохо. Наконецъ, опираясь на эти новыя свои знанія и на отдѣльныя разрозненныя — подчеркиваю, разрозненныя, даже въ энгельсовскомъ Фейербахѣ и „Анти-Дюрингѣ“ — замѣчанія Маркса и Энгельса, мы попытались реконструировать ихъ міровоззрѣніе. Но вѣдь эта работа изъ филологіи марксизма, а не философіи его! Почтенная работа, нужная работа но все свое значеніе имѣющая для исторіи марксизма, даже для исторіи взглядовъ самихъ Маркса и Энгельса, а не для теоріи марксизма. Самъ Плехановъ, который, конечно, продѣлалъ всю рекомендуемую имъ процедуру, пришелъ, какъ мы знаемъ, къ такому выводу, что марксизмъ въ философскомъ отношеніи есть разновидность спинозизма. Какой бы правдоподобной не считать эту гипотезу, она все-таки не фактъ, открыто лежащій передъ нами въ трудахъ Маркса и Энгельса, а результатъ довольно сложнаго и отнюдь не безспорнаго процесса толкованія. И это только по одному— хотя и весьма важному вопросу философскаго мірозозерцанія. А вѣдь характеристикой „разновидность спинозизма“ нельзя исчерпать всего богатства философскихъ проблемъ.

Неудивительно, что при такомъ положеніи вещей у многихъ и многихъ является стремленіе удовлетворить своимъ философскимъ запросамъ и помимо работъ Маркса и Энгельса. Возможно, что это дѣлается ими плохо и даже очень плохо, но каждая такая попытка должна все-таки оцѣниваться по существу. Ссылки же на повальное легкомысліе, охватившее вдругъ марксистовъ, врядъ ли кому покажутся убѣдительными. Въ частности менѣе строгъ долженъ былъ бы быть къ этимъ стремленіямъ дополнить Маркса „Кантомъ, Махомъ и Дицгеномъ“ самъ Плехановъ, ко-

торый вѣдь тоже закончилъ тѣмъ, что дополнилъ Маркса—и довольно неудачно—кантовскимъ ученіемъ о непознаваемой вещи въ себѣ [1]).

---

[1]) Въ книжкѣ г. Н. Рах—ова: „Къ философіи марксизма“ мы встрѣчаемъ слѣдующія жалобы по поводу той же эпидеміи „дополненій„ Маркса:

„Приходится наблюдать то прискорбное явленіе, что такъ называемые „молодые“ „марксисты“ стараются въ области философіи „связать“ марксизмъ съ чѣмъ и съ кѣмъ угодно, только не съ Марксомъ. Такъ, въ Австріи дѣлаются попытки „обосновать“ марксизмъ при помощи Кантіанской философіи, принимаемой и восхвалаемой съ жаромъ истиннаго прозелитизма. Въ Голландіи марксисты надѣются найти прочный философскій фундаментъ въ идеалистически настроенномъ, немного наивномъ, Іосифѣ Дицгенѣ“ (с. 41).

А въ Россіи, добавлю я—его соединяютъ съ Махомъ и Авенаріусомъ, а „Neue Zeit“ стала допускать на свои страницы эмпиріокритиковъ и недавно даже помѣстило посвященную Маху статью А. Богданова, при чемъ переводчикъ ея—съ согласія, разумѣется, редакціи—пишетъ, напримѣръ, такія вещи о значеніи работъ Маха:

„Neue Zeit“ ужъ неоднократно указывало на близкія отношенія результатовъ изслѣдованій Маха къ міровоззрѣнію (Gedankenwelt) марксизма...

Мы думаемъ, что не сумѣемъ лучше почтить Эрнеста Маха въ 70 лѣтнюю годовщину его рожденія, чѣмъ указавъ, какой интересъ вызвали его изслѣдованія въ борющемся за овладѣніе культурой классѣ, въ пролетаріатѣ“.

Не правда ли ужасы? Идутъ послѣднія времена, „гонимыя“ времена...

Но любопытно, что самъ молодой „отродоксъ“ такъ снисходительно отнесшійся къ немного наивному и идеалистически настроенному Дицгену, замышляетъ соединить марксизмъ съ такъ презиравшимся Марксомъ и Энгельсомъ матеріализмомъ Бюхнера и Молешотта. Правда, это дѣлается пока осторожно, слегка. Г. Рах—овъ находитъ основную мысль марксовой философіи, правда, какъ онъ подчеркиваетъ, въ очень *грубой рудиментарной* формѣ, у Л. Бюхнера. Приведя въ подтвержденіе этого какую-то банальнѣйшую цитату изъ „Силы и матеріи“, онъ продолжаетъ: „Конечно, мы никогда всецѣло не подпишемся подъ *обоснованіемъ* этой мысли, дѣлаемое Бюхнеромъ и Молешоттомъ, но давно пора, кажется намъ, извлечь изъ ихъ сочиненій то питательное ядро, *которое въ немъ*, безспорно, имѣется“ (с. 23).

Не поздоровится, я думаю, нашимъ матеріалистамъ отъ такого усердія молодого ортодокса.

2.

Дицгеновская діалектика.

Изъ „диссидентовъ“ марксизма наиболѣе близкими къ діалектическому матеріализму—по крайней мѣрѣ, по имени—являются, такъ называемые, „дицгенисты“, т. е. послѣдователи ученія І. Дицгена. За послѣднее время они стали довольно шумно заявлять о себѣ въ литературѣ. Довольно шумно и, надо признаться, неумно. Особенно неумнымъ является у нихъ стремленіе сдѣлать изъ І. Дицгена какую-то колоссальную, міровую фигуру. Такъ, по мнѣнію Е. Дицгена, въ XIX столѣтіи преемственно существовали четыре фазы діалектики: гегелевская, дарвинистская, марксистская и дицгеновская. Эта послѣдняя—„универсальная натуръ-монистическая“—является, конечно, высшей и объемлющей всѣ остальныя формой діалектики. Онъ же въ діалектикѣ своего отца видитъ ключъ къ рѣшенію всѣхъ загадокъ земли и неба (см. „А.“, предисловіе).

Такихъ смѣлыхъ, чисто „американскихъ“, заявленій полны работы и другихъ дицгенистовъ. Поэтому вполнѣ правъ Плехановъ, когда, касаясь этой крикливой литературы, говоритъ, что І. Дицгену особенно вредятъ его усердные поклонники этими нелѣпыми сопоставленіями съ такими гигантами, какъ Гегель или Марксъ. Но онъ безусловно неправъ, когда тамъ же заявляетъ, что труды Дицгена „не имѣютъ ровно никакого значенія только какъ дополненіе къ Марксу“ (с. 75). Я наоборотъ, утверждаю, что въ философскомъ отношеніи работы Дицгена стоятъ выше и даютъ гораздо больше трудовъ Маркса и Энгельса.

Между этимъ моимъ заявленіемъ и утвержденіемъ, что Дицгенъ въ сравненіи съ Марксомъ фигура небольшого калибра, нѣтъ никакого противорѣчія. Одно дѣло общее революціонизирующее дѣйствіе — даже и въ области философіи — марксовой „діалектики“; другое дѣло спеціальное и систематическое примѣненіе новаго метода. Въ дарвиновскомъ методѣ заключалась тоже огромная потенціальная философская энергія; но Дарвинъ не превратилъ ее въ дѣйствительную энергію философскаго мышленія, да и не могъ бы этого сдѣлать по самому складу своего ума. Марксъ и Энгельсъ, конечно, были гораздо образованнѣе Дарвина въ философскомъ отношеніи, съ гораздо большимъ кругозоромъ, но и о нихъ можно сказать, что въ ихъ методѣ было больше философскаго значенія и содержанія, чѣмъ въ ихъ трудахъ. Дицгенъ же — если и не революціонизировалъ

современной ему науки,—то далъ за то болѣе или менѣе систематическій анализъ нѣкоторыхъ важнѣйшихъ проблемъ философіи — то, чего мы напрасно искали бы въ произведеніяхъ Маркса и Энгельса — а въ нѣкоторыхъ вопросахъ просто предвосхитилъ наиболѣе зрѣлые продукты современной философской мысли.

Чтобы оцѣнить по достоинству Дицгена, надо подойти къ нему съ нѣсколько инымъ масштабомъ, чѣмъ тотъ, который обыкновенно примѣняется къ философамъ. Я не говорю уже о тяжелой формѣ изложенія, которая такъ затрудняетъ чтеніе Дицгена, о безконечныхъ длиннотахъ, объ утомительныхъ повтореніяхъ. Я имѣю скорѣе въ виду недисциплинированность мысли Дицгена — какъ это ни странно звучитъ въ примѣненіи къ философу, спеціалисту мышленія — отсутствіе строгой выдержанной терминологіи, точныхъ дефиницій. Дицгенъ похожъ на вольтеровскаго „L'ingénu“ — „простодушнаго“ аборигена Америки, попавшаго со своими первобытными естественными взглядами въ сложный искусственный міръ европейской цивилизаціи. Дицгенъ тоже ворвался съ своимъ могучимъ естественнымъ философскимъ инстинктомъ въ размѣренное упорядоченное царство философскихъ абстракцій и, покорный своему инстинкту — отъ этого подчиненія онъ никогда не могъ отдѣлаться — онъ нерѣдко довольно безцеремонно обращается съ тѣми хрупкими и деликатными сущностями, которыя называются „понятіями“, „логикой“ и пр. Для читателя не составляетъ особеннаго труда найти у него противорѣчія самому себѣ; Дицгенъ мастеръ до примѣровъ и иллюстрацій, которыя или ничего не доказываютъ или же доказываютъ совсѣмъ не то, что онъ имѣлъ въ виду (таковъ приводимый Плехановымъ на с. 78 примѣръ объ относительности различія между истиной и ложью). Дицгенъ нерѣдко бываетъ страшно наивенъ въ своихъ разсужденіяхъ. Но все это не должно останавливать читателя. Подъ этой непривлекательной — съ логической и литературной стороны — внѣшностью кроется серьезно продуманное и глубокое монистическое міровоззрѣніе.

Я говорилъ выше о безчисленныхъ повтореніяхъ, которыми изобилуютъ книги Дицгена и которыя дѣлаютъ такимъ утомительнымъ чтеніе ихъ. Дицгенъ самъ указываетъ на это въ предисловіи къ своему первому труду (см. „С.“, с. 30). Пытается оправдать это различными частными соображеніями и издатель его произведеній, Евгеній Дицгенъ (см. предисловіе къ „Аквизиту“). Но эта послѣдняя попытка рѣшительно неудачна. Дѣло не въ томъ, что Іосифъ Дицгенъ никогда не думалъ о переизданіи

своихъ работъ и что за послѣднія 10 лѣтъ своей жизни онъ не держалъ въ рукахъ „Сущности“ (такъ разсуждаетъ Е. Дицгенъ),—дѣло въ самомъ отношеніи Дицгена къ трактуемымъ имъ вопросамъ, въ его своеобразномъ воспріятіи міра. Дицгенъ — не философъ-спеціалистъ, не философъ-аналитикъ, какимъ выработался этотъ типъ за $2^1/_2$ тысячи лѣтъ утонченной работы надъ понятіями, — Дицгенъ философъ-поэтъ, философъ-рапсодъ, какими были первые, возлюбившіе мудрость, основоположники философіи. Конечно, Дицгенъ зналъ своего Гегеля, зналъ Маркса, Дицгенъ прочелъ и еще много другихъ книгъ и даже былъ кандидатомъ отъ соціалъ-демократической партіи въ рейхстагъ, и все-таки въ немъ много общаго по инстинкту, по воодушевленію, по первобытной и — рѣшаюсь сказать — наивной свѣжести воспріятія съ тѣми смѣлыми новаторами, которые первые порвали съ традиціоннымъ міровоззрѣніемъ и выглянули по-иному на окружающій міръ. Объ одномъ изъ такихъ новаторовъ — Ксенофанѣ изъ Колофана—Аристотель выражается въ короткихъ, но мѣткихъ выраженіяхъ: „Вперивъ взоръ въ небо, Ксенофанъ рѣшилъ, что единое есть богъ“. Этотъ устремленный на небо взглядъ — прекрасный символъ поразительной силы интуиціи, живого чувства связи всего, изъ котораго возникла философія Ксенофана. Ученіе Ксенофана было несложно — борьба съ антропоморфнымъ политеизмомъ и проповѣдь своеобразнаго пантеистическаго монотеизма, но онъ болѣе полувѣка рапсодомъ пространствовалъ по всему побережью Средиземнаго моря, повсюду распространяя новое воззрѣніе. До насъ дошли только отрывки изъ этихъ рапсодій. Но можно съ увѣренностью сказать, что Ксенофанъ бозконечно повторялся и что никакое переизданіе поэмъ не могло бы измѣнить этого. Точно такъ же и въ псалмахъ, и въ ведійскихъ гимнахъ скорбное чувство человѣческаго ничтожества или полныя ликованія славословія божества повторяются до изнеможенія. Повтореніе лежитъ здѣсь въ существѣ дѣла, въ полномъ страсти поэтически-религіозномъ отношеніи къ міру, выражающемся въ однообразныхъ, какъ рефлексъ, и примитивныхъ, какъ крикъ, мысляхъ и чувствахъ.

О Дицгенѣ тоже можно выразиться словами выше приведенной аристотелевской характеристики. „Вперивъ взоръ“ въ окружающій міръ, Дицгенъ рѣшилъ, что все есть единое связное цѣлое,—и его послѣдующая литературно-философская дѣятельность ушла цѣликомъ на развитіе и амплификацію этой первичной его интуиціи. Труды Дицгена стали поэтому почти сплошнымъ непрерывнымъ гимномъ единству, безконечности, неисчерпаемости,

абсолютности вселенной. Дицгенъ, какъ, вѣроятно, никакой другой современный философъ, былъ проникнутъ этой мыслью объ универсальной связи всего бытія, объ единствѣ и единственности бытія, и при изложеніи этой основной своей идеи онъ неизсякаемъ, неистощимъ, какъ неистощимъ псалмопѣвецъ въ прославленіи Божества и его безчисленныхъ аттрибутовъ. Это не одно только сравненіе. Дицгенъ самъ хорошо сознавалъ религіозную окраску своего міровоззрѣнія и объяснялъ значеніе этого. „Истинныя знанія и познанія,—говоритъ онъ,—должны извѣстнымъ образомъ исходить изъ *религіозныхъ* мотивовъ", ибо, продолжаетъ онъ ниже, „мы, побуждаемые завоеваніемъ философіи, подъ религіей и религіознымъ разумѣемъ универсальную связь всѣхъ вещей" (А., 50 [1]). Несомнѣнно, что въ „религіозномъ" не только филологически (religare—связывать), но и психологически важно это чувство связи, чувство родства, близости человѣческаго существа съ единымъ міровымъ бытіемъ. Дицгенъ былъ переполненъ этимъ религіознымъ чувствомъ, всецѣло во власти его. Въ его устахъ поэтому не кажется страннымъ заявленіе: „Я чувствую себя, употребляя мистическій терминъ, лишь органомъ идеи" (С., 32). Это надо понимать почти буквально. Дицгенъ былъ „энтузіастомъ" универсальной вселенской связи, разумѣя это слово съ древними въ смыслѣ человѣка, въ котораго вселилось Божество. Но только для Дицгена этимъ Божествомъ является единая природа, единый безграничный Космосъ, достигающій своего кульминаціоннаго пункта и сознающій самъ себя въ человѣкѣ [2]).

Сознаніе міровой связи, этого поглощающаго въ себѣ всѣ противорѣчія единства универсума, у Дицгена не просто знаніе, не просто пониманіе,—это непосредственное переживаніе. Въ основѣ его философіи лежитъ своеобразное *ощущеніе* родства, слитности бытія. Но этому коренному факту своей философіи Дицгенъ придаетъ нѣсколько необычное выраженіе. Будучи горячимъ противникомъ апріоризма, который онъ рѣзко обличаетъ, какъ поповскую выдумку, онъ признаетъ, однако, апріорнымъ знаніе единства и безконечности вселенной. „Откуда же мы знаемъ,—спрашиваетъ Дицгенъ,—что за явленіями природы, за относительными истинами, стоитъ универсальная, неограниченная, абсолютная природа, не открывающаяся

---

[1]) См. также А. 54, П. 100—104.

[2]) См. взглядъ Д., что умъ выше человѣческаго невозможенъ: Э. 17, А. 10, А. 69, М. 123. См. также взглядъ, что вселенная мыслитъ только посредствомъ человѣческой головы П. 135, 139, А. 30, А. 85 и т. д.

всецѣло человѣку? Наше зрѣніе ограничено, то же самое нужно сказать и о нашемъ слухѣ, осязаніи, а также и о нашемъ познаніи, и все же мы знаемъ относительно всѣхъ этихъ вещей, что онѣ — ограниченныя части безграничнаго. Откуда же у насъ это знаніе? Оно намъ прирождено; *оно намъ дано вмѣстѣ съ сознаніемъ*" (Э., 27). И ниже онъ прибавляетъ объ этомъ знаніи, что оно есть „единое и единственное знаніе a priori". Это не случайное, вскользь брошенное, замѣчаніе. Наоборотъ, Дицгенъ, какъ и всегда съ своими любимыми мыслями, неоднократно и настойчиво возвращается къ ней, сознательно подчеркивая ее. Вотъ, напримѣръ, что мы читаемъ въ 16-омъ изъ его „Писемъ о логикѣ": „Интеллекту прирождено знать, что міръ есть *единая* вещь, что всѣ вещи относятся не къ *какому-либо* одному, но всѣ— къ одному (*опредѣленному*) *субъекту*. Интеллектъ прирожденнымъ образомъ является абсолютной способностью къ единству. Онъ знаетъ per se, что все связано вмѣстѣ, и сознаніе причинности является не чѣмъ инымъ, какъ сознаніемъ міровой связи" (П. 163).

Правда, поясняетъ Дицгенъ, что апріорное знаніе прирождено намъ только въ зародышевой формѣ, только, какъ задатокъ. Это общее знаніе, темное, дремлетъ въ индивидѣ до всякаго другого спеціальнаго знанія (А., 26). Но эта компромиссная, смягченная форма апріоризма не мѣняетъ суть дѣла: по вопросу о сознаніи универсальной связи бытія Дицгенъ является апріористомъ. Если я настаиваю на этомъ пунктѣ, то не для того, чтобъ указать на противорѣчіе, въ которое впалъ съ собой въ проблемѣ апріоризма Дицгенъ. Это противорѣчіе или, если угодно, это исключеніе изъ закона эмпиризма интересно лишь для характеристики міросозерцанія Дицгена. Сознаніе міровой связи—это для него элементарный, неразложимый фактъ нашей психики, который данъ намъ съ нашей организаціей точно такъ же, какъ даны ощущенія цвѣтовъ, звуковъ, температуръ и пр. Объ этихъ первичныхъ фактахъ нашего сознанія можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что они потенціально, какъ задатки, вложены въ насъ, врождены намъ, апріорны. Вмѣстѣ съ этими частными, конкретными ощущеніями дано намъ общее, объемлющее ихъ всѣ, ощущеніе міровой связи, *міроощущеніе*, „міросознаніе", какъ выражается самъ Дицгенъ (П., 156). Какъ своеобразное ощущеніе, какъ неразложимый первичный элементъ, Дицгенъ его и не доказываетъ,—онъ только разсказываетъ о немъ, поясняетъ его, иллюстрируетъ, и на немъ строитъ всѣ свои дальнѣйшіе выводы.

Это сознаніе міровой связи принимаетъ у Дицгена еще форму ученія о

единствѣ и *единичности* универсальнаго бытія, міра. „Бытіе есть все, говоритъ онъ; бытіе есть существенное содержаніе всего; внѣ его нѣтъ ничего и не можетъ быть ничего, ибо оно есть космосъ, т.-е. безконечное“ (А., с. 26).

Приведя эту цитату, Плехановъ замѣчаетъ, что она содержитъ въ себѣ тавтологію, тождественную съ той, изъ которой исходилъ въ своей философіи Е. Дюрингъ и надъ которой такъ жестоко посмѣялся Энгельсъ въ „Анти-Дюрингѣ“. Сходство въ этомъ пунктѣ съ Дюрингомъ указано вѣрно, и его можно было бы прослѣдить еще и нѣсколько дальше. Ничего удивительнаго здѣсь, впрочемъ, нѣтъ, такъ какъ оба—и Дицгенъ и Дюрингъ — опираются на элейское ученіе о единомъ и всемъ. Возможно, что Энгельсъ, къ которому аппелируетъ Плехановъ, посмѣялся бы и надъ дицгеновской „тавтолвгіей“, какъ и надъ дюринговской. Но тогда былъ бы неправъ Энгельсъ, а не Дицгенъ, ибо тавтологическая по формѣ мысль Дицгена скрываетъ кардинальный *постулатъ* о принципіальной однородности и связности бытія. Но этому основному постулату нашего изслѣдованія природы, содержащему въ отчетливой и строгой формѣ результаты нашего инстинктивнаго, накопленнаго вѣками, отношенія къ міру, Дицгенъ, по одному изъ противорѣчивыхъ оборотовъ своей недисциплинированной мысли придалъ видъ апріористическаго принципа. Въ нашемъ знаніи есть много такихъ аксіоматическихъ и, повидимому, апріорныхъ положеній, которыя, на самомъ дѣлѣ, лишь выражаютъ въ очищенномъ видѣ результаты нашего суммарнаго, недифференцированнаго, инстинктивнаго опыта. Объ этихъ положеніяхъ не точно было бы говорить, что они выведены изъ опыта, ибо научный опытъ только и возможенъ благодаря тому, что они кладутся въ основу изслѣдованія. Они постулаты, они эвристическіе принципы, благодаря которымъ возможно оріентироваться въ безграничномъ морѣ опыта. Цѣнность и значеніе ихъ опредѣляется по ихъ теоретическимъ и практическимъ результатамъ для человѣка.

Къ числу такихъ постулатовъ принадлежитъ ученіе о единствѣ и единичности бытія. Несмотря на всѣ дуалистическіе наросты человѣческой мысли, оно, несомнѣнно, имѣется, смутное, въ инстинктивномъ опытѣ каждаго. Въ этомъ смыслѣ Дицгенъ и говоритъ о немъ, какъ о „дремлющемъ, темномъ знаніи“ (см. выше), предшествующемъ всякому другому спеціальному знанію. Въ своемъ же развитомъ, доведенномъ до критическаго сознанія, видѣ, оно является основнымъ постулатомъ изслѣдованія, звучащимъ поэтому почти вполнѣ апріористически: „люди знаютъ a priori:

міровое цѣлое есть цѣлостное. Общебытіе мыслимо лишь однороднымъ" („Письма", с. 171).

Это постулированіе—какъ, думалъ я, надо толковать дицгеновскую „тавтологію" единичности и единства бытія, я предпочитаю разсужденіямъ Энгельса, который, полемизируя съ Дюрингомъ по этому вопросу, говоритъ: „Дѣйствительное же единство міра заключается въ его матеріальности, а послѣдняя доказана не парою хитроумныхъ фразъ, но посредствомъ данныхъ, добытыхъ долгимъ и постепеннымъ развитіемъ философіи и естествознанія" („Анти-Дюрингъ", с. 51).

Здѣсь прежде всего неясно, что собственно значитъ утвержденіе, будто „единство міра заключается въ его матеріальности". Что же касается доказательствъ, почерпнутыхъ изъ развитія философіи и естествознанія, то это можетъ значить лишь, что постулатъ объ единствѣ міра оказался пригоднымъ для развитія науки, что онъ былъ оправданъ этимъ развитіемъ.

3.

Ученіе о мірѣ и о реальномъ.

Природа для Дицгена — это цѣльное и слитное единство, „не только номинальная, но и истинная монада" (Э 10), это „мать" всяческаго бытія, „живой абсолютъ", „живая вселенная". Это міровоззрѣніе пантеистическаго типа, классическій образчикъ котораго развитъ въ системѣ Спинозы. Но нужно отличать ученіе Дицгена отъ спинозизма, этого, какъ остроумно замѣчаетъ въ своихъ „Прелюдіяхъ" Виндельбандъ, геометрическаго пантеизма. Величественная и суровая субстанція Спинозы съ ея двумя аттрибутами—мышленіемъ и протяженіемъ—эта субстанція обледенѣлыхъ и безмолвныхъ полярныхъ странъ, не похожа на залитую солнцемъ, смѣющуюся и торжествующую природу Дицгена. Правда, и для Дицгена всѣ явленія природы суть только преходящія, измѣнчивыя формы, только модусы абсолютнаго бытія. Но это абсолютное бытіе отличается отъ своихъ проявленій не по сущессву, не качественно, но количественно своей безграничностью, неисчерпаемостью. „То, что Спиноза называлъ безконечной субстанціей, то, что мы называемъ универсумомъ или абсолютной истиной, столь же идентично съ конечными явленіями, съ относительными истинами, которыя мы встрѣчаемъ въ универсумѣ, какъ лѣсъ идентиченъ со своими деревьями или какъ вообще родъ со своими видами" (Э 32). Каждое явленіе въ отдѣльности—это феноменъ, модусъ. Но взятыя въ совокуп-

ности, въ своей универсальной связи, всѣ эти относительныя вещи даютъ субстанцію, абсолютъ, неизмѣнное бытіе, вещь въ себѣ. „Если за „вещь въ себѣ“ мы примемъ міръ, то легко понять, что міръ „*въ себѣ*“ и міръ, какъ онъ намъ *является*, — явленія міра — не больше разнятся другъ отъ друга, какъ цѣлое и его части. Міръ въ себѣ есть не что иное, какъ сумма явленій“ (С 55). „Существуетъ,—читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ,— только *одно* бытіе, и всѣ формы суть модусы, виды или относительныя истины одной всеобщей истины, которая абсолютна, которая вѣчна и безконечна во всѣ времена и во всѣхъ пространствахъ“ (Э 24). И въ этомъ безконечномъ океанѣ модусовъ, въ своей суммѣ дающихъ абсолютное бытіе, протяженіе и мышленіе не выдѣлены какими-либо преимуществами. Солнечный лучъ или запахъ—не болѣе и не менѣе „вещи“ чѣмъ какія-нибудь протяженныя, осязаемыя, вещи или познаніе, — все это „относительныя вещи, поскольку онѣ являются свойствами единаго и абсолютнаго, представляющаго единственную вещь, вещь въ себѣ, каждому извѣстную подъ именемъ универсума или космоса“ (А 39).

Дицгеновскій универсумъ отличается отъ спинозовской природы. Отличается онъ и отъ вселенной той философской школы, къ которой во многихъ отношеніяхъ Дицгенъ ближе всего подошелъ. Я имѣю въ виду ученіе элейцевъ, какъ оно было развито Парменидомъ, ученикомъ Ксенофана. Сходство мыслей между этими двумя отдѣленными тысячелѣтіями міровоззрѣніями переходитъ мѣстами почти въ тождество выраженій и способа аргументировать. „Εστιν εἶναι—бытіе существуетъ—вотъ исходный пунктъ философствованія Парменида. Бытіе существуетъ—это значитъ, что небытія нѣтъ, что все—будь то осязаемыя вещи, мимолетная фантазія, иллюзія— все это однородно и едино съ точки зрѣнія бытія. Для современнаго человѣка „бытіе“ — это абстрактнѣйшее понятіе, лишенное само по себѣ какого-нибудь содержанія, это почти что только грамматическая связка, изъ анализа которой ровно ничего нельзя вывести. Для Парменида же эта абстракція, этотъ символъ, чреватъ самыми значительными и цѣнными выводами. На это голое и безплодное понятіе онъ глядитъ, выражаясь въ терминахъ логики, не съ точки зрѣнія содержанія, а съ точки зрѣнія его объема; его интересуетъ не совокупность признаковъ, входящихъ въ понятіе бытія, а совокупность предметовъ, охватываемыхъ имъ. Съ этой стороны оно оказывается, конечно, богатѣйшимъ понятіемъ: все въ той или иной мѣрѣ, въ томъ или иномъ отношеніи, есть бытіе, есть объектъ, и, такъ какъ съ точки зрѣнія бытія, подъ угломъ зрѣнія бытія, все однородно,

то и получается рядъ равенствъ элейской философіи: бытіе=все=единое и=также=единственное, ибо, помимо „всего“ нѣтъ еще чего-нибудь особаго, существующаго отдѣльно и независимо.

Все это Парменидъ по обычаю своего времени повѣдалъ въ мѣрной стихотворной рѣчи. Въ демократическій XIX вѣкъ Дицгенъ пользуется прозой, но выражается почти тождественнымъ образомъ. „Бытіе и его утвержденіе абсолютны; отрицаніе же и небытіе — относительны. Бытіе господствуетъ всюду, во всѣ времена и настолько, что не можетъ быть небытія. Если мы также говоримъ о чемъ-либо, что то или это не существуетъ, то все же у насъ должно оставаться сознаніе, какъ все то, что мы называемъ „ничѣмъ“, всегда является еще и очень значительнымъ нѣчто, чѣмъ-то очень позитивнымъ. Не можетъ быть рѣчи ни о какомъ познаніи, которое, несмотря на все, не знало бы еще многаго; нѣтъ непогоды, которая не принадлежала бы къ погодѣ, нѣтъ зла, которое не творило бы и добра. Что было, что будетъ и что есть, — есть все. Небытія не существуетъ. Гдѣ объ немъ говорится — тамъ оно является по меньшей мѣрѣ словомъ, хотя и словомъ, ничего не говорящимъ. Такъ позитивно организованы нашъ міръ и наша рѣчь, что ничего не говорящее слово что-нибудь да значитъ. Ничто не выразимо“ (A 88). Это мѣсто находится въ резюме „Аквизита“, который самъ является резюме философіи Дицгена и въ нѣкоторомъ родѣ итогомъ успѣховъ философіи вообще.

Разумѣется, подобныя разсужденія не отличаются для насъ особенной убѣдительностью. Изъ такихъ абстракцій, какъ „всѐ“, „ничто“, „бытіе“, „небытіе“ — ничего нельзя выжать путемъ логическихъ дедукцій. Дальше пустыхъ тавтологій отсюда двинуться нельзя. И если Дицгенъ приходитъ къ цѣннымъ результатамъ (напримѣръ, уничтоженіе дуализма двухъ міровъ: естественнаго и сверхъестественнаго), то только потому, что на мѣсто этой элейской формалистики онъ за кулисами вводитъ въ дѣло свое полное жизни міроощущеніе.

Исходный пунктъ дицгеновской философіи—единство и единственность бытія—тотъ же, что и у элейцевъ. Но въ выводахъ, которые ими отсюда дѣлаются, они рѣзко расходятся. Элейская философія въ своемъ стремленіи монизировать міръ запуталась въ противорѣчіи между единымъ и многимъ. Роковой для элейцевъ вопросъ заключался въ слѣдующемъ: если бытіе едино по существу и однородно, то откуда это многообразіе его проявленій? Элейцы думали найти выходъ, объявивъ весь міръ чувствъ иллюзіей, маревомъ. Но не говоря ужъ о томъ, что этотъ выходъ былъ

самъ по себѣ сильно дѣйствующимъ средствомъ,—онъ не являлся по существу и выходомъ, ибо тотъ же фатальный вопросъ выросталъ только въ иной формѣ, — именно: какимъ образомъ произошло то, что въ нѣдрахъ единаго и однороднаго, какъ его необходимо представляетъ разумъ, бытія зародилась обманчивая фатаморгана эмпирическаго міра? Отвѣта на это элейцы не дали.

Для Дицгена этихъ затрудненій не существуетъ. Въ тринадцатомъ изъ его „Писемъ о логикѣ“ онъ прямо подходитъ къ загадкѣ элейской философіи о единомъ и многомъ и находитъ, что никакой загадки здѣсь нѣтъ. „Единство всего міра истинно, и это истина единственная и простая. Тотъ фактъ, что единственная и исключительная міровая истина полна различій, что она такъ же абсолютно различна, какъ и абсолютно одинакова, — этотъ фактъ такъ же мало противорѣчитъ обыкновеннымъ образомъ понимаемому единству и равенству, какъ мало противорѣчитъ себѣ тотъ фактъ, что совы съ самыми различными физіономіями все же обладаютъ одной и той же совиной физіономіей“ (П 153). Встрѣчающееся въ этомъ отрывкѣ дважды слово „абсолютно“ надо, конечно, понимать не буквально. Въ отличіе отъ элейцевъ, Дицгенъ былъ совсѣмъ чуждъ духа абсолютнаго. Единство міра для него діалектическое, текучее единство. Единство міра — это единство живого организма, который, несмотря на перемѣны въ частяхъ, остается самимъ собой: міръ—это живой абсолютъ, живая вселенная.

Дицгену не нужна была также элейская уловка, не приводившая, впрочемъ, къ желанному результату—о различіи между реальнымъ и иллюзіей. У элейцевъ это различіе было субстанціональнымъ, абсолютнымъ, „чрезмѣрнымъ“, по любимому выраженію Дицгена. А основное правило дицгеновской діалектики — не дѣлать чрезмѣрныхъ различій (см. А 15. Э 58). Между иллюзіей и реальнымъ, между заблужденіемъ и истиной, онъ признаетъ только различіе по степени: „между чистыми мыслительными вещами и такъ называемыми дѣйствительными вещами существуетъ лишь очень умѣренное, лишь степенное различіе“ (А 29). Въ противоположность элейцамъ, видѣвшимъ въ чувствахъ источникъ всего обмана эмпирическаго міра, Дицгенъ провозглашаетъ чувства началомъ знанія и зоветъ къ нимъ отъ обманчивой спекуляціи: „Побѣда надъ спекуляціей, нечувственной наукой, освобожденіе чувствъ, обоснованіе эмпиріи — это есть величественная научная заслуга нашего столѣтія... Если философія разсчитывала, что при помощи духа она дойдетъ до истины и что чувства

обманчивы, то мы должны перевернуть это философское мнѣніе: искать истину при помощи чувствъ, а источника заблужденій въ духѣ... Довѣримся смѣло *всѣмъ* указаніямъ чувствъ! Здѣсь нечего отдѣлять фальшивое отъ настоящаго. Нечувственный духъ одинъ только сбиваетъ насъ, когда онъ отваживается предупреждать чувства, когда онъ, которому слѣдуетъ только интерпретировать чувства, увеличиваетъ то, что они говорятъ, повторяетъ то, что ему вовсе и не было сказано. Если глазъ при взволнованной крови или внѣшнемъ давленіи видитъ сверкающія молніи или свѣтящіеся круги, то это такъ же мало является заблужденіемъ, какъ если онъ воспринимаетъ какія-либо другія явленія внѣшняго міра. Заблужденіе создается нашимъ сознаніемъ, если оно такія *субъективныя* происшествія считаетъ a priori объективными тѣлами" (С 72—73). Иллюзія (заблужденіе, сонъ и пр.)—это реальность только болѣе узкаго, болѣе частнаго свойства, но она не перестаетъ отъ этого быть реальностью. Все реально и истинно на своемъ мѣстѣ, при своихъ условіяхъ, въ своемъ кругу. Заблужденіемъ будетъ только забвеніе этой относительности „реальнаго" и смѣшеніе различныхъ круговъ бытія, въ предѣлахъ которыхъ мы что-нибудь признаемъ реальнымъ. Случайное настроеніе имѣетъ такое же истинное (реальное) существованіе, какъ „Монбланъ" (Э 107), хотя бытіе Монблана и носитъ болѣе общій характеръ. Но и бытіе Монблана въ концѣ концовъ преходяще и вливаетъ свои особыя воды въ общій океанъ универсальнаго бытія [1]).

[1]) По поводу того же вопроса о различіи между истиной и заблужденіемъ см. еще А 24. А 27. А 49. А 67. А 89. С 60. С 68. П 108—109, II. 113, II. 147. Въ двѣнадцатомъ „Письмѣ" мы читаемъ слѣдующее: „Если астрономія учитъ, что земля ежедневно двигается вокругъ своей оси, а солнце остается неподвижнымъ, то все же понятно, что неподвижное состояніе солнца есть лишь относительная истина, такъ что, разсматривая съ высшей точки зрѣнія, окажется, что солнце движется вмѣстѣ съ землею. Сознаніе ея (т. е. истины) относительнаго значенія впервые дѣлаетъ правдивымъ ученіе о неподвижномъ состояніи солнца. Наоборотъ, если крестьянинъ видитъ, что земля остается неподвижной, а солнце каждый день вращается съ востока на западъ, то онъ лишь постольку ошибается, поскольку онъ свой собственный кругозоръ считаетъ за цѣлую истину, свою крестьянскую точку зрѣнія принимаетъ за абсолютную точку зрѣнія. Лишь познаніе абсолютнаго даетъ тебѣ впервые возможность основательно различать и познавать различіе между истиной и заблужденіемъ. Кто видитъ, что солнце вращается вокругъ земли съ сознаніемъ, что это круговращеніе есть лишь часть истины, не дѣлаетъ никакой ошибки, а видитъ очень правдиво" (П 147).

Единое и многое, эти застывшія полярныя категоріи элейцевъ, размягченныя жаромъ діалектики, становятся такимъ образомъ у Дицгена пластичными, гибкими. За многообразіемъ эмпирическаго міра не надо проглядывать внутренняго единства, родства всѣхъ вещей. Но и въ единствѣ бытія не надо топить многоцвѣтности живой дѣйствительности. Единое и многое, единообразное и многообразное, не исключаютъ другъ друга, а проникаютъ взаимно другъ друга, переходятъ одно въ другое. Каждая выдѣляемая нами, какъ единство, особь — дерево въ лѣсу, песчинка изъ песочной кучи, человѣческая личность—представляетъ собой безконечный міръ; но и весь безконечный міръ съ его неохватываемымъ разнообразіемъ есть, въ концѣ концовъ, одно цѣлое, одна особь, монада.

4.

Дуализмъ мышленія и бытія и матеріализмъ Дицгена.

Міръ—одно связное цѣлое. Нѣтъ ни одной вещи, ни одного явленія, которое было бы выключено изъ этой всеобщей связи и представляло бы собой нѣчто совсѣмъ отличное и самостоятельное. Надъ этой простой и крѣпкой, какъ гранитъ, монистической концепціей воздвигается вся надстройка дицгеновской системы, если только здѣсь можетъ идти рѣчь о системѣ. Съ помощью ея онъ преодолѣваетъ дуализмъ традиціоннаго міровоззрѣнія, дуализмъ, принявшій въ историческомъ развитіи философіи очень многообразныя формы. Единое и многое, сущность и ея формы, субстанція и акциденціи, истина—заблужденіе, реальность—явленіе, душа—тѣло, богъ—міръ, чувственный міръ—сверхчувственный міръ, мышленіе—бытіе,—вотъ тотъ длинный рядъ антиномическихъ паръ, та *семья* антигезъ, надъ которыми съ самаго своего зарожденія бьется философская мысль. Философія, по мнѣнію Дицгена (С. 119), даже и возникла изъ вѣры въ эту дуалистическую противоположность, и задачей ея, цѣлью, является примиреніе и разрѣшеніе этихъ полярностей.

Центральное мѣсто въ этой системѣ дуализмовъ занимаетъ антитеза: мышленіе—бытіе. Она психологически есть тотъ первичный дуализмъ, тотъ *прадуализмъ*, изъ котораго путемъ медленнаго развитія выдѣлились всѣ эти основныя антитетическія категоріи философіи. Съ мышленіемъ и въ мышленіи первоначальное единство бытія какъ бы раскалывается, удваивается: на ряду съ міромъ видимаго, осязаемаго и т. д. появляется міръ представленія, воображенія, воспоминанія, одновременно и похожій на

первый, и существенно отличный отъ него. Все начинаетъ вести двойное существованіе: въ дѣйствительности, внѣ человѣческой головы, и въ ней, въ видѣ самостоятельнаго призрачнаго міра мысли. По образу этого безплотнаго, но важнаго для человѣка, интеллектуальнаго міра строится потомъ отличный отъ эмпирическаго и высшей сверхчувственный міръ. Аналогами же этого отношенія бытія и мышленія являются противоположности души и тѣла, бога и міра и пр. Поэтому правъ въ извѣстномъ смыслѣ Фр. Энгельсъ, когда проводитъ въ философіи широкую и рѣзкую демаркаціанную линію, указывая два основныхъ направленія ея—матеріалистическое и идеалистическое (правильнѣе было бы сказать: реалистическое или позитивное и идеалистическое) — въ зависимости отъ того, какъ рѣшался вопросъ объ отношеніи мышленія къ бытію. Для идеалистовъ мышленіе (духъ, идея и т. д.)—это бытіе особаго, высшаго порядка сравнительно съ обыкновеннымъ эмпирическимъ бытіемъ. Оно первоначально, оно трансцендентно. Для матеріализма же мышленіе имманентно бытію, какъ часть послѣдняго, какъ производное отъ него. Или, какъ выражаетъ это же Дицгенъ, „міръ не исходитъ отъ духа, а наоборотъ. Бытіе не есть родъ интеллекта, а, наоборотъ, интеллектъ—родъ эмпирическаго существованія бытія. Бытіе есть абсолютное, что вездѣсуще и вѣчно; мышленіе это только особая ограниченная форма его“ (Э. 110).

Дицгеновскій матеріализмъ преодолѣваетъ дуализмъ мышленія и бытія. Важнѣйшимъ завоеваніемъ философіи, говоритъ онъ, является познаніе, что „природа человѣческаго интеллекта—одного рода, одного характера, одного происхожденія съ общей природой“ (А 7) или, какъ онъ выражаетъ эту мысль въ другомъ мѣстѣ, первый параграфъ матеріалистической логики гласитъ: „Интеллектуальное царство есть только отъ міра сего“ (Э 109). Духъ такая же естественная вещь, какъ и всѣ прочія вещи, съ которыми онъ тѣсно связанъ, входя въ общую, нигдѣ не разрывающуюся, ткань универсальнаго бытія. Конечно, онъ имѣетъ свои особенности, отличающія его отъ другихъ явленій міра, но эти различія, какъ и всякія различія, не чрезмѣрны, не экстравагантны. Духъ—это извѣстная часть бытія, имѣющая способность изображать всѣ виды бытія. Въ этомъ такъ же мало чудеснаго, какъ и въ свойствѣ зеркала или фотографической пластинки передавать образы вещей. Это сравненіе, какъ оно ни естественно, имѣетъ все-таки крупный недостатокъ. Зеркало ведетъ существованіе независимо отъ того предмета, который въ немъ отражается. Мышленіе же неотдѣлимо отъ объекта мышленія. Чистое мышленіе, подобное

чистой, нетронутой еще пластинкѣ или ничего неотражающему зеркалу, немыслимо. Мышленіе есть всегда мышленіе о чемъ-нибудь. Въ концѣ концовъ, оно есть лишь общее имя для суммы отдѣльныхъ конкретныхъ мыслей. Но на этомъ важномъ положеніи Дицгена, выражающимъ одно изъ основныхъ ученій имманентной школы, мы здѣсь останавливаться не будемъ.

Не мышленіе опредѣляетъ бытіе, а бытіе опредѣляетъ мышленіе. Это такъ же вѣрно, какъ то, что цѣлое больше части—вотъ въ простѣйшемъ видѣ формула дицгеновскаго матеріализма (дицгеновской діалектики [1]). Взятая въ такомъ видѣ, она очень мало похожа на ту систему взглядовъ, съ которой привыкли связывать имя матеріализма. И дѣйствительно, Дицгенъ рѣзко отдѣляетъ свой діалектическій (соціалъ-демократическій, соціалистическій) матеріализмъ отъ метафизическаго (буржуазнаго). Одна изъ пяти главъ „Экскурсій“ „Матеріализмъ противъ матеріализма“—посвящена именно вопросу объ отношеніи этихъ двухъ видовъ матеріализма (не говоря уже о томъ, что Дицгенъ неоднократно возвращается къ нему почти во всѣхъ своихъ работахъ). Дицгенъ упрекаетъ здѣсь метафизическихъ матеріалистовъ въ томъ, что они впали въ крайность, обратную съ крайностью идеализма: матеріалисты такъ же недооцѣниваютъ человѣческій духъ и его свойства, какъ идеалисты переоцѣниваютъ ихъ. Для нихъ матерія, т. е. въ концѣ концовъ, вѣсомое и осязаемое—самое существенное и важное. Она—первичное, она субстанція, а мышленіе, какъ и прочія неосязаемыя силы, только вторичное свойство, акциденція. Они здѣсь впадаютъ въ старую ошибку противоставленія субстанціи и ея свойствъ, забывая, что если можно принимать что-либо за субстанцію, за абсолютъ, за безусловную вещь—такъ только универсумъ, по отношенію къ которому всѣ отдѣльные виды бытія равноправны, равноцѣнны. Осязаемому, вѣсомому, метафизическіе матеріалисты отдаютъ ничѣмъ неоправдываемое преимущество. Между тѣмъ, не однѣ только осязаемости суть вещи, но и запахъ цвѣтка, и лучъ солнца, и познающая мысль. Соціалистическій

---

[1]) Первый параграфъ діалектики гласитъ: «Не мышленіе производитъ бытіе, но бытіе—мышленіе, часть котораго (бытія) представляетъ собой это мышленіе, занимающееся *изображеніемъ* истины» (А 45). «Для непредубѣжденнаго человѣка не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что духовная матерія, или, лучше говоря, явленіе нашей познавательной способности, есть часть міра, а не наоборотъ. Цѣлое управляетъ частью, матерія—духомъ, по крайней мѣрѣ, въ главномъ, хотя опять-таки міръ управляется иногда человѣческимъ духомъ». (М 120).

матеріализмъ на это и указываетъ, разоблачая ограниченность метафизическаго матеріализма. Онъ расширяетъ понятіе матеріи, отъ осязаемаго только распространяя его на все реальное бытіе: „соціалистическій матеріализмъ подъ „матеріей“ понимаетъ не только вѣсомое и осязаемое, но и все реальное,—все, что содержится въ универсумѣ, а вѣдь въ немъ содержится все, ибо все и универсумъ—это только *два названія одной и той же вещи*—и соціалистическій матеріализмъ хочетъ охватить все однимъ понятіемъ, однимъ названіемъ, однимъ классомъ—безразлично, называется ли этотъ универсальный классъ дѣйствительностью, реальностью, природой или матеріей“ (Э 45). Діалектическіе матеріалисты не отдаютъ никакого предпочтенія мозгу передъ его духовной функціей. Для нихъ эта функція столь же много или столь же мало является самостоятельной вещью, какъ осязаемое вещество мозга или какая-нибудь другая „матеріальность“. Мысли, ихъ происхожденіе и качество,—такія же реальныя матеріи и достойные изслѣдованія матеріалы, какъ и все остальное. Если идеи, которыя природа развертываетъ въ человѣческой головѣ, не представляютъ матеріала для нашихъ рукъ, то все же онѣ представляютъ матеріалъ для нашего познанія (А 35).

Матерія въ этомъ широкомъ смыслѣ слова совпадаетъ съ бытіемъ, съ реальнымъ, съ дѣйствительнымъ. И Дицгенъ, по существу, не имѣетъ ничего противъ того, чтобъ слово „матеріальный“ замѣнить словомъ „дѣйствительный“ (С 45) или какъ-нибудь иначе: „если кого-нибудь смущаетъ это обобщеніе слова „матерія“, то пусть онъ вмѣсто этого скажетъ: „явленія“. Тѣлеснымъ, физическимъ, чувственнымъ, матеріальнымъ явленіемъ называется тотъ общій родъ, къ которому относится всякое существованіе, вѣсомое и невѣсомое, тѣло и духъ“ (М 117 [1]). И если онъ продолжаетъ употреблять слово матеріализмъ, то какъ традиціонную антитезу идеализму: „Мы потому матеріалисты, что не дѣлаемъ изъ духа ничего „метафизическаго“, чудовищнаго. Мыслительная сила для насъ столь же мало „вещь въ себѣ“, какъ и сила тяжести или глыба земли. Всѣ вещи суть только звенья великой универсальной связи, которая только одна вѣчна и истинна, постоянна, не явленіе, а единственная „вещь въ себѣ“ и абсолютная истина“ (Э 46 [2]).

---

[1]) См. также въ «Аквизитѣ» (с. 37 и слѣд.) указаніе, что нужно было бы общее имя, къ которому «матеріальное» и «духовное» относилось бы, какъ соподчиненныя низшія понятія». См. еще М 119.

[2]) «Если соціалъ-демократы называютъ себя матеріалистами, то этимъ

Наряду съ этимъ пониманіемъ отношенія духа и матеріи мы встрѣчаемъ у Дицгена и нѣсколько иную формулировку. При этомъ видоизмѣненномъ пониманіи матерія и матеріальное совпадаетъ съ чувственнымъ, конкретнымъ, а духъ—съ логическимъ, абстрактнымъ. Видимый и осязаемый мной столъ—это есть бытіе, реальное, матеріальное, путемъ моихъ чувствъ доходящее до моего сознанія; мыслимый мной столъ, столъ, какъ понятіе,—это духовное. Чувственные образы являются, понятно, тѣмъ матеріаломъ, изъ котораго образуются понятія; духъ является такимъ образомъ производнымъ отъ матеріи и мы опять-таки приходимъ къ первоначальной формулѣ: не мышленіе опредѣляетъ бытіе, а, наоборотъ, бытіе (чувственное, конкретное, частное) опредѣляетъ мышленіе (духовное, абстактное, общее).

При рѣшеніи этого кардинальнаго вопроса объ отношеніи „мышленія“ къ „бытію“ (духа и матеріи) важно отмѣтить слѣдующее: духъ понимается Дицгеномъ почти всегда въ смыслѣ разума, интеллекта, логической способности, и вопросъ для него, въ концѣ концовъ, идетъ объ отношеніи разума къ конкретной дѣйствительности.

Въ такой постановкѣ вопроса ясно видно вліяніе гегелевскаго строя идей, изъ котораго вышелъ Дицгенъ и противъ котораго онъ боролся. Благодаря этому у Дицгена осталась въ тѣни болѣе важная и широкая форма антиноміи мышленія и бытія, чѣмъ тѣ антитезы „дѣйствительнаго“ и „мыслимаго“, „чувственнаго“ и „логическаго“, въ которыхъ онъ ее выражаетъ. Чувственное (видимое, осязаемое и пр.) онъ, какъ матерію, противоставляетъ духовному (логическому). Между тѣмъ въ послѣдовательныхъ дуалистическихъ системахъ чувственное и логическое объединяютъ въ одно понятіе *психическаго* (внутренняго, духовнаго, душевнаго) и, какъ таковое, противоставляютъ *физическому* (внѣшнему, матеріальному, тѣлесному). Изъ всего духа ученія Дицгена ясно, что онъ не можетъ принять „чрезмѣрной“ разницы между внѣшнимъ и внутреннимъ мірами. „Психическое“ не можетъ быть для него особой сущностью, субстанціально, toto coelo, отличной отъ „физическаго“ и протекающей параллельно съ нимъ въ живыхъ организмахъ,—какъ это принимается (метафизическимъ) матеріализмомъ, идеализмомъ, параллелистической теоріей и т. п. дуалистическими ученіями. Психическое и физическое—это „дѣти одной матери,

---

названіемъ они хотятъ сказать лишь то, что не признаютъ ничего, что выходитъ за предѣлы научно-оперирующаго человѣческаго разсудка, что всякое колдовство должно прекратится» (М 120).

это два явленія природы, которыя мы освѣщаемъ, описывая ихъ, подраздѣляя на классы, виды и подвиды. Если мы констатируемъ относительно матеріи — съ чѣмъ, никто, конечно, не споритъ, — что она есть явленіе природы и то же самое говоримъ о духовной способности человѣка, то мы еще знаемъ довольно мало и о томъ, и о другомъ; знаемъ однако, что это братья и что никто не можетъ ихъ безгранично отдѣлять другъ отъ друга; никто не можетъ проводить между ними различія toto genere, toto coelo" (Э 53). Но какъ ни цѣнны подобныя отдѣльныя замѣчанія, разбросанныя во всѣхъ трудахъ Дицгена, эта кардинальная проблема объ отношеніи между физическимъ и психическимъ не была имъ взята во всемъ ея значеніи, со всей ея глубиной.

Мы видѣли выше, какое своеобразное широкое значеніе придаетъ Дицгенъ терминамъ „матерія", „матеріальное". Въ отличіе отъ Плеханова и Ортодоксъ, для которыхъ „реальное" обозначаетъ „матеряльное", для Дицгена, наоборотъ, „матеріальное" обозначаетъ „реальное".

Но у Дицгена встрѣчается понятіе матеріи и въ узкомъ смыслѣ слова, и при томъ безъ всякой тѣни того фетишизма матеріи, къ которому пріучило европейское мышленіе гигантское развитіе естествознанія за послѣдніе 2—3 столѣтія. Замѣчательны въ этомъ отношеніи его возраженія Шлейдену, который въ духѣ ходячихъ матеріалистическихъ концепцій разсуждалъ, что свѣтъ есть движеніе тонкой эфирной матеріи и т. д. „Прекрасный міръ свѣта и блеска, восклицаетъ Дицгенъ, красокъ и фигуръ не есть такимъ образомъ воспріятіе того, что *на самомъ дѣлѣ* существуетъ?" (С., с. 71). „Это не результатъ естественнонаучнаго изслѣдованія, пишетъ онъ двумя страницами дальше, это философская безцеремонность, когда Шлейденъ отрицаетъ за красочными явленіями свѣта дѣйствительность и истинность", и когда онъ имъ противопоставляетъ, какъ дѣйствительную, истинную природу свѣта, эфирныя вольны, несущіяся съ быстротой 40.000 миль въ секунду. Идя дальше въ томъ же направленіи, Дицгенъ приходитъ къ выводу, что „несмотря на свою распространенность, представленіе о томъ, что матеріальныя вещи состоятъ изъ матеріи совершенно невѣрно" (С. 123); въ дѣйствительности же „изъ матеріальныхъ предметовъ выводится идея о матеріи".

Это ученіе о матеріи-идеѣ, матеріи-символѣ звучитъ, какъ легко видѣть, совершенно „по махистски". Ясно, что при такомъ пониманіи вещей Дицгенъ не могъ уже довольствоваться теоріей, будто основу всѣхъ явленій природы составляетъ движеніе матеріи, какъ это принимаетъ, напримѣръ,

Плехановъ. Не могъ онъ успокоиться и на ученіи Спинозы о двуликой, двухаттрибутной субстанціи, ученіи, которое только мнимымъ образомъ монизируетъ бытіе, а на самомъ дѣлѣ непроходимой пропастью отдѣляетъ двѣ его стороны —протяженность и мышленіе. Правда, Дицгенъ не охватилъ проблемы объ отношеніи духа и матеріи во всей ея глубинѣ, правда, у него, благодаря неточности терминологіи, нерѣдко перемѣшаны разные аспекты этой проблемы—но его взгляды въ общемъ и цѣломъ представляютъ значительный шагъ впередъ сравнительно съ тѣмъ, что принято называть діалектическимъ матеріализмомъ.

Этого однако не признаетъ въ своей статьѣ Плехановъ, который насчетъ Дицгена составилъ себѣ довольно опредѣленное, хотя, къ сожалѣнію, и неправильное мнѣніе: то, что у Дицгена хорошо, то, вообще говоря, старо (т. е. имѣется у Маркса и Энгельса, или у Фейербаха и т. д.); а то, что ново, то плохо, проникнуто идеализмомъ и поэтому именно привлекаетъ людей, „во что бы то ни стало желающихъ приставить идеалистическую голову къ историческому матеріализму“ (с. 72). Этотъ упрекъ Дицгену въ идеализмѣ вызванъ въ частности тѣмъ мѣстомъ его „Акквизита“, гдѣ онъ говоритъ, что первый параграфъ діалектики гласитъ: „не мышленіе производитъ бытіе, но бытіе мышленіе, часть котораго (бытія) представляетъ собой это мышленіе, занимающееся изображеніемъ истины“ („Акв.“, с. 45). Утвержденіе, что „мышленіе есть часть бытія“ и вызываетъ въ Плехановѣ большія сомнѣнія. Значитъ „идеальный міръ есть часть матеріальнаго?“ спрашиваетъ онъ, не сомнѣваясь въ силѣ этого аргумента.

Я думаю, что Дицгену было бы не трудно отвѣтить на этотъ вопросъ. „Идеальный міръ, сказалъ бы, вѣроятно, онъ, не есть часть матеріальнаго міра по той простой причинѣ, что „познанія“, „понятія“ и пр. не суть „осязаемости“, „вѣсомости“, т. е. не имѣютъ тѣхъ признаковъ, по которымъ обыкновенно опредѣляютъ „матеріальное“. Но и „познанія“ и „осязаемости“ суть равноправныя части единаго дѣйствительнаго міра. Если за неимѣніемъ лучшаго слова мы этотъ дѣйствительный, всеобъемлющій, универсумъ будемъ называть „матеріальнымъ“, то тогда „идеальный міръ“, т. е. міръ мысли и представленій, будетъ, конечно, частью „матеріальнаго“. Но дѣло, разумѣется, не въ этихъ терминологическихъ дискуссіяхъ. Важно—съ монистической точки зрѣнія—не отдѣлять toto genere, toto coelo, идеальное и матеріальное, духъ и вещество. Радикальное же противоставленіе этихъ понятій, заключающееся въ вопросѣ моего опро-

нента, показываетъ лишь, что онъ всецѣло еще стоитъ на дуалистической точкѣ зрѣнія".

Теоретическій дуализмъ „мышленіе—бытіе" (и его аналоги) тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ практическимъ дуализмомъ чувственнаго и сверхчувственнаго міра (земли—неба, міра—Бога и т. д.). Дицгенъ былъ неутомимъ въ раскрытіи всѣхъ нитей, связывающихъ здѣсь абстрактную теорію съ практическими интересами. Онъ никогда не упускалъ случая подчеркнуть это высокопрактическое значеніе отвлеченнаго умозрѣнія. Въ интересахъ соціалъ-демократіи, говоритъ онъ, раздѣлить всю область философіи на два разряда: „на нуждающееся въ вѣрѣ идеалистическое фантазерство и трезвую матеріалистическую мыслительную работу" (М 115). А матеріалистами, говоритъ онъ нѣсколько выше, „должны называть себя всѣ тѣ, кто стремится освободить человѣческій интеллектъ отъ чаръ метафизики". Борьбѣ съ метафизикой и ея ученіемъ о сверхъестественномъ мірѣ Дицгенъ посвятилъ много мѣста въ своихъ трудахъ. Однимъ изъ важнѣйшихъ завоеваній философіи онъ считаетъ результатъ, что метафизика невозможна, какъ наука, что она „возможна лишь, какъ фантастика" (А 91). Для самаго Дицгена этотъ результатъ звучитъ почти аксіоматически: „какъ аподиктически мы знаемъ, что двѣ горы не существуютъ безъ раздѣляющей ихъ долины, такъ же аподиктически мы знаемъ, что ни въ небѣ, ни на землѣ, ни въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ нѣтъ вещи, которая бы существовала внѣ общаго вещественнаго круга. Внѣ мірского міра нѣтъ никакого другого мірка—иначе *мыслить* не въ состояніи логически организованная человѣческая мыслительная способность; и также невозможно *открыть* такой внѣміровой мірокъ помощью опыта или въ опытѣ, ибо мышленіе неотдѣлимо отъ опыта, ибо безъ мыслей совсѣмъ нельзя пріобрѣсти какіе бы то ни было опыты. Человѣкъ съ головой,—а о безголовыхъ людяхъ не можетъ быть рѣчи—не въ состояніи открыть немірского, метафизическаго міра" (А 64).

Въ этомъ разсужденіи нужно только устранить излишнюю и безплодную по существу попытку аргументировать. Дицгенъ пытается здѣсь *доказать* невозможность метафизики, исходя изъ своего и элейскаго ученія о единомъ и всемъ: разъ бытіе есть все и единое, то оно въ то же время и единственное, и значитъ, помимо него нѣтъ мѣста какому-то особому метафизическому виду бытія. Но за такимъ силлогизмомъ нельзя признать особой убѣдительности. Въ общемъ понятіи „бытія" (или, какъ здѣсь выражается Дицгенъ, „общаго вещественнаго круга") отлично могутъ

умѣститься міръ эмпиріи и міръ трансцендентный, не переставая отъ этого быть рѣзко противоположными. Побѣдить дуализмъ двухъ міровъ—высшаго и низшаго—одолѣть, пользуясь художественнымъ образомъ Дицгена, философско-метафизически-теологическую гидру можно только апеллируя къ принципіальной однородности всего сущаго. Признавать ли эту однородность, связность бытія, вмѣстѣ съ Дицгеномъ, апріорнымъ фактомъ сознанія или же постулировать ее, какъ исходный пунктъ познанія, — я думаю, что и апріоризмъ Дицгена въ данномъ вопросѣ есть лишь неудачное выраженіе для *постулированія* однородности бытія,—это, въ концѣ концовъ, не важно. Фактъ, во всякомъ случаѣ, тотъ, что логическимъ расчлененіемъ понятій устранить метафизики нельзя. Метафизика элиминируется ужъ заранѣе, той исходной точкой зрѣнія, на которую мы стали. Дальнѣйшее изслѣдованіе можетъ только подтвердить цѣлесообразность этой элиминаціи.

5.

Описательная теорія науки и причинности.

Бытіе едино и единственно. Такимъ представляется оно философствующему уму. Но это не значитъ, конечно, что философія игнорируетъ эмпирическое многообразіе бытія или признаетъ его несущественнымъ. Верховное правило дицгеновской діалектики—ничего чрезмѣрнаго—полносильно и здѣсь. Какъ ни относительны, разсматриваемыя съ высшей точки зрѣнія, всѣ встрѣчающіяся въ окружающей дѣйствительности различія, но въ предѣлахъ этой относительности они имѣютъ свое значеніе, какъ имѣютъ его и различіе иллюзіи и дѣйствительности, истины и заблужденія. Было бы крупнымъ заблужденіемъ вульгаризировать монизмъ Дицгена и думать, что въ ночи этого монизма всѣ кошки сѣры. Монизмъ Дицгена не устраняетъ необходимости детальнаго изученія многосложной дѣйствительности и не приводитъ къ замѣнѣ такого изученія монотоннымъ припѣвомъ о единствѣ вселенной. Наоборотъ, онъ указываетъ правильное направленіе спеціальному знанію, и можно сказать, что одна изъ наиболѣе замѣчательныхъ сторонъ ученія Дицгена—это его теорія науки, его взглядъ на характеръ и роль научнаго знанія.

Въ вопросѣ о научныхъ теоріяхъ существуетъ два главныхъ теченія, которыя извѣстный ученый, посвятившій недавно цѣлый томъ „предмету и строенію физическихъ теорій“, характеризируетъ слѣдующимъ образомъ:

„*Физическая теорія*, — отвѣчаютъ нѣкоторые логики, — *имѣетъ своимъ предметомъ объясненіе совокупности экспериментально установленныхъ фактовъ*". „*Физическая теорія*,—отвѣчаютъ другіе мыслители, — *это абстрактная система, имѣющая цѣлью резюмировать и логически классифицировать совокупность экспериментальныхъ законовъ, не претендуя объяснить этихъ законовъ*". (P. Duhem. La theorie physique, p. 5).

Эта характеристика примѣнима въ цѣломъ не только къ физическимъ, но и ко всякимъ научныхъ теоріямъ, ко всякой наукѣ. Эти два основныхъ взгляда на науку — не говоря объ ихъ разновидностяхъ — можно противоставить другъ другу, какъ *экспликативную* и *дескриптивную* точки зрѣнія. Въ экспликативной гипотезѣ въ своеобразной формѣ отразился тотъ традиціонный и безконечно живучій дуализмъ, о различныхъ формахъ котораго говорилось уже выше. Для нея есть какая-то истинная реальность, существенно отличная отъ явленій, и къ установленію и раскрытію этой настоящей реальности стремится научное объясненіе, научная теорія. „Объяснить, *explicare*, это значитъ—освободить *реальность* отъ окутывающаго ее покрывала *явленій*, чтобъ увидѣть лицомъ къ лицу эту голую реальность" (Duhem. p. 6). Дескриптивная же точка зрѣнія видитъ въ наукѣ просто удобную систематизацію и классификацію фактовъ, цѣлесообразную реакцію человѣческаго ума на необъятную груду окружающихъ явленій. Это—неизбѣжный результатъ тоорія, которая за наблюдаемыми явленіями не признаетъ какой-то особой, настоящей, дѣйствительности.

Въ этомъ вопросѣ Дицгенъ сумѣлъ сдѣлать вполнѣ правильный выводъ изъ своей монистической концепціи, отрицающей всякія непознаваемыя „вещи въ себѣ" и абсолюты. Онъ всецѣло и вполнѣ сознательно стоитъ на дескриптивной точкѣ зрѣнія, и, если принять во вниманіе, что и въ настоящее время эта точка зрѣнія не стала еще общепризнанной, то нельзя достаточно удивляться силѣ мысли—можно сказать, ясновидѣнію—самоучки-философа, ужъ сорокъ лѣтъ назадъ самымъ опредѣленнымъ образомъ развившаго эти взгляды.

„Сущность головной работы человѣка" (написана въ 1869 г.) сразу открывается словами: „Сущность, общее выраженіе всей дѣятельности науки—есть *систематизированіе*. Наука не хочетъ ничего иного, какъ привести для нашей головы міровые объекты въ порядокъ и систему" (С 33). Эту описательную точку зрѣнія Дицгенъ развиваетъ во всѣхъ

своихъ работахъ, противоставляя ее противоложному воззрѣнію, по которому суть науки— въ объясненіи. Онъ указываетъ, что со словомъ «объясненіе» связаны какія-то мистическія, фантастическія представленія, между тѣмъ, какъ по существу оно есть не что иное, какъ подведеніе какого-нибудь явленія подъ родственную ему группу явленій. «Объясненіемъ вещи не растворяются, какъ сахаръ въ водѣ, но лишь классифицируются» (II. 163). Моментъ удивленія, ирраціональности, заключающійся въ любомъ эмпирическомъ фактѣ не унитожается послѣ «объясненія»: онъ только значительно ослабляется, распространяясь теперь на обширную группу однородныхъ явленій, онъ такимъ образомъ приводится къ разумной мѣрѣ. Теорія всемірнаго тяготѣнія не уничтожила элемента ирраціональности, заключающагося въ фактѣ паденія тяжелыхъ тѣлъ на землю. Но она значительно ослабила это чувство, подведя подъ одинъ классъ такія, повидимому, разнородныя вещи, какъ паденіе камня на землю, взаимодѣйствіе между луной и землей, между землей и солнцемъ и т. д.; она въ этомъ опредѣленномъ смыслѣ «объяснила» паденіе тяжелыхъ тѣлъ [1]).

Въ остроумной полемикѣ съ Геккелемъ (см. Экскурсія соціалиста", гл. III) Дицгенъ полнѣе обосновываетъ свою точку зрѣнія. Геккель указываетъ на переворотъ, сдѣланный Дарвиномъ въ біологіи: до Дарвина без-

---

[1]) Вотъ какъ Дицгенъ описываетъ процессъ пониманія: „Вообразимъ себѣ особенное, т.-е. неожиданное, никогда не наблюдавшееся на опытѣ химическое измѣненіе, происходящее въ какой-либо смѣси, внезапно, безъ всякаго посторонняго вмѣшательства. Предположимъ дальше, что это измѣненіе впослѣдствіи имѣетъ мѣсто еще не разъ, пока мы путемъ опыта не доходимъ до познанія, что необъяснимому измѣненію смѣси всякій разъ предшествуетъ соприкосновеніе съ солнечнымъ свѣтомъ. Этимъ ужъ *понятно все явленіе*. Предположимъ также, что дальнѣйшій опытъ показываетъ намъ, что и многія другія вещества обладаютъ свойствомъ претерпѣвать подобное измѣненіе, соприкасаясь съ солнечнымъ свѣтомъ; тогда неизвѣстное намъ явленіе *сопоставляется* съ цѣлымъ рядомъ явленій подобнаго рода, т.-е. оно понятно еще шире, еще глубже, еще полнѣе. Если мы, наконецъ, найдемъ, что извѣстное количество солнечнаго свѣта *и особый* элементъ смѣси вызываютъ вмѣстѣ другъ съ другомъ данное измѣненіе, то опытъ въ *чистомъ видѣ* обобщенъ или обобщеніе въ *чистомъ видѣ* познано на опытѣ, это значитъ, что теорія совершена, разумъ выполнилъ свою задачу. А вѣдь онъ сдѣлалъ лишь то, что онъ дѣлаетъ при распредѣленіи животнаго и растительнаго царства на роды, семейства, виды и т. д. *Открыть видъ, родъ какой-либо вещи, значитъ—ее понять*" (С 81).

численная армія «музейныхъ зоологовъ и гербарныхъ ботаниковъ» занималась голымъ описаніемъ и систематизаціей тысячъ и тысячъ видовъ, нагромоздивъ, такимъ образомъ, необозримый хаосъ фактовъ. Принципъ же борьбы за существованіе внесъ въ этотъ хаосъ яркій свѣтъ и впервые дозволивъ перейти отъ ограниченной эмпиріи къ наукѣ. Дицгенъ возражаетъ на это, показывая, что Дарвинъ, по существу, продолжаетъ дѣло музейныхъ зоологовъ и гербарныхъ ботаниковъ: онъ только расширилъ границы описанія. Кромѣ фактовъ, описанныхъ его предшественниками, онъ описываетъ еще и эмбріологію и то, какъ путемъ подбора передаются по наслѣдству разныя измѣненія: къ описанію видовъ, взятыхъ въ данный опредѣленный моментъ ихъ существованія, онъ прибавилъ еще описаніе ихъ развитія. Это огромное расширеніе царства описанія, но это все-таки остается описаніемъ, а не какимъ-то другимъ, отличнымъ по существу, научнымъ процессомъ [1]).

Въ тѣсной связи съ предыдущимъ вопросомъ стоитъ проблема причинности. «Объясненіе», которое по экспликативной теоріи является цѣлью науки, и есть вѣдь въ концѣ концовъ причинное объясненіе. «Объяснить» это значитъ — познавать «причины» явленій, это значитъ — доходить до сущности вещей. Поэтому весь тотъ мистицизмъ, который связанъ съ понятіемъ объясненія, переносится и на понятіе причинности. «Причины» при этомъ пониманіи разсматриваются, какъ нѣчто обособленное отъ своихъ слѣдствій. Причины «дѣйствуютъ» на слѣдствія, онѣ «вызываютъ» ихъ, «творятъ», подобно тому, какъ человѣкъ создаетъ извѣстные предметы (или совершаетъ извѣстные проступки), являясь непосредственной причиной ихъ.

Съ этимъ антропоморфнымъ пониманіемъ причинности энергично боролся Дицгенъ, требуя замѣны его научной, позитивной теоріей причинности: «Естественныя науки ищутъ своихъ причинъ не *внѣ или позади* явленій, но *внутри ихъ* или *черезъ посредство ихъ*. Современное изслѣдованіе ищетъ въ причинахъ не внѣшняго творца, *а имманент-*

[1]) § 2 матеріалистич. логики гласитъ: «Дѣятельность, которую мы называемъ познаніемъ, пониманіемъ, объясненіемъ, можетъ заключаться лишь въ классификаціи по родамъ и видамъ этого чувственнаго, единаго міра; она не можетъ заниматься ничѣмъ инымъ, какъ формальнымъ познаваніемъ природы. Другого познанія не существуетъ» (Э 109) См. о томъ же вопросѣ: А 17. А 24. А 63. А 82. А 91. П 151—153. П 163. Э 13. Э 47—59. Э 109. Э 113. М. 125.

ной системы метода или общаго порядка данныхъ во временной послѣдовательности явленій. Ненаучная причина есть „вещь въ себѣ“, маленькій божокъ, самостоятельно создающій слѣдствія и позади нихъ скрывающійся. Научное понятіе причины, напротивъ, хочетъ постигнуть только *теорію слѣдствія*, только *общее въ явленіи*. Итакъ, изслѣдовать причину значитъ—обобщать данныя явленія, сводить разнообразность эмпиріи къ одному научному правилу“ (С. 79). На мѣсто экспликативнаго пониманія причинности Дицгеномъ ставится дескриптивное. Этимъ сдѣланъ первый и самый важный шагъ для рѣшенія сложной каузальной проблемы. Но только первый шагъ, который требуетъ дальнѣйшаго углубленія теоріи. Этого болѣе глубокаго анализа проблемы мы не находимъ, однако, у Дицгена, несмотря на правильную постановку вопроса и на цѣнныя отдѣльныя замѣчанія. Но распространяться объ этомъ здѣсь не приходится, и я ограничусь поэтому только ссылкой на соотвѣтствующія мѣста трудовъ Дицгена [1]).

При такомъ пониманіи роли науки и научнаго, причиннаго, объясненія естественнымъ является конечный выводъ „Аквизита“, звучащій, какъ заключительный аккордъ всего монистическаго міровоззрѣнія Дицгена:

„Такъ вѣнчается наша наука о понятіяхъ въ положеніи: рѣзко расчленяй универсальное понятіе, понятіе универсума, въ подчиненныя понятія, дѣли ихъ, и еще разъ дѣли до мельчайшаго; но за всѣмъ тѣмъ имѣй сознаніе, что эта классификація по понятіямъ есть лишь формальность, помощью которой человѣкъ оріентируется въ своемъ опытѣ; далѣе оставайся при сознаніи своей человѣческой свободы прогрессирующе освѣщать помощью измѣняющейся классификаціи свой опытъ, который съ дальнѣйшимъ развитіемъ все обогащается и обогащается“ (А 91).

Дицгенъ, сказалъ я выше, исходилъ изъ элейскаго принципа о единомъ и всемъ. Но элейскія теоріи счастливо сочетались у него съ гераклитовскимъ ученіемъ о текучести и относительности всякаго бытія, съ діалектикой. Благодаря этому въ его міровоззрѣніи не осталось мѣста для такихъ твердыхъ, неподвижныхъ, абсолютныхъ понятій, какъ „субстанція“, „вещь въ себѣ“, „сущность“. Правда, къ міру, какъ къ универсальному бытію, онъ примѣняетъ эти субстанціальныя характеристики, но онѣ у него

[1]) Анализъ причинности сдѣланъ Дицгеномъ довольно обстоятельно въ слѣдующихъ работахъ: С 78—86. А 56—63. П 162—168.

имѣютъ здѣсь совсѣмъ особый, не метафизическій, смыслъ. Міръ, взятый какъ цѣлое, міръ, какъ сумму всѣхъ явленій, Дицгенъ охотно называетъ субстанціей, абсолютомъ, или вещью въ себѣ. Но, очевидно, что между субстанціей и акциденціями, между вещью въ себѣ и явленіями, разница здѣсь не качественная, не принципіальная, а количественная; вещь въ себѣ отличается отъ явленій такъ, какъ цѣлое отличается отъ части или какъ неизмѣнная сумма отличается отъ составляющихъ ее слагаемыхъ.

Къ отдѣльнымъ частямъ универсума эти понятія совсѣмъ непримѣнимы. „Сущность міра, говоритъ въ этомъ смыслѣ Дицгенъ, есть абсолютная измѣнчивость. Явленія являются — вотъ и все“ („С.“, с. 60). И далѣе онъ показываетъ, что всѣ эти понятія — „реальное“, „сущность“, „вещь въ себѣ“—суть продукты абстрагирующей дѣятельности мышленія, ищущей единства въ разнообразіи эмпирическихъ явленій. Сущности нѣтъ внѣ явленій, внѣ свойствъ: „лишая листъ его свойствъ, мы въ то же время лишаемъ его, безъ всякаго сомнѣнія, всей матеріи или субстанціи“ (ib., с. 61).

Такимъ образомъ „вещи въ себѣ“, „субстанціи“, „сущности“ и прочимъ порожденіямъ субстанціалистскаго, абсолютистскаго мышленія нѣтъ мѣста въ философіи І. Дицгена. Если присоединить къ этому чисто релятивистическое пониманіе научнаго познанія и причинности, символическое толкованіе матеріи, устраненіе въ извѣстной мѣрѣ дуализма психическаго и физическаго—то мы увидимъ, что въ цѣломъ рядѣ важнѣйшихъ вопросовъ теоріи познанія Дицгенъ поднялся надъ уровнемъ современной ему философіи и очень близко подошелъ къ ученіямъ такихъ научныхъ мыслителей, какъ Махъ. Въ предисловіи къ русскому переводу „Анализа ощущеній“ Махъ это призналъ со своей обычной искренностью и готовностью воздать каждому свое. Поэтому „дополненіе“ Маркса Дицгеномъ (не говоря, конечно, о невозможныхъ въ своихъ восхваленіяхъ дицгенистахъ) сводится, въ концѣ концовъ, къ „дополненію“ его Махомъ, съ той только существенной разницей, что маховское міровоззрѣніе несравненно стройнѣе, развитѣе и богаче мыслями, чѣмъ философія пролетарія-самоучки. Въ слѣдующей главѣ мы и займемся „махизмомъ“, или, говоря общѣе, теоріей критическаго реализма.

III.

О „махизмѣ“.

1.

„Одно дѣло махизмъ, другое—марксизмъ“.

„Одно дѣло—махизмъ, а другое — марксизмъ“. Такова „крылатая“ формула, въ которой наши ортодоксы выразили свое мнѣніе по вопросу объ отношеніи между современнымъ философскимъ реализмомъ и ученіемъ Маркса. Но крылатость этой формулы, какъ мы ниже увидимъ, не есть еще гарантія ея высокаго полета. Одно она все таки сдѣлала: исходя изъ авторитетныхъ устъ, она успѣла поселить въ лойяльномъ и добромъ марксистскомъ народѣ извѣстное недовѣріе къ эмпиріокритицизму и родственнымъ ему направленіяхъ, хотя суровости приговора совсѣмъ не соотвѣтствовала обоснованность обвиненія. Впрочемъ, о послѣднемъ, т.-е. о серьезной критикѣ такъ опорочиваемаго ими ученія, наши ортодоксы совсѣмъ и не помышляли. Вмѣсто этого они выбрали себѣ болѣе легкую задачу подыскиванія каламбуровъ и вицевъ на тему о „махизмѣ“, хотя и здѣсь не обнаружили особеннаго богатства фантазіи. Махизмъ писали курсивомъ, его брали въ кавычки, г-жа Аксельродъ додумалась до „махообразныхъ“ и „махистообразныхъ“ марксистовъ, г. Рах—овъ, кажется, острилъ о марксистахъ, „давшихъ маху“ со своимъ Махомъ...

И это чуть ли не все. Какъ видимъ, Махъ не вызвалъ особеннаго размаха остроумія у нашихъ ортодоксовъ. Но à force de forger on devient forgeron — куешь, куешь, пока не становишься кузнецомъ — и кто его знаетъ, какія сокровища неожиданнѣйшихъ и блестящихъ сопоставленій будутъ извлечены еще изъ этого короткаго имени: Махъ?

Кромѣ этихъ аргументовъ отъ каламбуровъ противъ махизма выставляются еще доводы практическаго значенія. Одинъ изъ нихъ междуфракціоннаго характера. Меньшевистскіе литераторы любятъ иногда указывать, что эмпиріокритицизмомъ занимаются исключительно большевики:

„Поскольку писатели изъ лагеря «большевиковъ», пишетъ, напримѣръ, Плехановъ, касались философскихъ темъ, постольку всѣ они оказывались *противниками матеріалистической философіи основателей научнаго соціализма*. Въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ матеріализму Маркса и Энгельса эти писатели вполнѣ сходятся, напримѣръ, съ „ревизіонистомъ“ Конрадомъ Шмидтомъ, съ которымъ я когда-то велъ философскую полемику на страницахъ «Neue Zeit». Правда они не одобряютъ кантіанской точки зрѣнія Конрада Шмидта. Но, во-первыхъ, „*пересмотръ*“ (Revision) ученія Маркса не перестаетъ быть *пересмотромъ* отъ того, что его дѣлаютъ не во имя Канта, а во имя Маха или Авенаріуса. Во-вторыхъ, теорія Маха или Авенаріуса совсѣмъ не такъ чужда кантіанства, какъ это могутъ думать люди, не знакомые съ исторіей философскихъ идей. Въ философскомъ отношеніи теоретики нашего «большевизма» являются, поэтому, самыми несомнѣнными ревизіонистами“ („Мы и они“, с. 2).

Введемъ здѣсь двѣ необходимыхъ поправки: во-первыхъ, не забудемъ, что и самъ Плехановъ—разумѣется, подъ видомъ истолкованія мыслей Маркса и Энгельса—произвелъ довольно основательную и далеко заведшую его „ревизію“ ихъ философскаго наслѣдія. Во-вторыхъ, вопреки рѣшительному утвержденію Плеханова, я долженъ замѣтить, что теоріи Маха и Авенаріуса совсѣмъ не такъ родственны кантіанству, какъ это онъ думать; во всякомъ случаѣ онѣ несравненно дальше отъ него, чѣмъ ноуменальный матеріализмъ самого Плеханова.

Что же касается утвержденія, будто теоретики большевизма въ философскомъ отношеніи являются ревизіонистами, а меньшевистскіе—правовѣрными ортодоксами, то, вѣдь, нужно взглянуть на вещи съ открытыми глазами. Проблемами философіи вообще занимаются у насъ нѣсколько человѣкъ, между тѣмъ какъ огромное большинство и практиковъ и теоретиковъ — являющихся въ большинствѣ случаевъ „тактиками“ — довольно „беззаботно“ по части философской теоріи. Конечно, можно ухватиться за тотъ случайный фактъ, что два-три меньшевистскихъ литератора, высказывавшихся до сихъ поръ по вопросамъ философіи, оказались „матеріалистами“, между тѣмъ какъ два-три большевика, писавшихъ на тѣ же

темы, обнаружили склонность къ „махизму“ [1]), можно раздуть этотъ фактъ и изъ махизма сдѣлать новый „шиболетъ“, новый реактивъ на большевизмъ—но врядъ ли этимъ удастся установить какую-нибудь тѣсную внутренную связь межъ большевизмомъ, какъ таковымъ, и эмпиріокритицизмомъ. Большевики останутся большевиками со всѣми недостатками своей отсталой тактики, махизмъ же отъ того, что его усвоили нѣкоторые плохіе политики, не перестанетъ быть однимъ изъ наиболѣе прогрессивныхъ теченій современной философской мысли. Значеніе философской теоріи совсѣмъ не въ томъ, что благодаря ей можно немедленно давать правильныя и безошибочныя директивы. Ея значеніе чисто культурное,—и только, взятое à la longue, оно можетъ выразиться и въ практическихъ цѣнностяхъ.

Такъ же мало убѣдительно и другое указаніе, именно, что эмпиріокритицизмъ довольно усердно культивируется соціалистами-революціонерами. Я лично изъ этого могъ бы сдѣлать только одинъ выводъ: что приходится брать примѣръ и съ эсъ-эровъ; не все же имъ учиться у насъ. Смѣшно, конечно, видѣть, какъ г. Черновъ изъ агностическаго позитивиста-контиста и спенсеріанца — Михайловскаго хочетъ сдѣлать предтечу Маха и Авенаріуса [1]) Но сами попытки народниковъ ассимилировать себѣ результаты научно-философской мысли заслуживаютъ только подражанія.

Если взять эти разсужденія въ оголенномъ видѣ, то они сведутся, въ сущности, къ слѣдующей „индукціи“: „большевики-махисты; народники-махисты; слѣдовательно махизмъ — это философія бланкизма въ различныхъ его оттѣнкахъ“. Индукція, какъ видимъ, не особенно убѣдительнаго свойства, скорѣе похожая на отводъ махизма, чѣмъ на доводъ противъ него. Мы выше указывали, что философія есть не только извѣстное знаніе, но и нѣкоторый симптомъ. Но когда говорятъ о философіи, какъ симптомѣ, то имѣютъ въ виду съ одной стороны широкія философскія рубрики (какъ, напримѣръ, идеализмъ и матеріализмъ въ широкомъ смыслѣ слова), съ другой—столь же значительныя общественныя группировки. Но органически связывать такую малораспространенную въ виду своей сложности и спеціальности систему взглядовъ, какъ эмпиріокритицизмъ, съ та-

---

[1]) Не забудемъ, что наиболѣе видный лидеръ большевиковъ остается правовѣрнымъ матеріалистомъ и что онъ именно когда-то внушилъ Л. Аксельродъ идею похода противъ эмпиріомонизма.

[2]) См. его книгу „Философ. и соціол. этюды“.

кими узкими и временными соціальными образованіями, какъ большевизмъ или народничество, подобное „матеріалистическое“ пониманіе исторіи превышаетъ мѣру моего пониманія. Во всякомъ случаѣ принять его я смогъ бы лишь тогда, когда въ пользу этого взгляда приведены были бы какіе-нибудь вѣскіе доводы.

А доводовъ нѣтъ какъ нѣтъ. Есть все, что угодно, но только не доводы. Мы имѣли каламбуры о махизмѣ, имѣли кивки по адресу большевиковъ и народниковъ. Въ арсеналѣ нашихъ ортодоксовъ имѣется, наконецъ, еще одно оружіе противъ махистовъ, на этотъ разъ отравленное,— именно классическое обвиненіе въ государственной измѣнѣ, производящее всегда такой сильный эффектъ въ демократическихъ республикахъ. Такъ г-жа Аксельродъ считаетъ нужнымъ пригвоздить къ позорному столбу тѣхъ людей изъ соціалистическаго лагеря, которые помогаютъ буржуазнымъ агитаторамъ въ ихъ борьбѣ противъ философскаго матеріализма. Другой „ортодоксъ“, черпающій свое философское вдохновеніе въ трудахъ Бюхнера и Молешотта, г. Рах—овъ —эпиграфомъ къ своей статьѣ о Богдановѣ взялъ слова Лассаля: „Господа, васъ обманываютъ, вамъ измѣняютъ!“—Самъ Плехановъ, который умѣетъ обставлять вещи гораздо тоньше, въ своемъ предисловіи къ „Критикѣ“ сдѣлалъ его величеству— партіи—прозрачный намекъ на зловредное вліяніе эмпиріомонизма.— Л. Мартовъ—если память мнѣ не измѣняетъ—въ одномъ изъ фельетоновъ „Русской жизни“ за 1907 годъ внезапно обрушился на „*развращающую* философію Луначарскихъ, Богдановымъ и Финновъ“; Финнъ былъ здѣсь прихваченъ такъ себѣ, за здорово живешь, вѣроятно, въ силу разсужденія: „ты виноватъ ужъ тѣмъ, что хочется мнѣ кушать“.

Таковы откровенія нашихъ ортодоксовъ о махистахъ. И замѣтьте, что, какъ подобаетъ настоящимъ откровеніямъ, они не сопровождались и тѣнью мотивировки, и видомъ доказательства. Просто—sic placuit superis.. Такъ угодно было богамъ. Какъ признавался Плехановъ, „такого доказательства (о невозможности соединенія Маркса съ Махомъ) еще никто не привелъ, напримѣръ, насчетъ *эмпиріомонизма*“ [1]) („Кр. нашихъ критиковъ“, с. V).

---

[1]) Плехановъ здѣсь, какъ и въ примѣчаніяхъ къ Фейербаху (с. 121), смѣшиваетъ эмпиріокритицизмъ съ эмпиріомонизмомъ Богданова. Въ предисловіи къ третьей книгѣ „Эмпиріомонизма“ Богдановъ указалъ, что это смѣшеніе покоится на недоразумѣніи. Несмотря на это, Плехановъ

Это было сказано два года назадъ, какъ видно по датѣ, которой отмѣчено предисловіе, въ январѣ 1906 г. Но съ тѣхъ поръ ровно ничего не измѣнилось въ смыслѣ приведенія доказательствъ. А между тѣмъ потокъ откровеній не прекращается. Какъ назвать то поведеніе, когда въ продолженіе ряда лѣтъ обвиняютъ людей въ измѣнѣ и предательствѣ—хотя бы и не субъективныхъ, а объективныхъ—и не приводятъ въ подкрѣпленіе столь тяжкаго обвиненія ни одного — подчеркиваю *ни одного* — доказательства? Представляю подумать надъ этимъ нашимъ любителямъ крѣпкихъ эпитетовъ изъ ортодоксовъ.

2.

Плехановъ versus Махъ.

Какъ мы знаемъ, для Плеханова и его послѣдователей существуетъ основная философская альтернатива: или матеріализмъ или субъективный идеализмъ. Махизмъ, конечно, зачисляется ими во вторую категорію и, значитъ, признается по существу солипсистической теоріей. Слѣдующая—довольно длинная—цитата изъ плехановскаго предисловія къ Фейербаху покажетъ намъ, какъ ведется это любопытное обвиненіе современнаго критическаго реализма въ солипсизмѣ.

„Мнѣ самому не разъ приходилось слышать вопросъ: почему нельзя соединить историческій матеріализмъ съ трансцендентальнымъ идеализмомъ Канта, съ эмпиріокритицизмомъ Авенаріуса, съ философіей Маха и проч.? Я всегда отвѣчалъ на это почти въ тѣхъ же выраженіяхъ, въ которыхъ

въ своей замѣткѣ о Чаадаевѣ („Совр. Міръ“, 1908, января) снова пишетъ о многихъ изъ нашихъ „*марксистахъ*“ (гм! гм!), которые увлекаются кантіанствомъ, эмпиріомонизмомъ и другими философскими системами, выражающими собой болѣе или менѣе *либеральное* — или болѣе или менѣе *консервативное*, говорите, какъ хотите—настроеніе нынѣшней западноевропейской *буржуазіи*“ (с. 186).

Эмпиріомонизмъ не можетъ выражать настроенія европейской буржуазіи по той простой причинѣ, что такого направленія подъ такимъ названіемъ на Западѣ нѣтъ. Эмпиріокритицизмъ Авенаріуса совсѣмъ не эмпиріомонизмъ Богданова. Отъ такого смѣшенія кости Авенаріуса должны перевернуться въ могилѣ. Плехановъ и не догадывается, что среди русскихъ марксистовъ есть „ортодоксальные“ эмпиріокритики—оказывается, есть и такіе,—въ глазахъ которыхъ Богдановъ есть метафизикъ чистѣйшей воды, можетъ быть, не меньшій, чѣмъ самъ Плехановъ.

отвѣчаю теперь. Что касается Канта, то мое примѣчаніе (см. стр. 115—117) показываетъ полную невозможность „соединить“ философское ученіе Канта съ теоріей развитія. Такъ же мало соединимы съ ней и взгляды Маха и Авенаріуса, представляющіе собой новѣйшую разновидность философіи Юма. Если послѣдовательно держаться этихъ взглядовъ, то придешь къ *солипсизму*, т. е. къ отрицанію существованія всѣхъ людей, кромѣ самого себя. Не думайте, читатель, что это шутка. Хотя Махъ энергично протестуетъ противъ отожествленія его философіи съ субъективнымъ идеализмомъ Берклея, но этимъ доказывается лишь его непослѣдовательность. Если тѣла или вещи представляютъ собой только мысленные символы нашихъ ощущеній (точнѣе, группъ, комплексовъ ощущеній), и если онѣ не существуютъ внѣ нашего сознанія,—а именно такова мысль Маха,—то отъ субъективнаго идеализма и отъ солипсизма можно отдѣлываться лишь посредствомъ вопіющей непослѣдовательности. И не даромъ одинъ изъ учениковъ Маха, Г. Корнеліусъ въ своей книгѣ „Einleitung in die Philosophie“ (München, 1903) подошелъ вплотную къ солипсизму. Онъ (ст. 322) признаетъ, что наука не можетъ разрѣшить для человѣка въ положительномъ 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 мириться съ солипсизмомъ, чего не рѣшается, однако, сдѣлать Корнеліусъ.

„Надо замѣтить, что Махъ считаетъ Г. Корнеліуса не своимъ ученикомъ, а ученикомъ Авенаріуса. Это неудивительно, потому что между взлядами 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*“.

„Само собой понятно, что солипсизмъ можетъ быть „соединенъ“ съ какимъ-нибудь (не только съ матеріалистическимъ) взлядомъ на исторію развѣ только послѣдователемъ Поприщина“ („Л. Фейербахъ“, ес. 5—6).

Мы ограничимся одной этой цитатой, такъ какъ ни самъ Плехановъ впослѣдствіи, ни его ученики—г-жа Аксельродъ и г. Рах—овъ—ничего не прибавили къ содержащимся въ ней соображеніямъ. Этимъ разсужденіямъ Плеханова о Махѣ я противоставлю утвержденія самого Маха. Читатель сможетъ самъ судить тогда, такъ-ли, на самомъ дѣлѣ, непослѣдователенъ Махъ, когда отказывается отъ отожествленія себя съ субъективными идеалистами. Эти цитаты изъ Маха—по необходимости, еще болѣе обширныя, тѣмъ вышеприведенная выписка изъ Плаханова—введутъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ кругъ идей этого замѣчательнаго мыслителя:

„Не только человѣчество, но и каждый отдѣльный человѣкъ находитъ въ себѣ, когда онъ пробуждается къ сознательной жизни, готовое міровоззрѣніе, для выработки котораго онъ ничего не привнесъ умышленно отъ себя. Онъ принимаетъ его, какъ даръ природы и культуры. Здѣсь каждый долженъ начинать. Никакой мыслитель не можетъ сдѣлать большаго, какъ исходить изъ этого міровоззрѣнія, развивать его дальше и исправлять, пользоваться опытами предковъ, избѣгать въ мѣру своего пониманія ихъ ошибокъ“ (Erkenntniss und Irrtum“, с. 5).

Исходной точкой своего—да и всякаго—философствованія Махъ беретъ, такимъ образомъ, точку зрѣнія наивнаго реализма или, какъ выражается Авенаріусъ, естественное понятіе о мірѣ. Далѣе у Маха идетъ описаніе этого естественнаго понятія о мірѣ, которое цѣликомъ совпадаетъ съ описаніемъ Авенаріуса [1]).

---

[1]) Вотъ какъ Авенаріусъ описываетъ имѣющееся въ началѣ философствованія естественное понятіе о мірѣ:

«Я со всѣми своими мыслями и чувствами находился посреди нѣкоторой обстановки. Эта среда была составлена изъ разнообразныхъ составныхъ частей, находившихся между собой въ разнообразныхъ отношеніяхъ зависимости. Къ средѣ относились также другіе люди съ ихъ разнообразными высказываніями, и то, что они говорили, большей частью снова находилось въ нѣкоторомъ отношеніи зависимости къ средѣ. Вообще, другіе люди говорили и дѣйствовали вообще такъ, какъ и я. Они отвѣчали на мои вопросы, какъ и я на ихъ вопросы; они отыскивали разныя составныя части среды или избѣгали ихъ, измѣняли ихъ или же старались сохранить ихъ неизмѣнными, и что они дѣлали или чего избѣгали, они обозначали словами и объяснили свои основанія и намѣренія относительно дѣла и недѣланія. Все это они дѣлали, какъ и я самъ: и такимъ образомъ я думалъ не иначе, какъ что другіе люди, такія же существа, какъ

«Въ чемъ же заключается это міровоззрѣніе? Я застаю *себя* въ пространствѣ окруженнымъ различными движущимися въ немъ предметами. Эти тѣла частью „безжизненны", частью это растенія, животныя и люди. *Мое*, также подвижимое въ пространствѣ, тѣло для меня точно также видимый, осязаемый, словомъ, чувственный объектъ, занимающій часть чувственнаго пространственнаго поля, находящіяся *подлѣ* и *внѣ* другихъ тѣлъ, какъ и эти послѣднія. *Мое* тѣло отличается отъ другихъ людей помимо индивидуальныхъ признаковъ тѣмъ, что при прикосновеніи къ нему возникаютъ особенныя ощущенія которыхъ я наблюдаю при прикосновеніи къ другимъ тѣламъ". *Мое* тѣло я иначе вижу, чѣмъ чужія тѣла, *мой* голосъ я иначе слышу, чѣмъ чужіе голоса и пр.

„Я застаю далѣе воспоминанія, надежды, опасенія, побужденія, желанія, волю и т. д., въ развитіи которыхъ я такъ же не повиненъ, какъ и въ наличности окружающихъ меня тѣлъ. Но съ этой волей связаны движенія *одного опредѣленнаго* тѣла, которое черезъ это и черезъ все то, о чемъ говорилось выше, выдѣляется какъ *мое* тѣло. При наблюденіи поведенія другихъ человѣческихъ тѣлъ меня побуждаетъ—наряду съ практической потребностью—сильная *аналогія*, которой я не могу противостоять, даже и противъ моего желанія, приписать другимъ тѣламъ людей и животныхъ надежды, опасенія, побужденія, желанія, волю, связанныя съ ихъ тѣлами, подобно тѣмъ, которыя связаны съ моимъ тѣломъ. Поведеніе другихъ людей принуждаетъ меня далѣе принять, что *мое* тѣло и

и я самъ—и я самъ такое же существо, «какъ и они» («Человѣческое понятіе о мірѣ», перев. Федорова, с. 9).

Это естественное понятіе о мірѣ складывается, по словамъ Авенаріуса, изъ двухъ неодинаковыхъ по формально-логической оцѣнкѣ цѣнностей, изъ нѣкотораго опыта и нѣкоторой гипотезы:

„*Опытъ* — наличное — окутываетъ меня самого и мою среду своими составными частями (къ которымъ причисляются также мои ближніе, т. е. люди). Далѣе опытъ захватываетъ также извѣстныя относящіяся сюда зависимости.

Гипотеза заключается въ истолкованіи, которое я придаю движеніямъ другихъ людей (включая движенія ихъ органовъ рѣчи и производимые этими органами звуки и шумы). Итакъ, гипотеза эта стоитъ въ томъ истолкованіи, что всѣ эти движенія представляютъ собой *высказыванія*, т. е. что они, напр., снова относятся къ звукамъ и шумамъ, или къ нѣкоторому вкусу, или къ нѣкоторому хотѣнію, чувству и т. д., совершенно такимъ же образомъ, какъ это происходитъ при моихъ словахъ и дѣяніяхъ" (ib. cc. 10—11).

другія тѣла даны *имъ* такъ же непосредственно, какъ *мнѣ* *ихъ* тѣла и прочія тѣла, но что, наоборотъ, *мои* воспоминанія, желанія и т. д для *нихъ* тоже только результатъ непреодолимаго заключенія по аналогіи, какъ для *меня* *ихъ* воспоминанія, желанія и т. д. Совокупность того, что́ дано въ пространствѣ непосредственно для *всѣхъ*, можно назвать *физическимъ*, наоборотъ, то, что дано непосредственно лишь *одному*, а другими заключается лишь по аналогіи, можно пока (предварительно) назвать *психическимъ*. Совокупность того, что́ дано непосредственно лишь одному, мы будемъ называть также его *Я* (въ узкомъ смыслѣ слова)".

Далѣе Махъ указываетъ, что находимыя человѣкомъ вокругъ него явленія зависятъ другъ отъ друга: такъ магнитная игла приходитъ въ движеніе, когда къ ней придвинутъ достаточно близко другой магнитъ, и т. д. Поведеніе другихъ людей заставляетъ признать, что эта зависимость явленій другъ отъ друга имѣетъ мѣсто и для нихъ.

При наблюденіи этихъ зависимостей явленій можно разсматривать тѣла людей и животныхъ, какъ безжизненныя; за то собственное тѣло оказываетъ существенное вліяніе на результатъ наблюденій. Если *я* начну вертѣться, то неподвижные до того предметы приходятъ въ движеніе: если *я* скошу глаза, то увижу тѣла двойными, и т. д. „Такимъ образомъ, составныя части того, что *я* нахожу въ пространствѣ, зависятъ, вообще говоря, не только другъ отъ друга, но и особенно отъ того, что *я* нахожу въ *своемъ* тѣлѣ, и это mutatis mutandis примѣнимо къ наблюденіямъ *каждаго*. Тотъ, кто приписываетъ *чрезмѣрное* значеніе этой послѣдней зависимости всего *нами* находимаго отъ *нашего* тѣла, тотъ легко приходитъ къ тому, чтобъ разсматривать *все* находимое, какъ простой продуктъ нашего тѣла, чтобъ *все* считать „*субъективнымъ*". Но мы всегда имѣемъ передъ глазами пространственное ограниченіе U нашего тѣла и мы видимъ, что находимое *внѣ* U зависитъ *другъ отъ друга точно такъ же*, какъ и отъ находимаго *внутри* U. Изслѣдованіе лежащихъ внѣ U зависимостей, конечно, гораздо проще и доведено дальше, чѣмъ излѣдованіе зависимостей, *переходящихъ* черезъ U. Но въ концѣ концовъ мы должны ожидать, что послѣднія зависимости *того же* рода, что и первыя, какъ мы все болѣе убѣждаемся въ этомъ изъ прогрессирующаго изслѣдованія чужихъ, лежащихъ внѣ нашей границы U, тѣлъ животныхъ и людей. Развитая, все болѣе и болѣе опирающаяся на физику, физіологія можетъ объяснить также субъективныя условія какого-нибудь наблюденія (Befundes). Наивный *субъективизмъ*, принимавшій расходившіяся между собой наблюденія (Befunde)

одной и той же личности при различныхъ обстоятельствахъ или же различныхъ личностей за различные случаи *иллюзіи*, которой онъ противоставлялъ мнимую, себѣ равную, *дѣйствительность*, теперь болѣе ужъ не годится. Ибо для насъ дѣло идетъ только о *полномъ* знаніи совокупныхъ условій какого-нибудь наблюденія; только оно имѣетъ для насъ практическій или теоретическій интересъ“ (с. 8).

Затѣмъ Махъ приступаетъ къ своей теоріи элементовъ:

„Мои совокупныя *физическія* наблюденія я могу разложить на неразрѣшимые *пока* дальше *элементы*: цвѣта, тоны, давленія, теплоты, запахи, пространства, времена и т. д. Обнаруживается затѣмъ, что эти элементы зависятъ, какъ отъ обстоятельствъ лежащихъ внѣ U, такъ и внутри U. Поскольку—и только поскольку—имѣетъ мѣсто послѣдній случай, мы называемъ также эти элементы *ощущеніями*. Такъ какъ ощущенія ближняго даны мнѣ непосредственно такъ же мало, какъ ему мои, то я въ правѣ разсматривать *тѣ же самые* элементы, на которые я разложилъ физическое, какъ элементы психическаго. *Физическое* и *психическое* содержатъ такимъ образомъ *общіе элементы* и ничуть не стоятъ въ томъ рѣзкомъ противорѣчіи, которое обыкновенно принимаютъ. Это станетъ еще яснѣе, если удастся показать, что представленія, чувства, воля, понятія, создаются изъ оставшихся слѣдовъ ощущеній, и значитъ вполнѣ сравнимы съ послѣдними. Если теперь я совокупность своего психическаго — включая туда ощущенія—назову своимъ *Я въ широкомъ смыслѣ слова* (въ противоположность къ узкому Я с. 6), то въ этомъ смыслѣ я могу сказать, что мое Я содержитъ въ себѣ міръ (какъ ощущеніе и представленіе). Но не надо забывать, что это пониманіе не исключаетъ другого равноправнаго. Эта *солипсистическая* позиція кажущимся образомъ уничтожаетъ міръ, какъ нѣчто самостоятельное, стирая противоположность межъ нимъ и Я. Но граница, которую мы назвали U, продолжаетъ все-таки существовать; но она теперь проходитъ не *вокругъ* узкаго Я, а *посреди черезъ* широкое Я, посреди черезъ „сознаніе“. Если бы мы не обращали вниманія на эту границу и если бы мы не считались съ аналогіей нашего Я съ чужими Я, то мы не могли бы даже стать на солипсистическую позицію. Слѣдовательно тотъ, кто говоритъ, что границы Я *непереходимы* для познанія, тотъ имѣетъ въ виду *расширенное* Я, которое содержитъ уже признаніе міра и чужихъ Я“ (с. 9).

На этомъ я оборву пока выдержки изъ Маха. Даютъ ли онѣ какое-нибудь основаніе упрекнуть Маха въ субъективномъ идеализмѣ и солип-

сизмѣ? Правъ ли Плехановъ, утверждая, что только цѣною непослѣдовательности Махъ вырывается изъ солипсистической бездны? Если читатель помнитъ, то главный доводъ Плеханова таковъ: разъ тѣла символы нашихъ *ощущеній* и разъ онѣ не существуютъ *внѣ нашего сознанія* — то идеалистическій выводъ неизбѣженъ. Это безусловно вѣрно, это тавтологически вѣрно, ибо, если тѣла въ конечномъ счетѣ сводятся къ ощущеніямъ, то мы не можемъ выйти изъ границъ ощущающаго субъекта. Но дѣло въ томъ, что все это безукоризненное разсужденіе не имѣетъ никакого отношенія къ теоріи Маха. Для Маха тѣла суть символы — объ этихъ символахъ мы еще будемъ говорить ниже—но не группъ ощущеній, а группъ *элементовъ*. Элементы же, какъ мы видѣли, только въ *извѣстной связи* принимаютъ характеръ „психическаго", „ощущеній". Разсматриваемые въ другой связи они носятъ характеръ „физическаго", „внѣшней вещи". У Маха, какъ наслѣдіе идеалистической точки зрѣнія, осталось еще неточность терминологіи, благодаря которой онъ—особенно въ прежнихъ работахъ — употребляетъ субъективный терминъ „ощущенія" вмѣсто имъ же введеннаго объективнаго: „элементъ". Но для вдумчиваго читателя эта терминологическая небрежность не представляетъ затрудненій [1]), и если Махъ пишетъ, напримѣръ, что „не тѣла вызываютъ ощущенія, а *комплексы элементовъ* (комплексы ощущеній) образуютъ тѣла" („Анализъ ощущеній", с. 33), то ясно, что эти послѣднія ощущенія, изъ которыхъ складываются тѣла, не есть ощущенія въ обычномъ субъективномъ, опирающемся на дуализмъ „внѣшняго" и „внутренняго", смыслѣ слова.

Для Маха, исходящаго изъ естественнаго понятія о мірѣ, не существуютъ ощущеній, какъ ихъ понимаютъ люди, вкусившіе ужъ отъ философской рефлексіи. Для „наивнаго реалиста", т. е. для человѣка, не прошедшаго еще черезъ горнило философіи — зеленый цвѣтъ листьевъ на деревѣ совсѣмъ не существуетъ, какъ что-то субъективное, лишь *ему* присущее, какъ нѣкое состояніе *его* мозга, психики, его „я"—для него это просто нѣчто „данное" въ опытѣ, нѣчто вполнѣ реальное, находимое имъ вокругъ себя. Зеленый цвѣтъ—это зеленый цвѣтъ, и онъ находится именно тамъ, гдѣ видитъ его наблюдатель, т. е. не *въ* немъ, не какъ нѣкоторая его функція, а *внѣ* него. Конечно, потомъ приходитъ рефлексія и путемъ

[1]) Махъ даже прямо предупреждаетъ имѣть въ виду, что, когда у него употребляется слово „ощущеніе" или „комплексъ ощущеній", дѣло идетъ объ элементахъ, взятыхъ въ опредѣленной связи съ организмомъ. См. „Анализъ ощущ.", с. 23.

цѣлаго ряда доводовъ заставляетъ измѣнить эту первобытную точку зрѣнія. Въ результатѣ „зеленый цвѣтъ“ оказывается для нея „ощущеніемъ“, „представленіемъ“, „состояніемъ субъекта“, которому „объективно“ соотвѣтствуетъ движеніе частицъ эфира или просто нѣкоторый непознаваемый иксъ. Возможно, что эта точка зрѣнія рефлексіи правильнѣе точки зрѣнія наивнаго реализма, — этотъ вопросъ мы здѣсь пока не поднимаемъ—но смѣшивать ихъ нельзя, и нельзя поэтому категорій и понятій, выросшихъ на почвѣ рефлектирующей такимъ образомъ мысли смѣшивать съ категоріями естественнаго міропонятія. „Зеленое“ (а также „сладкое“, „тяжелое“, „теплое“ и т. д.) въ смыслѣ наивнаго реализма и есть то, что Махъ называетъ элементомъ.

Кто не усвоилъ себѣ этого основного различія между „элементами“, какъ понимаетъ ихъ Махъ, и ощущеніями, для того все міровоззрѣніе Маха осталось книгой за семью печатями. Можно думать, что вся эта теорія элементовъ въ корнѣ фальшива, но нельзя вмѣсто нея подсовывать Маху грубо идеалистическую систему.

Махъ исходитъ изъ точки зрѣнія наивнаго реализма. Но, какъ онъ и самъ дальше замѣчаетъ, этотъ возвратъ къ первобытному штандпункту есть *искусственная* наивность, это реализмъ, но критически очищенный, это—критическій реализмъ. Поэтому въ міровоззрѣніи Маха нѣтъ такой основной категоріи наивнаго мышленія, какъ твердое, неизмѣнное „я“. „Я“, „ты“, „онъ“, „мой“, „твой“ и т. д. — всѣ эти умышленно отмѣченныя Махомъ, какъ мы видѣли, курсивомъ слова — для него просто извѣстныя болѣе или менѣе устойчивыя связи элементовъ, текучаго содержанія. „Я вижу *зеленый* цвѣтъ“: для дуалистическаго мышленія эта фраза обратно сводится приблизительно къ тому, что нѣкій неизмѣнный субъектъ какъ бы набрасывается на міръ вещей и вырываетъ изъ нихъ себѣ въ жертву „зеленое“. Въ данный моментъ “Я“ питается, такъ сказать, „зеленымъ“, въ другой разъ „сладкимъ“, затѣмъ „теплымъ“ и т. д.—но это все тоже гордое, неизмѣнное „я“, все тотъ же субъектъ, то же „подлежащее“, относительно котораго остальныя части міра являются его „дополненіями“, опредѣленіями и пр.

Для Маха же эта мысль: „я вижу зеленое“ представляетъ нѣчто гораздо болѣе скромное. Она означаетъ лишь, что въ той связи элементовъ, состоящей изъ такого-то индивидуализированнаго тѣла, связаннаго съ такими-то желаніями, воспоминаніями и пр., которую мы называемъ словомъ „я“, появился въ извѣстный моментъ новый элементъ—„зеленое“. Махъ

поэтому всецѣло присоединяется къ знаменитому афоризму Лихтенберга, сказанному о декартовомъ „cogito ergo sum“ (я мыслю, слѣдовательно существую): какъ говорятъ „свѣтаетъ“, „смеркается“ и пр., такъ слѣдовало бы говорить не „я мыслю“, а „мыслится“ [1]). Поэтому съ маховской точки зрѣнія слѣдуетъ говорить не: „я вижу зеленый цвѣтъ“, а: „зеленый цвѣтъ видится“.

Какъ можно міровоззрѣніе, уничтожающее понятія о „я“ и „самомъ“, какъ нѣкихъ реальныхъ сущностяхъ, упрекать въ солипсизмѣ? Для Маха „я“ это только ограниченная группа элементовъ въ безбрежномъ міровомъ океанѣ элементовъ. Съ его точки зрѣнія идеалистическій тезисъ: „міръ есть мое представленіе“ сводится къ вздорному утвержденію, будто безконечное цѣлое есть часть своей ничтожной части. Для Маха это почти геометрическая нелѣпость, такая же, какъ если бы сказали, что вселенная есть только одна изъ частей человѣческаго тѣла.

Идеалистическое ученіе, что міръ есть наше представленіе—изъ котораго, какъ мы вскорѣ увидимъ, исходятъ и наши ортодоксы, подымающіе такой шумъ по поводу идеализма „молодыхъ“—съ точки зрѣнія Маха представляетъ абсурдъ, при томъ не простой абсурдъ, а абсурдъ въ квадратѣ, абсурдъ въ кубѣ. Во-первыхъ міръ не есть „представленіе“, „ощущеніе“ или вообще что-нибудь „субъективное“, „психическое“: міръ состоитъ изъ элементовъ, которые только въ извѣстной группировкѣ носятъ характеръ „психическаго“, „представленія“. Во-вторыхъ, міръ не есть нѣчто „мое“: не міръ часть „меня“, а „я“, какъ нѣкоторая временная комбинація, часть міра. Въ третьихъ и въ четвертыхъ, какъ понятіе „я“, такъ и понятіе „представленія“, не имѣютъ смысла внѣ дополняющихъ ихъ понятій о „ты“ и о „реальномъ“, „объективномъ“. Какъ правильно замѣчаетъ Махъ (см. выше), если бы „мы не считались съ аналогіей нашего Я съ чужими Я, то мы не могли бы даже стать на солипсистическую позицію“, т.-е. только на почвѣ признанія чужихъ „Я“ и реальности міра можетъ возникнуть мысль объ ихъ отрицаніи, не имѣющая внѣ этого признанія никакого уловимаго смысла: солипсизмъ есть самоуничтожающаяся точка зрѣнія.

---

[1]) См. G. Ch. Lichtenbregs ausgewa'hlte Sehritlen, изд. Реклам ы, с. 75.

3.

Проблема реальности внѣшняго міра и идеалистическое основное заблужденіе.

Таково положеніе вещей въ инцидентѣ Плехановъ (а, значитъ, и г.г. Ортодоксъ и Рах—овъ [1]) versus Махъ. Теперь мы можемъ приступить къ разбору по существу вопроса о реальности внѣшняго міра, составляющаго въ изложеніи нашихъ ортодоксовъ центръ ихъ разногласій съ махистами.

Къ рѣшенію этого вопроса обыкновенно приступаютъ, исходя изъ дуалистической предпосылки, радикально раздѣляющей „субъектъ“ отъ „объекта“, „я“ отъ „не-я“, „внутренній“ міръ, данный „непосредственно“, отъ „внѣшняго“ міра, который познается лишь посредственнымъ образомъ. Міръ здѣсь уже разорванъ въ самомъ началѣ. Субъектъ плѣнникомъ сидитъ въ своемъ „я“, какъ подъ огромнымъ стекляннымъ колпакомъ, черезъ который онъ можетъ созерцать недоступный ему внѣшній міръ. Куда бы ни двинулся субъектъ, онъ повсюду натыкается на прозрачную, но несокрушимую, стѣну изъ *своихъ* переживаній, *своихъ* ощущеній, *своихъ* представленій.

Реальность внѣшняго міра можетъ быть установлена въ этомъ случаѣ только различными косвенными путями. Можно во-первыхъ думать, что субъектъ обладаетъ способностью особымъ актомъ интуиціи, актомъ непосредственнаго опознанія, добраться до объекта. Эта интуиція, эти трансубъективные элементы въ нашемъ познаніи играютъ роль своего рода четвертаго измѣренія, по которому субъектъ выбирается изъ сжимающихъ его со всѣхъ сторонъ границъ собственнаго „я“. Таковы были, напримѣръ, познанія шотландской школы и слѣдовавшаго за ней Гамильтона.

Для другихъ переходъ отъ субъективныхъ ощущеній къ объективнымъ вещамъ совершается при помощи категоріи причинности, заставляющей насъ къ ощущенію подыскивать соотвѣтствующую объективную причину.

---

[1]) Образчикъ непониманія критикуемаго автора см. въ рецензіи г Рах—ова на книгу Маха Erkenntniss und Irrtum (Приложеніе къ книжкѣ „Къ философіи марксизма“).

Такъ разсуждалъ Шопенгауеръ и усвоившій его взгляды, но нѣсколько видоизмѣнившій ихъ, Гельмгольцъ (теорія безсознательныхъ умозаключеній).

Иные мыслители вмѣсто раціоналистической категоріи причинности останавливаются на ирраціональномъ элементѣ вѣры. По ихъ мнѣнію, мы *вѣримъ* въ существованіе внѣшняго міра, мы *вѣримъ*, что нашимъ ощущеніямъ соотвѣтствуетъ объективная дѣйствительность. Представителями этого направленія являются, напримѣръ, современникъ Канта, Якоби, а въ наше время В. Соловьевъ и сторонники его.

Какъ мы видимъ, все это по существу идеалистическія рѣшенія, да они и не могутъ быть иными при идеалистическомъ исходномъ пунктѣ. Для дуалиста внѣшній міръ это неизбѣжно своего рода потусторонній міръ, попасть въ который онъ можетъ лишь путемъ нѣкоего сверхъестественнаго, мистическаго акта: акта вѣры, интуиціи или апріористическаго умозаключенія. Не удивительно, что при этой точкѣ зрѣнія вопросъ о бытіи внѣшняго міра играетъ такую важную роль и что сторонникамъ ея повсюду мерещатся козни солипсизма.

Наши ортодоксы обѣими ногами стоятъ на почвѣ этого „основного идеалистическаго воззрѣнія“—idealistische Grundansicht, какъ выражается Шопенгауеръ,—и выбраться изъ этой идеалистической трясины они могутъ, только прибѣгая къ идеалистическимъ же методамъ—вѣрѣ или категоріи причинности, что, впрочемъ, не мѣшаетъ имъ обвинять всѣхъ своихъ противниковъ въ субъективномъ идеализмѣ. Не трудно показать, что позиція нашихъ матеріалистовъ по этому вопросу чисто идеалистическая.

„Матеріалисты, пишетъ, напримѣръ, г-жа Аксельродъ, знаютъ не хуже идеалистовъ ту избитую, банальную философскую истину, что внѣшній міръ отражается въ нашемъ сознаніи въ формѣ представленія. Всякому мыслящему человѣку извѣстно очень хорошо, что окружающіе насъ предметы не помѣщаются въ нашей головѣ въ своей тѣлесной предметности. Споръ между идеализмомъ и матеріализмомъ идетъ, слѣдовательно, не о томъ, есть ли міръ *для насъ* представленіе, а о томъ, соотвѣтствуетъ ли нашему представленію дѣйствительная реальность, а если соотвѣтствуетъ, то каково ея содержаніе“ (Фил. Очерки“, с. 39).

Во-первыхъ, маленькая поправка: идеалисты совсѣмъ не думаютъ, какъ это рисуетъ г-жа Аксельродъ, будто міръ есть *только* наше представленіе и будто этому представленію не соотвѣтствуетъ никакая дѣйствительная реальность. Наоборотъ, всѣ идеалисты, безъ исключенія, доказываютъ, что

за иллюзіей феноменальнаго міра скрывается подлинная реальность, насчетъ которой каждый имѣетъ свое особое мнѣніе: для Шопенгауэра—это „воля“, для Гартмана—„безсознательное“, и т. д. и т. д.

Но это, конечно, мелочь. Настоящая же бѣда въ томъ, что г-жа Ортодоксъ серьезно повѣрила идеалистамъ, будто „міръ есть наше представленіе“. Когда Шопенгауэръ пишетъ, что этотъ тезисъ, „подобно аксіомамъ Эвклида есть положеніе, которое всякій долженъ признать истиннымъ, какъ только поймете его“ („Welt als Wille“ изд. Реклама, т. II, с. 10), то это утвержденіе понятно въ устахъ идеалиста. Но чтобы человѣкъ, претендующій на реалистическое мышленіе, могъ попасться на удочку этого грубаго паралогизма и съ видомъ знатока называть явный софизмъ „банальной истиной“—это способно внушить большія сомнѣнія насчетъ реалистичности его мысли.

Какъ бы то ни было, но ставъ жертвой идеалистической концепціи, г-жа Ортодоксъ ужъ не можетъ выбраться изъ ея цѣпкихъ лапъ. Поэтому она и вынуждена придумывать такія несуществующія разногласія между матеріализмомъ и идеализмомъ, какъ то, будто для идеалистовъ нашему представленію о мірѣ ничего объективнаго не соотвѣтствуетъ; поэтому же она вынуждена превратить „матерію“ — то, чему у нея соотвѣтствуетъ міръ, какъ представленіе—въ какую-то непознаваемую вещь въ себѣ.

Что касается способа, какимъ г-жа Ортодоксъ устанавливаетъ бытіе внѣшняго міра („матеріи“), то, къ сожалѣнію, опредѣленно объ этомъ она не высказывается. Повидимому, она умозаключаетъ къ этому бытію по категоріи каузальности (см. с. 61). Но для болѣе ясныхъ указаній, какъ рѣшается этотъ вопросъ нашими ортодоксами, мы обратимся къ Плеханову, у котораго мы возьмемъ оказавшееся уже разъ такимъ поучительнымъ примѣчаніе къ Фейербаху:

„Я ни на минуту не могу усомниться въ своемъ собственномъ существованіи, такъ начинаетъ Плехановъ нить своего философскаго размышленія; за него ручается мнѣ ничѣмъ неотразимое внутреннее убѣжденіе. „Разсуждая здраво,—прибавитъ, пожалуй, читатель,—можно бы, кажется, допустить, что у васъ нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться и въ существованіи той бумаги, на которой вы пишете эти строки“. Въ другое время я и не буду сомнѣваться въ немъ, но теперь на меня напала охота пофилософствовать, а для философа [не всегда убѣдительны ходячія „здравыя разсужденія“. Я и спрашиваю читателя: о какомъ *существованіи* бумаги вы говорите. Если вы полагаете, что она существуетъ *внѣ* меня-

принадлежитъ къ числу предметовъ, входящихъ въ составъ такъ называемаго внѣшняго міра, то я поставлю вамъ новый вопросъ:—Какъ узнаете вы о существованіи этихъ предметовъ? Что ручается вамъ за существованіе внѣшняго міра? Вамъ говорятъ о немъ ваши внѣшнія чувства, вамъ свидѣтельствуютъ о немъ ваши *ощущенія*: вы *видите* эту бумагу и *осязаете* этотъ письменный столъ. Это безспорно. Но вѣдь это значитъ, что вы имѣете дѣло, собственно говоря, *не съ предметами, а съ ощущеніями* и съ выростающими на ихъ основѣ представленіями. Къ существованію предметовъ вы только умозаключаете на основаніи ощущеній. Но чѣмъ докажете вы *правильность* подобнаго умозаключенія? Вы думаете, что предметы *причиняютъ* ощущенія" (с. 104).

Затѣмъ Плехановъ цѣлымъ рядомъ соображеній загоняетъ своего воображаемаго собесѣдника въ тупикъ субъективнаго идеализма и скептицизма. Впрочемъ, это для насъ не важно. Важнѣе то, что, хотя вся эта бесѣда воображаемая, но весь ходъ мыслей Плеханова показываетъ, что онъ, какъ и г-жа Аксельродъ, во власти основного идеалистическаго воззрѣнія. Какъ герои романовъ не бываютъ выше своихъ творцовъ, такъ и скепсисъ выдаетъ цѣликомъ скептика. Плехановскій діалогъ ясно показываетъ, что для него міръ есть наше представленіе (ощущеніе) и что изъ этого субъективнаго міра мы добираемся до внѣшняго міра только на ниточкѣ каузальной связи. Впрочемъ, мы это прямо и читаемъ двумя страницами дальше, когда Плехановъ говоритъ, что „мы, дѣйствительно имѣемъ дѣло только съ собственными ощущеніями и съ образами предметовъ, выростающими въ насъ на ихъ основѣ" (с. 106).

Но шутливый, какъ казалось съ начала, скепсисъ Плеханова имѣетъ въ его глазахъ серьезное, неотразимое значеніе. Вызвавъ его тѣнь, Плехановъ не можетъ заклясть ее обратно, и въ концѣ знаменитаго примѣчанія мы встрѣчаемъ довольно страннаго вида разсужденія:

„Но вѣдь само существованіе внѣшнихъ предметовъ, говоритъ себѣ отъ имени все того же собесѣдника Плехановъ, все-таки остается недоказаннымъ. Какъ вы докажете, что неправъ Юмъ, что неправы субъективные идеалисты, напримѣръ, Берклей, взгляды котораго вы изложили въ началѣ этого примѣчанія?

„На вопросъ о субъективномъ идеализмѣ я отвѣчать не считаю нужнымъ. Чей умъ можетъ удовлетвориться этой философіей, логически приводящей, какъ я сказалъ выше, къ *солипсизму*, съ тѣмъ спорить безполезно,—но того можно и должно просить быть послѣдовательнымъ".

И Плехановъ начинаетъ убѣждать солипсиста, что при его точкѣ зрѣнія для него не существуетъ собственной матери, *что онъ не имѣетъ* права называть себя „рожденнымъ женщиной“. Положеніе, что и говорить, печальное, но вольно жъ было Плеханову создавать по образу и подобію своему солипсиста, чтобъ потомъ не быть въ состояніи справиться съ нимъ. Неудивительно, что тогда только и остается, что выбраниться:

„подобнымъ идеализмомъ удовлетворится развѣ только умъ несчастнаго Поприщина. Такой идеализмъ есть не что иное, какъ приведеніе къ нелѣпости того критицизма, который сомнѣвается въ познаваемости внѣшняго міра“.

Но изъ чего исходило это критическое, по словамъ Плеханова, сомнѣніе въ познаваемости внѣшняго міра? Изъ принятаго *догматически* Плехановымъ идеалистическаго ученія о томъ, что міръ есть наше представленіе. Логика обязываетъ, снова повторимъ мы замѣчаніе автора „Монистическаго взгляда“, и кто началъ съ идеалистическаго принципа долженъ закончить соотвѣтствующими выводами. Спасеніе здѣсь лишь въ томъ, чтобъ сбросить съ себя путы логики, чтобъ стать непослѣдовательнымъ, и какимъ-нибудь внѣ-логическимъ актомъ дорваться, наконецъ, до вожделѣннаго внѣшняго міра. На этотъ путь становится, скрѣпя сердце, и Плехановъ:

„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 слова, что она есть неизбѣжное salto vitale философіи. Основной философскій вопросъ рѣшается не противоставленіемъ „я“ „не-я“, т. е. внѣшнему міру: такое противоставленіе способно завести лишь въ тупой переулокъ абсурда. Для рѣшенія названнаго вопроса необходимо выступить за предѣлы „я“ и разсмотрѣть, какъ относится „онъ“ (организмъ, обладающій сознаніемъ) къ окружающему его *„внѣшнему міру“*.

Въ одномъ здѣсь безусловно правъ Плехановъ, именно, что противоставленіе „я“ „не-я“ заводитъ въ тупикъ абсурда. Но вѣдь, ставъ на точку зрѣнія основного идеалистическаго воззрѣнія, онъ самъ и совершилъ это гибельное противоставленіе. Поэтому, отъ рокового солипсистическаго вывода изъ него Плехановъ спасается лишь актомъ *вѣры*, который онъ и вынужденъ расхваливать, какъ наиболѣе подходящій по обсто-

ятельствамъ дѣла. До сихъ поръ мы только отъ богослововъ слышали, что вѣра есть „предварительное условіе мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ слова“. Когда же намъ это говоритъ матеріалистъ, то это можетъ означать лишь, что онъ, дѣйствительно, попалъ въ безвыходный тупикъ. Правда, Плехановъ пишетъ о „вѣрѣ“ въ кавычкахъ. Но это попросту façon d'écrire. „Вѣра“ Плеханова это только стыдливая форма той вѣры (безъ кавычекъ) въ существованіе внѣшняго міра, о которой говорили Якоби, Вл. Соловьевъ и наши „соловьисты“ (напр., г. Булгаковъ). Хорошая, нечего сказать, компанія для матеріализма! [1]).

---

[1]) Для полноты коллекціи приведу еще рѣшеніе того же вопроса (г. Рах—овымъ: „насъ могутъ спросить,—пишетъ онъ въ „Послѣсловіи“,—на чемъ покоится наша увѣренность въ существованіи объективнаго міра? Не даетъ ли онъ себя знать единственно и исключительно при помощи *опыта*? И не вытекаетъ ли отсюда, что опытъ является, дѣйствительно, единственной основой познанія?—Посмотримъ“ (с. 69).

Чтобъ понять мысль г. Рах—ова, надо замѣтить, что, по его мнѣнію, „*въ опытѣ намъ неминуемо приходится имѣть дѣло съ субъективнымъ*. Объективнаго опыта нѣтъ» (с. 54). Иначе говоря, то, что здѣсь г. Рах—овъ называетъ опытомъ, совпадаетъ съ обычными терминами «ощущеніе, представленіе». Выйти изъ міра опыта, значитъ для г. Рах—ова выбраться изъ міра, какъ нашего представленія, и добраться до объективнаго внѣшняго міра. Этотъ выходъ г. Рах—овъ видитъ въ томъ, что у насъ, благодаря борьбѣ съ природой, выработалась способность умозаключать, которая «даетъ и давала всегда человѣку возможность отъ данныхъ опыта и на основаніи этихъ данныхъ переходить къ опредѣленію объективныхъ предпосылокъ самаго опыта». (с. 70).

На это замѣтку слѣдующее. Во-первыхъ, посовѣтую г. Рах—ову прочесть хотя бы то мѣсто изъ примѣчанія къ Фейербаху, гдѣ Плехановъ, какъ бы предвидя его разсужденія, довольно недурно опровергаетъ рѣшеніе своего ученика:

„Къ существованію предметовъ вы только умозаключаете на основаніи ощущеній. Но чѣмъ докажете вы *правильность* подобнаго умозаключенія? Вы думаете, что предметы *причиняютъ* ощущенія. Но, оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько состоятельно ваше представленіе о *причинѣ* вообще, я попрошу васъ объяснить мнѣ, почему вы такъ увѣрены что причина вашихъ ощущеній лежитъ *внѣ васъ*, а не въ *васъ самихъ* и т. д.“ (с. 105).

Это по существу тотъ самый упрекъ, который шлютъ и Шопенгауеру по поводу его теоріи умозаключенія (не выходящей, впрочемъ, изъ предѣловъ міра, какъ явленія).

Во-вторыхъ, не надо забывать и пункта о состоятельности теоріи

„Сама себя раба бьетъ, коль нечисто жнетъ“. Первородный грѣхъ идеализма не могъ не сказаться соотвѣтствующими результатами. Въ итогѣ философія нашихъ ортодоксовъ вырождается въ какую-то эклектическую, плохо скроенную, наполовину матеріалистическую, наполовину идеалистическую систему, даже съ бо́льшимъ уклономъ въ сторону идеализма. Особенно сказывается эта идеалистическая тенденція въ томъ вопросѣ, который наши матеріалисты считаютъ своего рода пробнымъ камнемъ марксистской философской ортодоксіи: въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра. Здѣсь они совсѣмъ беззащитны по отношенію къ идеализму и только спасительныя кавычки прикрываютъ нѣсколько ихъ философскую наготу.

А счастье, между тѣмъ, было такъ близко, такъ возможно... Нужно было только серьезно отказаться отъ противоставленія „я“ „не-я“, какъ это совѣтуетъ мимоходомъ Плехановъ. И не только отъ этого противоставленія, но и отъ всѣхъ родственныхъ съ нимъ антитетическихъ паръ: субъектъ—объектъ, внутренній міръ—внѣшній міръ, непосредственно данный—посредственно данный, представленіе—реальность и т. д. Дѣло въ томъ, всѣ эти пары принадлежатъ къ обширной группѣ *соотносительныхъ* понятій, каждое изъ которыхъ немыслимо безъ другого, внѣ отношенія къ другому. Если я говорю объ „отцѣ“, то этимъ самымъ я уже имѣю въ виду понятіе о „сынѣ“, и обратно. Если я говорю „правый“, то это предполагаетъ уже наличность понятія о „лѣвомъ“. Понятіе „сна“ не имѣетъ смысла внѣ долженствующаго его понятія „бодрствованія“. Односторонняго „отцовства“ нѣтъ,—даже въ христіанскомъ богословіи, знающемъ Отца, вѣчно рождающаго Сына. Нѣтъ односторонней „правизны“, односторонней „тьмы“, односторонней „лжи“, „иллюзіи“ и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ одно понятіе поддерживаетъ другое и, и въ свою очередь, поддерживается имъ.

Это разсужденіе цѣликомъ примѣнимо къ основному идеалистическому воззрѣнію, оказывающемуся *основнымъ идеалистическимъ заблужденіемъ*, возникшимъ благодаря тому, что оторвали и сдѣлали самостоятельнымъ одинъ изъ членовъ соотносительной пары. Когда я говорю, что „міръ есть мое *представленіе*“, что я никоимъ образомъ не могу вырваться изъ круга этихъ представленій, то я однимъ духомъ, въ одномъ

причины. Разъ способность умозаключать выработалась въ опытномъ мірѣ, то какимъ образомъ можетъ вести она за предѣлы опыта? Чтобъ принципъ причинности имѣлъ такое метэмпирическое значеніе, онъ долженъ соотвѣтственно носить и сверхэмпирическій характеръ, т. е., иначе говоря, быть апріорнымъ.

предложеніи, утверждаю одновременно, что есть нѣчто, имѣющее значеніе не только представленія, и что въ то же время его нѣтъ. Если бы міръ былъ только представленіемъ, только ощущеніемъ, только нѣкоторымъ субъективнымъ состояніемъ, то не могло бы возникнуть и мысли о какомъ-то бытіи, обладающемъ діаметрально противоположными свойствами, все равно какъ въ царствѣ вѣчнаго свѣта не могло-бы возникнуть мысли о тьмѣ или въ состояніи вѣчнаго бодрствованія мысли о снѣ. Сказать, что міръ есть представленіе это не лучше, чѣмъ сказать, что міръ есть сновидѣніе: и здѣсь и тамъ извѣстные элементы опыта, имѣющіе смыслъ только въ связи съ дополняющими ихъ противоположными элементами, отрываются отъ нихъ, превращаются въ нѣчто одностороннее, абсолютное, и потому безсмысленное. Въ опытѣ имѣются сонъ и бодрствованіе, галлюцинація и явь, внутреннія переживанія (боль, воспоминанія, радость) и внѣшнія явленія (бѣлая бумага, на которой я пишу) и т. д., и всѣ эти различія имѣютъ лишь относительное значеніе, всѣ они не чрезмѣрны, какъ говоритъ Дицгенъ. Идеалистъ же дѣлаетъ сперва эти различія абсолютными, чрезмѣрными, затѣмъ удерживаетъ одинъ изъ членовъ антитетической пары и тогда ужъ тщетно выбивается изъ силъ, чтобъ добраться до загнаннаго въ потусторонній міръ объективнаго члена [1]).

[1]) „Утвержденіе Декарта, будто (въ сознаніи) намъ дано только наше собственное существованіе, а о существованіи всего другого мы должны уже умозаключать,—это утвержденіе отстанвать невозможно и прійдется дополнить первое положеніе его такъ: я мыслю, стало быть я существую, да существуетъ и нѣчто еще другое. Не самосознаніе, а сознаніе дано мнѣ первоначально; внутренній опытъ ни по времени, ни по понятію не предшествуетъ внѣшнему. Между обоими идетъ безпрерывное, нерасторжимое взаимодѣйствіе, и это то взаимодѣйствіе и есть именно мое сознаніе. Я не могу схватить ни одной внутренней подмѣты безъ того, чтобы не отличить ее отъ внѣшней, которая поэтому должна быть дана съ нею вмѣстѣ, и не только различить ихъ, но и противопоставить. Я не могу имѣть никакого внутренняго опыта, не дѣлая или не пріобрѣтая вмѣстѣ съ тѣмъ опыта внѣшняго. Сознавая свое собственное существованіе, я тутъ же сознаю существованіе чего-то, что не я самъ; опытъ: *я есмь*, вовсе не простой, а неизбѣжно двусторонній. Обоюдность *я* и *не я*, чувства и ощущенья, влеченія и сопротивленья, дѣйствія и противодѣйствія, обоюдность эта дана спервоначала". (Риль, „Теорія науки и метафизики", с. 172).

Особенно широко пользуется аргументомъ о соотносительныхъ логическихъ парахъ I. Петцольдтъ, см. ниже въ „Viertel. für wissen Philos.", т. XXV его статью „Der solipsismus auf dem practischen Gebiet" и книжку „Des Weltproblem".

Возьмемъ, напримѣръ, приведенное выше разсужденіе Плеханова. Насчетъ собственнаго существованія, говоритъ онъ, нельзя сомнѣваться; существованіе же бумаги можетъ быть подвергнуто сомнѣнію. Почему же такъ, спросимъ мы? Чѣмъ собственное существованіе несомнѣннѣе, достовѣрнѣе существованія лежащей передо мной бумаги? Какія имѣются данныя, подтверждающія мое довѣріе къ этому послѣднему факту? Могутъ сказать, что я сплю, брежу, галлюцинирую и что видимая мной бумага реально не существуетъ, между тѣмъ какъ даже въ состояніи бреда, галлюцинаціи или сна существуетъ тотъ субъектъ, то „я“, къ которому относятся всѣ эти состоянія.

Но во первыхъ психіатрія знаетъ—рѣдкіе, правда,—случаи раздвоенія личности или другіе случаи, когда самъ субъектъ сомнѣвается или даже отрицаетъ свое существованіе, такъ что если обращать вниманіе не на грамматическое значеніе частички „я“, а на его реальное, психологическое значеніе, то и его существованіе въ извѣстныхъ случаяхъ можетъ быть подвергнуто сомнѣнію.

Во-вторыхъ міръ переживаній не можетъ цѣликомъ состоять изъ галлюцинацій, бреда или сновъ. Видимая мной теперь бумага можетъ, конечно, оказаться плодомъ галлюцинаціи. Но это предполагаютъ, что есть другіе случаи (напримѣръ, я въ другой разъ вижу бумагу, или я вижу столъ, домъ), къ которымъ не подходитъ ни одна изъ этихъ иллюзіонныхъ категорій. Иначе говоря: въ отдѣльности любой фактъ опыта можетъ оказаться иллюзіоннымъ, но совокупность опыта не можетъ оказаться иллюзіей, ибо иначе и само слово иллюзія теряетъ какой бы то ни было понятный смыслъ. Въ примѣненіи же къ вопросу о несомнѣнности собственнаго существованія и сомнительности существованій явленій внѣшняго міра это означаетъ, что по отношенію къ каждому отдѣльному факту опыта существованіе моего „я“ несравненно достовѣрнѣе, но по отношенію ко всему *цѣлому* опыта оно не пользуется никакими преимуществами.

Съ этой точки зрѣнія не существуетъ всѣхъ тѣхъ мнимыхъ проблемъ, которыя выростаютъ на почвѣ идеалистическаго допущенія. Вопросъ о гарантіяхъ въ существованіи внѣшняго міра рѣшается очень просто. Никакихъ особыхъ ручательствъ (въ видѣ вѣры, интуиціи или умозаключенія къ причинѣ ощущеній) здѣсь и не требуется: внѣшній міръ является собственнымъ поручителемъ. Мы здѣсь не имѣемъ того уродливаго идеалистическаго парологизма, по которому „внѣшній“ міръ, являясь частью „внутренняго“ міра (являясь „моимъ ощущеніемъ“), сохраняетъ въ то же

время претензію быть „внѣшнимъ“ міромъ,—мы имѣемъ передъ собой непосредственно данный намъ цѣльный единый міръ опыта, который подвижными, непостоянными, не обсолютными, границами дѣлится на „внѣшній“ и „внутренній“ міръ.

Это и есть лежащее въ основѣ теорій Маха и Авенаріуса естественное понятіе о мірѣ, которое не только не ведетъ въ тупикъ субъективнаго идеализма и солипсизма, но, наоборотъ, одно только и выводитъ изъ него, разоблачая всю призрачность проблемъ, порожденныхъ идеалистическимъ тезисомъ, что „міръ есть наше представленіе“.

4.

Принципъ соотносительности мышленія и бытія.

Идеалистическому ученію съ вытекающими изъ него абсурдными выводами мы противопоставили точку зрѣнія наивнаго реализма. Но какъ оказывается, и эта новая вѣрнѣе, старая—позиція имѣетъ свои слабые пункты. И что̀ интереснѣе всего, недостаточность наивнаго реализма (не говоря ужъ о поправкѣ насчетъ субстанціальнаго характера „я“; см. выше) вскрываетъ то самое ученіе о соотносительности понятій субъекта и объекта, съ помощью котораго мы преодолѣли софистическія теоріи идеализма. Это ученіе принимаетъ здѣсь только болѣе широкую форму соотносительности понятій „мышленія“ и „бытія“. При болѣе внимательномъ анализѣ этихъ кардинальныхъ понятій философіи оказывается, что не можетъ быть бытія, которое не было бы отнесено къ нѣкоему мышленію, какъ не можетъ быть, въ свою очередь, мышленія, которое не относилось бы къ нѣкоторому бытію. Какъ выражаютъ это сторонники имманентной школы, всякое бытіе есть лишь мыслимое бытіе, но и всякое мышленіе есть лишь мышленіе о нѣкоемъ бытіи. Мышленіе и бытіе съ этой точки зрѣнія лишь двѣ стороны одного субъективно-объективнаго процесса. Бытіе само по себѣ, независимое отъ сознанія бытіе это безсмыслица, это — деревянное желѣзо, ибо, какъ только мы желаемъ помыслить о такомъ бытіи, мы уже вносимъ съ собой само это мышленіе, отъ котораго желаемъ отдѣлаться.

Передо мной лежитъ бѣлая бумага. Я отвернулся на минуту отъ нея. Что сталось за это время съ ней? Какъ она выглядитъ? Какова, иначе говоря, бумага сама по себѣ, безъ отношенія ко мнѣ, наблюдающему? Все это, повидимому, безсмысленные вопросы, ибо въ то время, какъ я ихъ задаю, я подъ шумокъ, незамѣтно, въ мысли, подставляю самого себя и наблюдаю

бумагу. Спрашивать о бытіи „самомъ по себѣ“ это все равно, что желать *увидѣть тьму, услышать тишину*, и пр., т. е. желать видѣть, не видя, желать слышать, не слыша и т. д. Бытіе само по себѣ, вещь въ себѣ, съ этой точки зрѣнія, внутреннее противорѣчивое понятіе, которое, какъ таковое, и должно всегда приводить къ безчисленнымъ противорѣчіямъ.

Впервые съ большой силой—но въ идеалистическомъ смыслѣ—развилъ это ученіе Берклей, пришедшій къ знаменитой формулѣ: „быть — значитъ быть воспринятымъ“ (esse-percipi). Бытіе имѣетъ значеніе въ отношеніи къ воспринимающему субъекту, сознанію, духу. Берклей установилъ, такимъ образомъ, относительность бытія къ мышленію, не сдѣлавъ того же для мышленія въ его отношеніи къ бытію. Берклей и есть родоначальникъ идеалистическаго тезиса: „міръ есть мое представленіе“, между тѣмъ какъ для имманентниковъ или вообще для сторонниковъ *коррелативизма*— какъ можно, вмѣстѣ съ Лаасомъ, назвать ученіе о соотносительности бытія—мышленія, объекта-субъекта,—если ужъ пользоваться неточнымъ терминомъ представленія, то надо говорить безлично: „міръ есть представленіе“, при чемъ въ этомъ „представленіи“ субъектъ и объектъ, я и не-я не пользуются никакими преимуществами другъ передъ другомъ.

Краснорѣчиво, но колеблясь между точками зрѣнія идеализма и коррелативизма, при чемъ, въ конечномъ счетѣ, торжествуетъ идеалистическая тенденція—развивалъ теорію соотносительности субъекта и объекта Шопенгауеръ:

„Что *объективный міръ существовалъ бы*, пишетъ онъ, если бы не было даже никакого познающаго существа, кажется, конечно, на первый взглядъ, достовѣрнымъ, ибо это можно мыслить in abstracto, не раскрывая того противорѣчія, которое оно носитъ внутри. Но если желаютъ *реализировать* эту обстрактную мысль, т. е. привести ее къ наглядным представленіямъ, отъ которыхъ однихъ она, какъ и всѣ обстракціи, черпаетъ свое содержаніе и истинность, и если, сообразно съ этимъ пытаются *вообразить себѣ объективный міръ безъ познающаго субъекта*, то тогда убѣждаются, что то, что себѣ вообразили, представляютъ на самомъ дѣлѣ, противоположность того, что имѣли въ виду— а именно не что иное, какъ только процессъ въ интелектѣ познающаго, который наблюдаетъ объективный міръ, значитъ какъ разъ то, что хотѣли исключить“ („Velt, als Wille“, т. II, с. 12).

Въ концѣ той же главы объ „идеалистическомъ основномъ воззрѣніи“.

Шопенгауеръ устраиваетъ своеобразный диспутъ между „субъектомъ“ и „матеріей“ (т. е. объектомъ: надо замѣтить, что Шопенгауеръ какъ и наши ортодоксы, признаетъ только два основныхъ вполнѣ послѣдовательныхъ философскихъ направленія: идеализмъ и матеріализмъ).

Субъектъ. Я есмь, и внѣ меня нѣтъ ничего. Ибо міръ—мое представленіе.

Матерія. Дерзкая мечта! Я, я есмь,—и внѣ меня нѣтъ ничего. Ибо міръ есть моя преходящая форма. Ты только простой результатъ одной части этой формы и насквозь случаенъ.

Субъектъ. Что за глупое самомнѣніе! Ни ты, ни твоя форма не существовали бы безъ *меня*: вы обусловлены мной. Кто меня отмыслитъ (wegdenkt) и думаетъ потомъ, что можетъ еще мыслить васъ, находится въ грубомъ заблужденіи: ибо ваше бытіе внѣ моего представленія прямое противорѣчіе, деревянное желѣзо. *Вы есте*—это значитъ лишь, что вы находитесь въ моемъ представленіи. Мое представленіе мѣстопребываніе вашего бытія, поэтому я и являюсь первымъ условіемъ его.

Матерія. Къ счастью, дерзость твоего утвержденія будетъ вскорѣ опровергнута весьма реальнымъ образомъ, а не одними словами. Еще нѣсколько мгновеній, и ты, дѣйствительно, ужъ ничто, ты, со всѣмъ своимъ хвастовствомъ, погрузишься въ ничто, ты, какъ тѣнь, прошелъ и испыталъ судьбу всѣхъ моихъ преходящихъ формъ. Я же, я, неумаленная и нетронутая, останусь изъ тысячелѣтія въ тысячелѣтіе, черезъ всю безконечность времени, невозмутимо созерцая мѣняющуюся игру моихъ формъ“.

На это субъектъ отвѣчаетъ, что время и пространство только формы его представленія и т. д. Заканчивается этотъ споръ чисто-коррелативистическимъ аккордомъ, въ которомъ оба соперника говорятъ одно:

„Такъ связаны мы неразрывно, какъ необходимыя части одного цѣлаго, обнимающаго насъ обоихъ и существующаго черезъ насъ. Только недоразумѣніе можетъ поставить насъ враждебно другъ противъ друга и повести къ тому, чтобъ одинъ изъ насъ оспаривалъ бытіе другого, бытіе, вмѣстѣ съ которымъ держится и падаетъ его собственное бытіе“. (Ib., c. 28).

Но это коррелативистическое ученіе Шопенгауеръ примѣнялъ только къ міру, какъ явленію, принимая все-таки независимое отъ мышленія бытіе—вещь въ себѣ, волю.

Послѣдовательными коррелативистами явились Лаасъ, имманентники и

Авенаріусъ, придавшій этой теоріи коррелативизма своеобразную форму ученія объ эмпиріокритической принципіальной координаціи (Principial-coordination). Авенаріусъ указываетъ, что въ каждомъ опытѣ неразлучны другъ съ другомъ опытъ относительно „я“ и опытъ относительно какой-нибудь части окружающей среды. Опытъ является всегда *чьимъ-нибудь* опытомъ, и, говоритъ онъ, эту „принципіальную сочетанность и равноцѣнность обоихъ видовъ испытываемаго, поскольку и то и другое—и „я“ и среда—принадлежатъ всякому опыту и притомъ въ одномъ и томъ же смыслѣ; словомъ, поскольку „я“ составляетъ (относительно) постоянный членъ, а составная часть среды, напр., обозначаемая словомъ: „дерево“ или словомъ: „мой ближній“—другой (относительно) измѣнчивый членъ, я обозначаю, какъ *принципіальную эмпиріокритическую координацію*.

Человѣческаго индивида, какъ (относительно) постоянный членъ принципіальной эмпиріокритической координаціи, я обозначаю словомъ *центральный членъ*, а составную часть среды, будь то опять-таки человѣкъ или дерево и т. п. словомъ *противочленъ*“. („Человѣч. понятіе о мірѣ“, перев. И. Ѳедорова, с. 56).

Затѣмъ Авенаріусъ указываетъ, что въ эмпиріокритической координаціи можно человѣческій индивидъ, служащій центральнымъ членомъ, замѣстить системой С (говоря грубо: нервной системой) этого индивида. Это, какъ Авенаріусъ его называетъ, *эмпиріокритическое замѣщеніе* играетъ, какъ мы увидимъ, важную роль въ его рѣшеніи вопроса объ отношеніи мышленія къ бытію.

Ученіе коррелативизма вызвало, конечно, массу выраженій. И, дѣйствительно, оно приводитъ, повидимому, къ самымъ нелѣпымъ выводамъ. Всякій невольно спроситъ: если вѣрна эта теорія, то, значитъ, бумага, на которую я не гляжу, не существуетъ? Значитъ, полюсы, на которые никогда не ступила нога человѣка или, еще лучше, внутренность земли, недоступная ни одному живому существу—это миѳъ? А геологическое прошлое земли это безсмыслица? Все это, скажутъ, вздоръ. Коррелативистическое ученіе уничтожается тѣми невозможными результатами, къ которымъ оно приводитъ. Какъ формулируетъ это Плехановъ:

„Идеализмъ говоритъ: *безъ субъекта нѣтъ объекта*. Исторія земли показываетъ, что объектъ существовалъ гораздо раньше, чѣмъ появился субъектъ, т. е. гораздо раньше, чѣмъ появились организмы, обладающіе замѣтной степенью сознанія. Идеализмъ говоритъ: *разсудокъ диктуетъ*

природѣ ея законы. Исторія органическаго міра показываетъ, что „разсудокъ“ появляется лишь на высокой ступени лѣстницы развитія. А такъ какъ это развитіе можетъ быть объяснено только законами природы, то выходитъ, что природа продиктовала разсудку его законы. Теорія развитія *обнаруживаетъ истину матеріализма*“. („Л. Фейербахъ“, с. 117).

Но на это коррелативистъ можетъ отвѣтить ссылкой хотя бы на шопенгауэровскій споръ субъекта съ матеріей, который показываетъ, что „идеализмъ“ и „матеріализмъ“ правы каждый односторонне. Тотъ объектъ, который, согласно геологіи, существовалъ раньше субъекта (т. е. современнаго человѣчества) не мыслимъ все-таки внѣ отношенія къ какому-нибудь субъекту. Когда мы говоримъ о прошломъ земли, о населявшихъ ее ихтіозаврахъ и пр., то мы мысленно привлекаемъ себя къ наблюденію. Мы „идеально“, въ воображеніи видимъ, мы „идеально“ слышимъ и пр., но все-таки *мы* видимъ, *мы* слышимъ и т. д.: гдѣ имѣется налицо объектъ, тамъ неизбѣженъ и субъектъ.

Иначе подходитъ къ вопросу Риль въ своемъ пространномъ опроверженіи коррелативизма (см. въ его „Теоріи науки“ главу о реальности внѣшняго міра). Прежде всего онъ замѣчаетъ, что понятія соотношенія, какъ указалъ Кантъ, предполагаютъ исключительно данныя только вещи и безъ нихъ совершенно невозможны“ (с. 176). Затѣмъ онъ ссылается на два неоспоримыхъ факта сознанія: 1) во-первыхъ, мы ясно чувствуемъ зависимость нашего сознанія, и это указываетъ на нѣчто независимое отъ него, 2) во-вторыхъ, наличность въ насъ спеціальныхъ чувствъ, побуждающая насъ признавать существованіе нашихъ ближнихъ, заставляетъ насъ признать и существованіе независимаго отъ насъ міра: ибо иначе какъ можно было бы объяснить, что въ разныхъ сознаніяхъ имѣется такое сходное, взятое въ цѣломъ, представленіе о мірѣ? На основаніи всѣхъ этихъ, подробно развиваемыхъ имъ соображеній, Риль и приходитъ къ выводу, что должна быть независимая отъ мышленія реальность, что должны существовать „вещи въ себѣ“, которыя, разумѣется, не похожи на даваемые нашими чувствами образы міра.

Коррелативисту эти доводы покажутся не особенно убѣдительными. На соображеніе Канта онъ можетъ возразить указаніемъ на наличность такихъ соотношеній, гдѣ первичная реальность это именно соотносительная пара, члены которой являются лишь абстракціей отъ нея. Такова, напримѣръ, пара: цвѣтъ—пространственная фигура, хотя языкъ и не придалъ ей кор-

релативной формы. Нѣтъ цвѣта, который не имѣлъ бы опредѣленной фигуры, какъ нѣтъ пространственной фигуры, которая не была бы извѣстнымъ образомъ расцвѣчена. Реально существуютъ только извѣстныя цвѣтныя формы, абстракціями отъ которыхъ являются понятія цвѣта и пространственной формы. То же самое можно было бы сказать и о парѣ: матерія—форма, которая и для языка уже носитъ соотносительный характеръ. Къ разряду такихъ соотносительныхъ реальностей коррелативисты относятъ пару: мышленіе—бытіе, каждый членъ которой является лишь абстракціей отъ первичной субъективно-объективной реальности.

Что же касается аргументовъ отъ психологіи, то даже не анализируя ихъ цѣнности, коррелативисты имъ могутъ противопоставить не менѣе вѣское показаніе развитаго сознанія,—согласно которому субъектъ при разсмотрѣніи вещей не можетъ „отмыслить“ себя.

Риль можетъ на это отвѣтить, что коррелативизмъ *гносеологическій* элементъ принимаетъ за *онтологическій*, что „мыслимое только отношеніе объекта онъ дѣлаетъ условіемъ существованія объекта“ (с. 191). Или, какъ выражаетъ ту же мысль Вундтъ [1]), „мысль о какой-нибудь вещи никогда, конечно, не можетъ быть независима отъ мышленія, и поскольку нѣкоторая данная мнѣ вещь можетъ быть дана мнѣ только въ мышленіи, она существуетъ для меня лишь постольку, поскольку я ее мыслю. Но отсюда ничуть не слѣдуетъ, что вещь существуетъ только *черезъ* мое мышленіе. Ибо существовать *для* моего мышленія и существовать *черезъ* мое мышленіе—это двѣ различныя вещи“ («Phil. Studien“, т. 12, с. 325).

Но коррелативисты на это скажутъ, что они и не думаютъ, будто вещи существуютъ черезъ мышленіе о нихъ; бытіе независимо отъ мышленія, но неразрывно, въ то же время, спаяно съ нимъ, подобно тому какъ цвѣтъ, въ взятомъ мной выше примѣрѣ, независимъ отъ любой пространственной формы (т. е. бѣлыми могутъ быть и круглый дискъ, и квадратъ, и треугольная фигура и т. д.), но реально данъ только въ связи съ какой-нибудь формой. „Закономѣрность всѣхъ явленій—такъ формулируетъ Шубертъ-Зольдернъ свое рѣшеніе проблемы о независимости бытія въ отвѣтѣ на статью Вундта—совершается независимо отъ сознанія, но въ сознаніи“ („Philos. Studien“, т. 13, с. 312). Мысля о бытіи, нельзя отмыслить самого мышленія.

---

[1]) См. его статьи о „наивномъ и критическомъ реализмѣ“, посвященныя разбору имманентной школы и эмпиріокритизизма въ „Philosop. Studie“ томы 12 и 13.

Положеніе это обладаетъ такой убѣдительностью, что его, въ концѣ концовъ, признаетъ и Вундтъ, хотя и со странными оговорками:

„Итакъ, пишетъ онъ, если положеніе: „объекты всегда могутъ быть даны лишь субъекту“ выдаетъ себя за результатъ теоретико-познавательной рефлексіи, то я натурально согласенъ съ нимъ. Но если оно выдаетъ себя за первоначальное содержаніе сознанія и слѣдовательно за непосредственный и никогда не устранимый опытъ, то я съ нимъ не согласенъ“. („Phil. Stud.“, т. 12, с. 342).

Логическая рефлексія, разсуждаетъ онъ дальше, неизбѣжно приходитъ къ выводу, что даже на низшихъ ступеняхъ познанія необходимъ мыслящій субъекъ. Но это отнюдь не значитъ, что такова первоначальная точка зрѣнія познанія. Наивный реализмъ не говоритъ: „объекты даны мнѣ“, онъ говоритъ просто: „объекты даны“. Наивый реализмъ и не сомнѣвается въ независимомъ субъектѣ бытія объекта.

Ссылка Вундта на свидѣтельство наивнаго реализма, конечно, вѣрна. Но дѣло теперь не въ этомъ свидѣтельствѣ. Вопросъ заключается въ томъ, можемъ ли мы отказаться отъ того результата рефлексіи, который и Вундту кажется безспорнымъ, т. е. можемъ ли мы начисто стать на точку зрѣнія наивнаго реализма? Можемъ ли мы, напримѣръ, утверждать, что бумага бѣла, когда я на нее не гляжу, что она гладка, когда я ея не трогаю пальцами и пр., что, словомъ, есть какое-нибудь содержаніе въ знакѣ „бумага“, когда она не дана для кого-нибудь сознанія?

Вундтъ, разумѣется, могъ бы сызнова, вмѣстѣ съ Рилемъ, бросать упрекъ въ онтологизированіи; онъ могъ бы сказать, мысля о бытіи, мы, конечно, не можемъ его не мыслить, но что это, такъ сказать, слабость субъекта, дефектъ мышленія, а не бытія, которое, въ дѣйствительности, реально, превосходнѣйшимъ образомъ обходится безъ познающаго его субъекта. Чѣмъ бы ни была сама по себѣ бѣлая бумага, но она, чтобы существовать, не нуждается въ наличности какого-нибудь сознанія, и т. д. и т. д.

На это коррелативистъ, въ свою очередь, могъ бы отвѣтить, что, если такъ обращаться съ требованіямъ мышленія, то можно утверждать, что „самъ по себѣ“ существуетъ не имѣющій опредѣленной фигуры цвѣтъ, что „сама по себѣ“ возможна матерія безъ соотносительной съ нею формы и пр., страхъ передъ мнимымъ онтологизированіемъ загоняетъ людей здѣсь въ тупикъ абсурдовъ.

Споръ грозитъ, такимъ образомъ, затянуться до безконечности, не приводя ни къ какимъ результатамъ. Повидимому, мы очутились, передъ ка-

кой-то антиноміей нашего познанія: съ одной стороны мышленіе показываетъ, что всякое бытіе дано въ связи соотношенія съ мышленіемъ, съ другой—то же мышленіе требуетъ наличности какого-то независимаго отъ субъекта бытія: нелѣпо же, въ самомъ дѣлѣ, думать, что, напримѣръ, когда мы отворачиваемся отъ бумаги, она перестаетъ существовать, чтобъ сызнова возникнуть, когда мы на нее посмотримъ. Бытіе мы мыслимъ непрерывнымъ и сплошнымъ, а въ то же время мы вынуждены, по принципу коррелативизма, пріурочивать его къ прерывной по существу дѣятельности сознанія. Есть ли выходъ изъ этого противорѣчія? Допускаетъ ли какое-нибудь рѣшеніе эта сложная проблема объ отношеніи между бытіемъ и мышленіемъ.

V.

Различныя рѣшенія проблемы внѣшняго міра (имманетная школа, Авенаріусъ, Махъ и пр.).

Философія — вѣрнѣе, исторія философіи — знаетъ цѣлый рядъ рѣшеній проблемы объ отношеніи между мышленіемъ и бытіемъ. На нѣкоторыхъ изъ нихъ я остановлюсь въ этой главѣ, при чемъ для удобства обозрѣнія разобью ихъ на двѣ группы: въ первой ищутъ выхода въ томъ или иномъ пониманіи субъекта, во второй думаютъ найти его въ извѣстномъ истолкованіи объекта. Начнемъ съ первой группы.

Въ имманентной школѣ, которая особенно настойчиво выдвинула принципъ соотносительности мышленія и бытія, имѣются два главныхъ рѣшенія этой основной проблемы, представителями которыхъ можно взять Шубертъ-Зольдерна, съ одной стороны, и В. Шупе—съ другой.

Для Шубертъ-Зольдерна единственной, вполнѣ послѣдовательной и неуязвимой въ теоретическомъ отношеніи позиціей является точка зрѣнія солипсизма. Этотъ теоретико-познавательный солипсизмъ онъ предлагаетъ не смѣшивать съ солипсизмомъ метафизическимъ, утверждающимъ трансцендентное „я“. „Все данное посредственно или непосредственно, говоритъ Ш.-Зольдернъ, дано въ извѣстной связи, которая —моя, принадлежитъ мнѣ, но такъ, что и мое индивидуальное „я“ находится въ этой связи, заполняетъ центръ ея, а не объемлетъ ея въ себѣ. Это—фактъ, ибо, какую бы точку зрѣнія я ни принялъ, она всегда будетъ внутри этой связи, и всякое заключеніе принадлежитъ къ этой связи не только, какъ заключеніе, но и какъ заключаемое, по своему содержанію“ [1]).

[1]) „Viertel. für wissen. Phil.“, т. X, „Der Kampf um die Transzendenz“, с. 484.

Точка зрѣнія Шубертъ-Зольдерна не исключаетъ, по его словамъ, независимаго существованія вещей отъ сознанія, если только подъ независимымъ понимать каузальную независимость явленій, закономѣрную связь ихъ. Мы приходимъ тогда къ цитированному уже выше положенію, что „закономѣрность всякаго бытія протекаетъ независимо отъ сознанія, но въ сознаніи“ („Phil. Stud.“, т. XIII, с. 312).

Этотъ шубертовскій солипсизмъ, дѣлающій „я“ частью сознанія, теоретически, конечно, выше того солипсизма, который сознаніе подчиняетъ „я“, какъ чему-то объемлющему, — но и онъ подлежитъ по существу той же критикѣ, такъ какъ тоже игнорируетъ соотносительный характеръ понятій „я“, „мое“ и пр. *Моя* связь явленій, о которой говоритъ Ш.-Зольдернъ, *мое* сознаніе, какъ таковое, предполагаетъ ужъ наличность *твоей* связи, *его* связи и т. д., а это значитъ, что единое, заключающее въ себѣ и представляющее собой все, сознаніе сейчасъ же, въ силу самаго своего опредѣленія, распадается на рядъ отдѣльныхъ сознаній: солипсизмъ такимъ образомъ самъ устраняетъ себя.

Иначе глядитъ на дѣла Шуппе. Этотъ крупнѣйшій теоретикъ имманентной школы исходитъ изъ факта наличности многихъ „я“, многихъ сознаній съ соотносительнымъ къ каждому изъ нихъ бытіемъ. Онъ опирается также и на другой фактъ опыта, именно что различныя „я“—при всемъ различіи ихъ воспріятій, объясняемой различіями мѣста, времени и индивидуальной организаціи—имѣютъ общую всѣмъ имъ часть переживаній. Когда рядъ людей видитъ, напримѣръ, дерево, то оно воспринимается ими, конечно, различно: одинъ видитъ его съ такой-то стороны, другой—съ противоположной, одинъ находится отъ него на такомъ-то разстояніи и видитъ его освѣщенную солнцемъ часть, для другого — оно въ полутемнотѣ и пр. Но при всѣхъ этихъ варіаціяхъ образа дерева, у всѣхъ наблюдателей есть общій фонъ воспріятій, ибо иначе они не относили бы ихъ къ одному и тому же объекту, да и не могли бы понимать другъ друга. Эту часть опыта — одинаковую для разныхъ индивидовъ — Шуппе (какъ и Авенаріусъ) считаетъ не только одинаковой, подобной, схожей—но и общей въ буквальномъ смыслѣ слова, численно тождественной. Какъ всѣ мы находимся въ одномъ и томъ же пространствѣ и воспринимаемъ одно и то же пространство, такъ, воспринимая дерево, мы — въ общей части нашихъ воспріятій — имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же численно объектомъ. У насъ не просто сходные въ извѣстной своей части образы дерева, дѣйствующаго на наши чувства, какъ это обыкновенно думаютъ, у

насъ въ опытѣ имѣются нѣкоторые тождественные, общіе намъ, элементы.

Эти общіе, тождественные, элементы опыта по принципу коррелативизма связаны съ тѣмъ, что̀ обще всѣмъ индивидуальнымъ сознаніямъ, именно съ родовымъ моментомъ сознанія, или проще съ *родовымъ сознаніемъ* (das Gattungsmässige des Bewusstseins, das generische Element des Bewusstseins и т. д.). Все, что̀ соотносительно съ родовымъ сознаніемъ, то объективно, истинно, реально. Переживанія отдѣльныхъ субъектовъ, поскольку они совпадаютъ съ содержаніемъ родового сознанія, истинны и объективны, поскольку они расходятся съ нимъ — они субъективны, представляютъ собой заблужденія. Поскольку мы относимъ бытіе къ родовому сознанію, постольку оно независимо отъ отдѣльныхъ индивидуальныхъ сознаній, ведетъ независимое существованіе [1]).

Эта теорія родового сознанія, родового субъекта, которому я, такъ сказать, поручаю бытіе бумаги, когда отворачиваюсь отъ нея и пр.. страдаетъ сильной неопредѣленностью въ вопросѣ о характерѣ этого сознанія. Съ одной стороны Шуппе неоднократно предупреждаетъ, что оно не есть нѣчто конкретное, что не можетъ быть рѣчи о реальномъ выведеніи изъ него, что оно стоитъ въ отношеніи къ внѣшнему міру только въ связи логической зависимости, а съ другой стороны мы читаемъ, напримѣръ: „мы должны, конечно, примыслить (къ родовому сознанію) и человѣческое тѣло, въ которомъ сознаніе — какъ индивидуальное сознаніе — получаетъ конкретное существованіе, и именно родовую сущность его въ противоположность ко всѣмъ индивидуальнымъ различіямъ“ („Grundriss“, с. 31). Такимъ образомъ родовое сознаніе, на которое опирается реальное бытіе міра, снабжается родовымъ тѣломъ, на которое оно, въ свою очередь, опирается. Психологическая абстракція спаривается съ біологической абстракціей, между тѣмъ какъ эта связь имѣла смыслъ только въ случаѣ индивидуальнаго конкретнаго тѣла съ относящимся къ нему конкретнымъ сознаніемъ. Но само это соединеніе показываетъ, что для Шуппе родовое сознаніе это нѣчто большее, чѣмъ абстракція, чѣмъ общій, генерическій, моментъ индивидуальныхъ сознаній. Отношеніе шуппевскаго родового сознанія къ индивидуальнымъ конкретнымъ сознаніямъ сильно напоминаетъ отношенія платоновскихъ „идей“ къ соотвѣтствующимъ явленіямъ феноме-

---

[1]) W. Schuppe. „Grundriss der Erkenntnisstheorie u. Logik“, сс. 30—32 и § 71 и слѣд.; см. также его „Die natürliche Weltansicht“ въ „Phil. Monatshefte“ за 1894 г.

нальнаго міра, и Вундтъ, можетъ быть правъ, видя въ этой теоріи родового сознанія своего рода возрожденіе платонизма.

Авенаріусовское рѣшеніе основывается на введенномъ имъ понятіи *потенціальнаго центральнаго члена* (въ эмпиріокритической принциніальной координаціи). Авенаріусъ устанавливаетъ его слѣдующимъ образомъ.

Путникъ глядитъ на гору; вдругъ взоръ его привлекаетъ блескъ отъ окна на горѣ; пересталъ ли путникъ быть центральнымъ членомъ для горы въ цѣломъ, спрашиваетъ себя Авенаріусъ и отвѣчаетъ: „Нѣтъ, и именно потому, что немедленно можетъ быть возстановленъ status quo ante“ (Viertelsehres. für wissens Philos.“, 1895, „Bemerkungen zum Begriff etc“, с. 137). Для блеска отъ окна путникъ въ данный моментъ *актуальный*, дѣйствительный центральный членъ, для горы въ цѣломъ—*потенціальный*, возможный.

Это понятіе потенціальнаго центральнаго члена расширяется потомъ Авенаріусомъ путемъ слѣдующихъ соображеній: въ принциніальной координаціи путемъ эмпиріокритическаго замѣщенія можно вмѣсто индивида—т. е. вмѣсто „я“, „субъекта“—подставить его систему С. Но элементы, изъ которыхъ составлено С, не отличаются абсолютнымъ образомъ отъ элементовъ, изъ которыхъ составлена окружающая безжизненная среда. Такимъ образомъ возможна безчисленная масса градацій, ведущихъ постепенно отъ С къ окружающей средѣ. „Если мы будемъ ретроспективно слѣдить за системой С въ ея возникновеніи и развитіи, то мы никогда не дойдемъ до пункта, гдѣ она можетъ быть мыслима, какъ абсолютное *ничто*“ (с. 138). Соотвѣтственно съ этимъ мы никогда не можемъ дойти до такого пункта, когда бы потенціальность центральнаго члена упала до нуля. Для иллюстраціи Авенаріусъ анализируетъ нѣсколько основныхъ моментовъ убывающей потенціальности, начиная съ момента бодрствованія. Въ моментъ сна система С спящаго обладаетъ способностью—при пробужденіи—стать актуальнымъ членомъ координаціи, она значитъ въ этотъ моментъ потенціальный членъ. Въ эпоху эмбріональной жизни зародышъ обладаетъ способностью—выросши—притти въ разобранное передъ этимъ состояніе: это потенціальный членъ низшаго порядка. Еще ниже спускаемся мы, взявъ, до ихъ соединенія, родительскія сѣмя и яйцо; о нихъ можно сказать, что они способны при соединеніи дать систему эмбріона. Въ свою очередь, мы можемъ разсматривать составныя части среды, способныя стать родителями, какъ потенціальные члены—еще низшаго порядка—для будущей индивидуальной обстановки и т. д. безъ конца.

Такимъ образомъ, благодаря введенію понятія центральнаго члена различныхъ, безконечно убывающихъ, степеней потенціальности, Авенаріусъ можетъ втянуть въ кругъ познанія и никогда не видѣнныя человѣкомъ земли, и геологическое прошлое, словомъ весь міръ.

Но какъ ни остроумно это рѣшеніе, какъ ни правильна легшая въ его основу идея связи всего бытія—связи, на которой и держится, въ концѣ концовъ, реальность всего, не даннаго въ непосредственномъ опытѣ—въ немъ есть серьезный недостатокъ, зависящій отъ того, что Авенаріусъ перенесъ центръ тяжести своего разсужденія въ субъектъ. Возьмемъ примѣръ съ исторіей земли. Въ какихъ формахъ мы должны себѣ представлять ея прошлое? Въ формахъ представленія тѣхъ потенціальныхъ членовъ, которыхъ длинная біологическая эволюція привела къ современному человѣчеству? Но тогда картина міра въ прошломъ будетъ необычайно скудной и совсѣмъ непохожей на ту, которую рисуетъ положительная наука. При томъ она будетъ различной въ зависимости отъ того, кого мы выберемъ въ „предки“ для теперешняго нашего актуальнаго члена. А если мы возьмемъ періоды, предшествующіе появленію жизни на землѣ, то нашъ отвѣтъ будетъ ужъ совсѣмъ неопредѣленнаго характера. Единственное, развѣ, что можно сказать о томъ далекомъ прошломъ—это что нѣчто „было“, т. е. предшествовало появленію жизни на землѣ. Но объ этомъ „нѣчто“ мы можемъ сказать такъ же мало положительнаго, какъ кантіанцы о своей вещи въ себѣ [1]).

Можно, конечно, и иначе истолковать мысль Авенаріуса. Теорія потенціальныхъ убывающихъ членовъ служитъ ему только для того, чтобъ установить непрерывную связь существованія между даннымъ актуальнымъ членомъ и міромъ въ его цѣломъ, включая и все прошедшее. Но полученное такимъ образомъ бытіе всегда мыслится въ формахъ даннаго актуальнаго члена, т. е. дѣло обстоитъ такъ, какъ если бы этотъ послѣдній обладалъ вездѣсущіемъ. Съ этой точки зрѣнія говоритъ о про-

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ истолковываетъ мысль Авенаріуса, его послѣдователь, Р. Вилли (см. его статьи „Empiriokritizismus als einziges wissensch. Standpont“ въ „Vierbel. für-wissen. Philos“, гл. XX). Вилли въ „ничтожнѣйшемъ червѣ“ видитъ, такъ сказать, элементарнаго прачеловѣка, и въ его формахъ рисуетъ себѣ прошлое бытія земли. А такъ какъ біологическая эволюція непрерывна, то онъ предлагаетъ видѣть во всемъ животномъ мірѣ какъ бы одинъ развивающійся и выростающій центральный членъ, противочленомъ котораго будетъ природа.

шломъ земли это значитъ спрашивать: какъ выглядѣла бы она для *даннаго* индивида, если бы онъ вдругъ очутился въ той обстановкѣ [1])?

Но не говоря о томъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ—напримѣръ, эпоха первобытной туманности или расплавленнаго состоянія земли—этотъ опытъ несуществимъ даже и мысленно, онъ и въ другихъ, доступныхъ для фантазіи, случаяхъ не приводитъ къ вполнѣ опредѣленнымъ результатамъ. Картина міра будетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ зависѣть отъ того актуальнаго члена, изъ котораго мы исходимъ, къ которому мы прикрѣпили все бытіе и даже отъ состоянія этого члена въ тотъ именно моментъ, когда онъ задалъ себѣ вопросъ о прошломъ земли. Ивановъ видитъ (а также слышитъ, обоняетъ и пр.) иначе, чѣмъ Петровъ, который, въ свою очередь, имѣетъ иную картину міра, чѣмъ Сидоровъ и т. д. А если актуальными членами взять различные экземпляры животнаго міра, то разнообразіе и расхожденіе картинъ міра будетъ еще больше. Мы получимъ такимъ образомъ столько различныхъ (хуже въ иныхъ отноше-

[1]) „Какъ долженъ я себѣ представлять вещи, когда я ихъ не воспринимаю больше? Цвѣта существуютъ только для глаза; гдѣ глазъ не участвуетъ, тамъ не можетъ быть цвѣтовъ. Значитъ, я долженъ отказаться отъ цвѣтовъ? мыслить предметы безцвѣтными, когда я направляю на нихъ взглядъ? Но это было бы возвращеніе къ механическому взгляду на природу. Тогда я долженъ былъ бы отнять отъ нихъ и первичное качество. Но тогда мы сызнова пришли бы къ вещи въ себѣ. Тотчасъ же, какъ только я лишаю вещи ихъ качествъ, поднимается призракъ субстанціи. Но для насъ вещи состоятъ только изъ такихъ качествъ; если я ихъ отнимаю у нихъ, то тогда ровно ничего не остается.

„Отсюда слѣдуетъ, что *если* я долженъ мыслить вещи существующими независимо отъ моего воспріятія, то я принципіально *долженъ* мыслить ихъ со всѣми тѣми качествами, которыя я нахожу въ нихъ во время воспріятія, изъ которыхъ я нахожу ихъ *состоящими*“ („Weltproblem“, с. 172).

Отсюда Петцольдъ дѣлаетъ выводъ, что міровой образъ различенъ для каждаго индивида. Протагоровскій принципъ, что міръ для каждаго таковъ, какимъ онъ ему кажется, безусловно вѣренъ. Поэтому, если мы говоримъ о прошломъ земли, то обзоръ ея зависитъ отъ той нервной системы, къ которой мы ее относимъ: „постольку представленіе о тѣхъ отдаленныхъ періодахъ вполнѣ зависитъ отъ насъ. Но тѣ времена отнюдь не дѣлаются благодаря этому нашимъ представленіемъ. Въ своемъ существованіи они скорѣе вполнѣ независимы отъ насъ“ (с. 146). Но какъ связать эту полную независимость существованія съ полной зависимостью отъ насъ образа этого существованія, если, въ свою очередь, не превращать этого голаго существованія въ какую-то вещь въ себѣ?

ніяхъ и сходныхъ) „міровъ“, столько „бытій“, сколько было, есть и будетъ живыхъ существъ. Говорить о бытіи, объ *единомъ объективномъ* мірѣ здѣсь не приходится, а между тѣмъ этотъ міръ и лежалъ въ основѣ всѣхъ размышленій Авенаріуса о системѣ С, о ея возникновеніи и развитіи, объ исторіи земли и пр. Съ этой стороны шушевское родовое сознаніе, въ которомъ ужъ заранѣе объединены всѣ образы міра, имѣетъ преимущество передъ теоріей Авенаріуса.

Перейду теперь къ твореніямъ, ищущимъ рѣшенія въ объектѣ.

На первомъ планѣ стоитъ, конечно, пресловутое ученіе о вещи въ себѣ. Говорить много о немъ не приходится. Объективное бытіе, понимаемое, какъ непознаваемая (или полунепознаваемая, что̀ по существу, сводится къ тому же) вещь въ себѣ и есть именно попытка мыслить, не мысля, видѣть, не видя, слышать, не слыша, вещь въ себѣ—это одно изъ диковиннѣйшихъ произведеній человѣческой мысли, это искусно замаскированное сплошное противорѣчіе. Въ смыслѣ противорѣчивости съ этимъ понятіемъ можетъ сравняться развѣ—родственная по существу—идея о всемогущемъ, всезнающемъ и т. д. божествѣ, приводящая въ такое отчаяніе теологовъ. И здѣсь и тамъ для усвоенія этихъ понятій остается, въ концѣ концовъ, одинъ рессурсъ: вѣра. Вѣрить, хотя это и абсурдно: credo, quamquam absurdum. Въ этой абсурдной вѣрѣ въ нѣчто абсолютное, неизмѣнное, твердое—хотя и сводящіеся къ какому-то огромному вопросительному знаку—разсчитываетъ найти себѣ прочную опору мысль, утомленная вѣчнымъ мельканіемъ феноменальнаго бытія, вѣчнымъ маяченіемъ между субъектомъ и объектомъ. Но имманентно присущія этимъ абсолютамъ противорѣчія рано или поздно разбиваютъ сдерживающую ихъ словесную оболочку,—и тогда вещи въ себѣ, какъ и Богу, приходитъ естественный конецъ.

Въ противоположность этому ученію о непознаваемой вещи въ себѣ спиритуалистическая (идеалистическая) и матеріалистическая гипотезы утверждаютъ принципіальную познаваемость реальнаго бытія. Для спиритуализма настоящей реальностью является то, что̀ мы, по его мнѣнію, лучше всего и непосредственно знаемъ,—духъ. Въ отличіе отъ „матеріи“, которая мыслима лишь, какъ существующая *для* какого-нибудь сознанія, „духъ“—который и есть, вѣдь, сознаніе—можетъ существовать *въ себѣ и для себя*. Даже сами эти понятія „въ себѣ“, „для себя“, „вещь въ себѣ“, показываютъ на ихъ происхожденіе изъ области самонаблюденія. Принципъ соотносительности мышленія и бытія обезвреживается здѣсь тѣмъ, что само

„бытіе“ превращается въ „мышленіе“, которому ужъ не нужно другого „мышленія“ (сознанія), куда бы оно должно было вѣчно глядѣться для сохраненія своей реальности.

Оставляя въ сторонѣ родоначальника этого ученія — Берклея съ его теоріей духовъ и примыкающаго къ нему Шопенгауера съ его метафизикой воли, я остановлюсь нѣсколько на разсужденіяхъ современнаго намъ мыслителя, Паульсена, для котораго оно служитъ однимъ изъ доводовъ въ пользу гипотезы всеобщаго одушевленія.

„Разъ тѣла суть явленія, пишетъ онъ, представленія дѣйствительности въ нашей чувствительности, которыя, какъ таковыя, имѣютъ не абсолютное, а относительное существованіе, то поднимается вопросъ: что̀ есть само по себѣ то, что̀ является? Или ему присуще лишь относительное существованіе? Или тѣлесный міръ есть чистая фантасмагорія въ моемъ сознаніи? Этого никто никогда не думалъ и никто никогда не будетъ думать. Слѣдовательно, то, что является намъ, какъ тѣло, должно также быть и нѣчто само по себѣ. Что же это такое само по себѣ? Но по крайней мѣрѣ на *одномъ* пунктѣ мы знаемъ это: всякій знаетъ о себѣ самомъ, что̀ онъ такое, помимо того, что онъ является другимъ, а также и самому себѣ, какъ органическое тѣло: онъ знаетъ о себѣ, какъ о чувствующемъ, хотящемъ, ощущающемъ, мыслящемъ существѣ“ („Введеніе въ философію“, 1-е изд., с. 108). Поэтому, думаетъ Паульсенъ, остается приписать всякому тѣлу внутреннюю жизнь, ибо „утвержденіе: извѣстныя вещи — просто тѣло ведетъ именно къ той невыносимой точкѣ зрѣнія иллюзіонизма“ (с. 109) [1]).

[1]) Изъ писателей, развивавшихъ аналогичныя воззрѣнія, я укажу еще на В. Клиффорда, развившаго въ своемъ этюдѣ „о природѣ вещей въ себѣ“ (Ueber die Natur der Dinge an sich“, въ переводѣ H. Kleinpeter'a) довольно стройную теорію. Клиффордъ исходитъ изъ факта параллелизма психическихъ явленій съ міровыми процессами. Затѣмъ онъ вводитъ понятіе „элементарныхъ ощущеній“, изъ которыхъ складываются сознанія различной степени сложности. Объ этихъ элементарныхъ ощущеніяхъ, которыя онъ называетъ также „душевнымъ веществомъ“ (mind-stuff) онъ пишетъ слѣдующее: „Ощущеніе можетъ существовать само по себѣ, не будучи частью какого-нибудь сознанія. Въ своемъ существованіи оно не зависитъ отъ сознанія, котораго могло бы быть частью. Поэтому ощущеніе (или элементъ ощущенія) это *вещь въ себѣ*, нѣчто абсолютное, существованіе чего не отноoительно къ чему-нибудь другому. *Sentitur* (чувствуется), вотъ все, что можно сказать“. (с. 44).

И не только элементарное ощущеніе есть вещь въ себѣ, но и обрат-

Аргументація Паульсена основывается, какъ мы видимъ, на признаніи за тѣлами только относительнаго существованія, а за душевными явленіями—абсолютнаго. Допустимъ на время, что это различеніе вѣрно. Но тогда именно мы должны притти къ не менѣе невыносимой точкѣ зрѣнія солипсизма. Въ самомъ дѣлѣ. О существованіи другихъ сознаній мы заключаемъ путемъ слѣдующаго разсужденія по аналогіи: нѣкоторыя мои ощущенія (А) сопровождаются извѣстными движеніями (В); у другого индивида мы встрѣчаемъ тотъ же рядъ движеній (В) — слѣдовательно и онъ сопровождаетъ нѣкоторый „психическій“ комплексъ (А). Процессъ заключенія представляется здѣсь по типу математической пропорціи: B : A = B : X; отсюда X = A. Но это умозаключеніе имѣетъ смыслъ только тогда, когда движеніямъ (В) приписывается такое же *реальное* существованіе, какъ и комплексу (А). Въ противномъ случаѣ невозможно устранить какое-нибудь отношеніе между абсолютно существующими „психическими“ процессами и относительными „физическими“. Какой, въ самомъ дѣлѣ, параллелизмъ можетъ существовать между настоящей реальностью и реальностью призрачнаго существованія? Заключать отъ „явленія“ (чужого тѣла) къ существованію „реальнаго“ (чужого сознанія), было бы все ровно, что на основаніи сонныхъ видѣній или галлюцинацій заключать о реальномъ су-

---

но, мы должны отожествить вещь въ себѣ съ этими элементарными ощущеніями или комплексами ихъ. Для иллюстраціи своей теоріи Клиффордъ беретъ слѣдующій примѣръ: я вижу человѣка, глядящаго на лампу. Лампа, какъ и вызванный ею въ мозгу человѣка процессъ,—это матерія, физическая. Но лампа, какъ мы ее видимъ, еще не внѣшняя реальность: оно только явленіе въ моемъ сознаніи. Далѣе: мозговому процессу въ головѣ наблюдаемаго мной человѣка соотвѣтствуетъ нѣкоторый умственный образъ. И этотъ умственный образъ, по мнѣнію Клиффорда, стоитъ въ такомъ же отношеніи къ внѣшней реальности (т. е. къ лампѣ, какъ „вещи въ себѣ“), какъ процессъ въ мозгу къ лампѣ. Слѣдовательно, разсуждаетъ Клиффордъ, чтобы найти вещь въ себѣ, надо рѣшить своего рода задачу на тройное правило:

„*Какъ* физическая конфигурація моего мозгового образа

„*Относится къ* физической конфигураціи объекта

„*Такъ относится* мое воспріятіе объекта (объектъ, разсматриваемый какъ комплексъ ощущеній)

„*Къ* вещи въ себѣ“. (с. 47).

Какъ мы ниже увидимъ, на точкѣ зрѣнія этой идеалистической гипотезы—но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ еще ухудшенной — стоитъ и г. Богдановъ.

ществованіи душъ увидѣнныхъ во снѣ или въ галлюцинаціи людей. Мы поступаемъ какъ разъ наоборотъ: только убѣдившись, что передъ нами находится живое, *реальное* тѣло, а не призракъ, мы приписываемъ ему сознаніе и психическую жизнь.

Но и сама посылка Паульсена несостоятельна. Въ основѣ ея лежитъ то дуалистическое противоставленіе психическаго, какъ „непосредственно" (=абсолютно) даннаго, физическому, какъ „посредственно" (относительно) данному, о которомъ мы говорили въ предыдущей главѣ. Къ этому здѣсь еще присоединяется субстанціированіе „я". Физическое тѣло—говоритъ эта теорія—существуетъ только *для* какого-нибудь сознанія; *я* же существую *для себя* и независимо отъ того, какимъ я (вѣрнѣе: мое тѣло) представляюсь другимъ. Но этихъ „я", себя", какъ особыхъ реальныхъ единицъ, нѣтъ. Не *я думаю*, а *думается*, таково истинное положеніе вещей. Конечно, въ этихъ „думается", „чувствуется", „кажется", „видится", словомъ, въ данныхъ намъ индивидуальныхъ потокахъ переживаній имѣются свои центры притяженія, сгущенія, которые можно характеризовать мѣстоименіями „я", „мой" и пр.—но эти привиллегированные пункты—все-таки части всего потока, а не заключаетъ его въ себѣ,—и кромѣ того части, не имѣющія значенія внѣ соотношенія съ другими частями. Не только бумага существуетъ для „я", для сознанія, но и обратно: „я" существуетъ *для* бумаги, *для* стола, *для* дерева и пр., безъ которыхъ (взятыхъ въ цѣломъ) оно обращается въ ничто, въ пустой звукъ. Если бытіе соотносительно съ мышленіемъ, то и мышленіе, въ свою очередь, соотносительно съ бытіемъ.

Гораздо крѣпче *въ этомъ отношеніи* позиція матеріализма, не того ублюдочнаго, кантіанизированнаго матеріализма „вещи въ себѣ", который преподносятъ наши ортодоксы, а настоящаго матеріализма матеріи. Для него внѣшній объективный міръ—это движущаяся въ объективномъ пространствѣ и времени матерія, которая, вступая во взаимодѣйствіе съ организованной, живой, матеріей, порождаетъ въ ней различныя формы эпифеномена психической жизни. Этотъ матеріализмъ успѣшно справляется съ принципомъ коррелативизма мышленія и бытія. Что дѣлается съ бумагой, когда я на нее не смотрю, каково тогда бытіе ея? Конечно, она, съ точки зрѣнія матеріализма, не имѣетъ тогда вида чего то бѣлаго, гладкаго, прямоугольнаго и пр.—ибо вся эта эпифеноменальная сторона ея бытія соотносительна съ видящимъ глазомъ, осязающими руками и пр. Бытіе бумаги въ это время сводится къ извѣстному сложному движенію нѣкоторой матеріи, происходящему при соблюденіи законовъ сохраненія вещества и

энергіи и при соблюденіи вообще законовъ механики и физики. Такого рода „бытіе“ для своего существованія не требуетъ непрерывно поглядывающаго его „мышленія“, ибо мышленіе въ данномъ случаѣ есть не глазъ, не ухо, не рука—реализующіяся только въ опредѣленномъ индивидуальномъ организмѣ—а есть мышленіе въ собственномъ, отвлеченномъ смыслѣ слова, не нуждающееся въ біологическомъ носителѣ его. Матерія, какъ я ее мыслю, и матерія, какъ она есть на дѣлѣ, это одна и та же вещь, выраженная только разными словами.

Трудности, которыя предстоитъ преодолѣть матеріализму, кроются поэтому не въ принципѣ коррелативизма, а въ самомъ понятіи матеріи, въ вопросѣ объ отношеніи между физическимъ и психическимъ, въ проблемѣ объективности времени и пространства.

Не менѣе успѣшно обходятъ дѣйствія закона соотносительности мышленія и бытія послѣднія двѣ теоріи, на которыхъ я еще остановлюсь: миллевская и маховская.

Ученіе Милля является своего рода антиподомъ ученія Авенаріуса (правильнѣе, конечно, утверждать обратное; ибо Милль развивалъ свою теорію гораздо раньше основателя эмпиріократизма). Если Авенаріусъ ввелъ понятіе потенціальнаго субъекта, то Милль, съ своей стороны, далъ теорію потенціальнаго объекта. Анализируя понятіе „бытія“ („существованія“) въ примѣненіи къ внѣшнему міру, вскрывая истинное содержаніе такихъ фразъ, какъ: „столъ существуетъ независимо отъ меня“, „бумага существуетъ независимо отъ меня“ и пр., Милль находитъ, что оно въ сущности сводится къ условнымъ предложеніямъ типа: „если будетъ сдѣлано то-то и то-то, то я буду ощущать то-то и то-то“. Бумага, отъ которой я отвернулся, конечно, существуетъ. Но что означаетъ здѣсь это „существуетъ“? Это значитъ, что при извѣстныхъ условіяхъ (*если* я снова повернусь къ ней или *если* мнѣ ее подадутъ), то я увижу бѣлый цвѣтъ бумаги, почувствую на ощупь, что она гладка и т. д. Бытіе бумаги сводится, въ концѣ концовъ, къ извѣстнымъ ощущеніямъ (когда я ее вижу, осязаю и пр.) и къ *постоянной возможности*—при извѣстныхъ условіяхъ—воспроизвести эти ощущенія. Это—и только это—мы и имѣемъ въ виду, когда говоримъ объ отсутствующихъ предметахъ, о геологическомъ прошломъ земли и т. д. Теорію свою Милль сконцентрировалъ въ знаменитой формулѣ: „матерія (т. е. объектъ, внѣшній міръ) есть постоянная возможность ощущеній“. Въ аналогичной же формулѣ онъ выразилъ свое отношеніе къ вопросу о „я“, о „духѣ“.

Что миллевскому тезису принципъ коррелативизма не опасенъ — это понятно само собой. „Возможность ощущеній“ не есть нѣчто такое, что требуетъ для себя видящаго глаза, слышащаго уха и пр. Это чистомысленная реальность, нуждающаяся не въ реальномъ, не въ конкретномъ, а въ отвлеченномъ мышленіи. Но дѣло въ томъ, что само это понятіе страдаетъ довольно существенными дефектами. Во-первыхъ, схоластическій и многосмысленный характеръ термина „возможность“. Зажженная спичка, на которую я не гляжу, „можетъ“ при подходящихъ условіяхъ вызвать во мнѣ ощущеніе свѣта. Но при другихъ условіяхъ, приложенная къ динамиту, она „можетъ“ взорвать цѣлую гору. Въ бытіе спички заключены обѣ эти возможности, и при томъ послѣдняя „возможность“ такого сорта, что, какъ иронически замѣчаетъ Риль, не обладаетъ ли она „при случаѣ большею реальностью и дѣйствительностью, нежели сама дѣйствительность“?— Съ другой стороны, не трудно замѣтить, что миллевская теорія представляется лишь выраженный въ грамматической формѣ существительнаго (т. е. чего то „вещественнаго“, „реальнаго“), такъ сказать, субстаиціированный описательный оборотъ: „*если* произойдетъ то-то и то-то, *то* ощущается то-то и то-то“.

Не удивительно, что при этихъ качествахъ миллевскихъ „возможностей ощущеній“ Махъ попытался замѣнить ихъ чѣмъ-то, какъ онъ говоритъ, „гораздо болѣе солиднымъ“—именно *функціональными отношеніями между элементами*. Но теорія функціональной связи элементовъ это только одинъ моментъ въ маховскомъ рѣшеніи проблемы объ объективной реальности,—и даже не рѣшеніи, а рѣшеніяхъ, ибо по этому кардинальному вопросу во взглядахъ Маха наблюдается извѣстная неопредѣленность. При всемъ основномъ сходствѣ воззрѣній Маха и Авенаріуса, маховская концепція отличается отъ авенаріусовской тѣмъ, что въ ней нѣтъ послѣдовательно проведеннаго понятія, соотвѣтствующаго эмпиріократической принципіальной координаціи. У Маха среда и индивидъ (или замѣщающая его система С) не находятся въ такой нерасторжимой связи, какъ въ системѣ эмпиріокритицизма. Бѣлый цвѣтъ, чтобъ быть бѣлымъ, не нуждается въ воспринимающемъ (актуальномъ или потенціальномъ) глазѣ. Если бѣлый цвѣтъ поставленъ въ связь съ глазомъ и зрительнымъ нервомъ, то онъ является намъ „какъ ощущеніе“, какъ нѣчто „психическое“. Разъединенный же съ живымъ организмомъ и разсматриваемый въ связи съ различными частями неорганической среды (солнцемъ, преломляющей средой и пр.) онъ является чѣмъ-то „физическимъ“. Когда я смотрю на

бумагу, она бѣла. Но элементъ бумаги „бѣлый“ существуетъ и независимо отъ меня какъ таковой, въ связи съ другими элементами міра. По-видимому Махъ стоитъ здѣсь цѣликомъ на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма, который, какъ мы знаемъ, говоритъ: не „объектъ данъ *мнѣ*“ а просто: „объектъ данъ“.

Надо, впрочемъ, замѣтить, что маховская теорія элементовъ не проведена повсюду послѣдовательно и выдержанно. Мѣстами у него звучитъ старая идеалистическая наука, и истинной реальностью являются элементы, понимаемые, какъ ощущеніе, по сравненію съ чѣмъ физическая связь элементовъ является чѣмъ-то вторичнымъ. Въ другомъ случаѣ Махъ заговариваетъ, напримѣръ вдругъ о „зеленомъ самомъ по себѣ“, которое, значитъ, должно отличаться отъ зеленаго въ физическомъ смыслѣ и зеленаго въ психическомъ смыслѣ. Но это, скорѣе всего, случайныя обмолвки и неточности, которыя не должны закрывать отъ насъ основной мысли Маха, что первичные элементы, какъ таковые, вполнѣ индифферентны. Они одинаково реальны и какъ психическія, и какъ физическія данныя, становясь тѣми или другими въ зависимости отъ связи, къ какой они выступаютъ. Съ этой точки зрѣнія пріоритетъ, конечно, долженъ принадлежать „физическому“, ибо въ тѣ эпохи исторіи земли, когда еще не было живыхъ организмовъ, существовали связи только физическаго типа.

Возьмемъ теперь снова тотъ примѣръ, которымъ мы пользуемся все время: я вижу передъ собой бѣлую бумагу. На языкѣ маховской философіи это должно бы быть выражено слѣдующимъ образомъ: элементъ „бѣлый“ (плюсъ, разумѣется, элементы „гладкости“, „прямоугольной формы“ и пр., составляющіе въ своей суммѣ бумагу) участвуетъ теперь въ сложной группѣ воспоминаній, желаній и пр., обозначаемой словомъ „я“. Предположимъ, что я отвернулся отъ бумаги. Ни элементъ „бѣлый“, ни элементъ „гладкій“ и пр. не перестали, конечно, отъ этого существовать. Они только вышли изъ связи „я“, не теряя отъ этого физической связи между собой или съ элементами окружающей среды. Бѣлое остается бѣлымъ, какъ и было, гладкое-гладкимъ и т. д. То же самое будетъ съ элементомъ „бѣлымъ“, если я перерѣжу себѣ зрительный нервъ, если я умру и пр. Объектъ здѣсь, повидимому, не нуждается въ субъектѣ, существуя вполнѣ самостоятельно.

Но вотъ передъ нами слѣдующій опытъ. Я принимаю дозу сантонина. Бумага, бывшая прежде бѣлой, „кажется“ мнѣ теперь желтаго цвѣта. Нетрудно себѣ представить, что при посредствѣ какихъ-нибудь другихъ

воздѣйствій на нервную систему бумага сможетъ принять разнообразнѣйшіе цвѣта спектра. То же самое можно продѣлать или представить себѣ продѣланнымъ не только относительно цвѣта бумаги, но и относительно всѣхъ рѣшительно „свойствъ“ ея. Но тогда мы вмѣстѣ съ Махомъ приходимъ къ выводу, что „свойства одного и того же тѣла оказываются видоизмѣненными нашимъ тѣломъ, оказываются обусловленными имъ. Но что же это за *одно и то же* тѣло, если оно бываетъ столь *различнымъ*? Мы можемъ сазать только одно, именно то, что различные А, Б, С... связаны съ различными К, L, М...“ [1]). („Анализъ ощущеній“, переводъ Г. Котляра, с. 18).

Вмѣстѣ съ разобраннымъ теперь случаемъ и отвѣтомъ на него Маха первоначальная ясность маховской концепціи исчезла. „Одного тѣла“ нѣтъ, а есть только разныя отношенія между нервной системой (нервными системами) и окружающей средой. Мы пришли, такимъ образомъ, къ авенаріусовской принципіальной координаціи. Если прежде можно было вмѣстѣ съ наивнымъ реализмомъ сказать, что бумага бѣла „сама по себѣ“, то теперь мы ужъ не имѣемъ права сдѣлать этого. Бумага бѣла *для* организма въ его обычномъ состояніи; она желта *для* организма отравленнаго сантониномъ, она красна *для* организма, отравленнаго чѣмъ нибудь другимъ и пр. Вопросъ о цвѣтѣ бумаги самомъ по себѣ сталъ теперь уже безсмысленнымъ [2]), ибо этотъ цвѣтъ соотносителенъ съ воспринимающей

---

[1]) Замѣтимъ, что начальными прописными буквами латинскаго алфавита (А, В, С...) Махъ обозначаетъ элементы окружающей среды, срединными и конечными латинскими буквами (К, L, М...) элементы нашего организма, а греческими малыми буквами α, β, γ... „психическіе въ узкомъ смыслѣ слова элементы (воспоминанія, желанія, радость, горе и пр.).

[2]) У Авенаріуса въ его „человѣческомъ понятіи о мірѣ“ имѣется огромное и крайне интересное примѣчаніе, въ которомъ онъ анализируетъ аналогичный случай, когда одинъ и тотъ же предметъ—Авенаріусъ беретъ примѣръ киновари—для одного индивида краснаго цвѣта, для другого—чернаго. Приведу только отрывокъ изъ этого анализа, касающійся вопроса о цвѣтѣ „самомъ по себѣ“ киновари:

„Вопросъ этотъ, говоритъ Авенаріусъ, логически-несообразенъ и мало того, противорѣчивъ въ обще-познавательно-теоретическомъ отношеніи. Ибо мы хотя и можемъ мыслить среду, въ которой никогда не было человѣческаго индивида; но не можемъ мыслить составной части этой среды или составной части среды вообще, которая вмѣстѣ съ тѣмъ не была бы противочленомъ; или, что тоже *мы не можемъ мысленно откинуть себя* (*какъ центральный членъ*). Все, что мы можемъ въ этомъ отношеніи, это—

его сѣтчаткой. Сколько было, есть и будетъ всевозможныхъ сѣтчатокъ, столькихъ цвѣтовъ нашъ листъ бумаги.

Но собственно нельзя говорить и о листѣ бумаги, какъ о чемъ-то одномъ, ибо этотъ листъ (помимо цвѣта) есть опять-таки совокупность ряда элементовъ, относительно каждаго изъ которыхъ мы можемъ цѣликомъ повторить предыдущее разсужденіе. И вотъ вмѣсто образа бѣлой, гладкой, прямоугольной и пр. бумаги, у насъ получилась чудовищная, безконечная во всѣхъ смыслахъ, масса образовъ, которые въ своей совокупности и составляютъ реальное бытіе бумаги. То же самое, конечно, можно сказать и о любой другой части среды, словомъ, о всемъ мірѣ [1]).

или *игнорировать* себя, или представить себѣ, что когда-то во всемъ мірѣ не было живыхъ существъ. Но въ первомъ случаѣ, если мы игнорируемъ себя, мы все-таки только играемъ роль незамѣтно допущеннаго зрителя, или, если угодно, такого зрителя, который до того предался созерцанію, что изъ-за зрѣлища забылъ самого себя. Во второмъ случаѣ, гдѣ допускается, что когда то не было или не будетъ въ мірѣ живыхъ существъ этотъ міръ все же остался для вопрошающаго совокупностью его противочлены—только онъ, вопрошающій, не допускаетъ другихъ (себя то самого, какъ сказано, онъ не можетъ мысленно откинуть) центральныхъ членовъ, въ отношеніи къ которымъ *его* противочлены могли бы точно также быть противочленами. Но для того, чтобы составныя части среды были противочленами, достаточно того, чтобъ онъ, вопрошающій, остался центральнымъ членомъ—а онъ остался имъ, пока вообще еще спрашиваетъ на счетъ міра". (сс 87—88).

И дальше:

„Подобный вопросъ не имѣетъ себѣ оправданія, потому что разъ я мыслю составную часть среды, она по тому самому уже *есть* противочленъ, у котораго центральный членъ—я; а самого себя я не могу мысленно откинуть. Мыслить „составную часть среды" („объектъ", „вещь") ‚саму въ себѣ и для себя" значитъ, слѣдовательно, стараться мыслить нѣчто такое, что не можетъ быть не только мыслимо, но даже и умозаключено и т. д." (с. 88) Ср. выше, с. 105.

[1]) У Маха мы встрѣчаемъ слѣдующій образъ міра:

„Всѣ элементы ABC... KLM... образуютъ только *одну* связанную воедино массу, которая приходитъ въ движеніе *вся*, если прикоснуться къ одному изъ этихъ элементовъ; разница только та, что нарушеніе въ KLM... распространяется шире и глубже, чѣмъ нарушенія въ ABC... Магнитъ въ окружающей насъ средѣ нарушаетъ покой находящихся поблизости желѣзныхъ массъ, сорвавшаяся скала можетъ привести въ сотрясеніе почву, но перерѣзка нерва приводитъ въ движеніе *всю* систему элементовъ. Для изображенія существующаго здѣсь отношенія совер-

Передъ нами колоссально-спутанный образъ universum'a. Трудно помириться съ этимъ хаосомъ міровыхъ образовъ, изъ которыхъ ни одинъ ничѣмъ не выдѣляется передъ другими. Трудно потому особенно, что, если нѣтъ одного „тѣла", т. е, нѣтъ чего-то общаго, единаго, въ опытахъ разныхъ индивидовъ, то нѣтъ также и „различнаго". „Сходное" и „различное" коррелативныя понятія, невозможныя другъ безъ друга. Гдѣ все было бы различно, не было бы возможно сравненія,а, слѣдовательно, немыслимо было бы и понятіе о различномъ. Поэтому наличность одного общаго бытія, различными варіантами или производными отъ котораго можно было бы принять безчисленныя болѣе или менѣе расходящіяся картины міра является своего рода логической необходимостью. А это возможно только, если мы оторвемъ бытіе, объектъ, отъ пуповины принципіальной координаціи, если мы не будемъ связывать существованія міра съ наличностью той или иной нервной системы.

Но совмѣстимо ли это съ воззрѣніями Маха? На это трудно дать вполнѣ опредѣленный отвѣтъ. Съ одной стороны, мы читаемъ, что „комплексъ A, B, C... *всегда* опредѣляется между прочимъ и комплексомъ K. L. M..." («Анализъ», с. 17), т. е. что физическій міръ, объектъ, всегда стоитъ въ зависимости отъ состоянія организма [1]). Но съ другой стороны мы читаемъ въ томъ же „Анализѣ ощущеній" слѣдующее:

„Опредѣленіе зависимости элементовъ ABC... *другъ отъ друга*, абстрагируя KLM..., составляетъ задачу естествознанія или физики въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Въ дѣйствительности же ABC всегда зависитъ и отъ KLM. Всегда существуютъ уравненія вида f (A,B,C...

шенно непроизвольно напрашивается образъ густой массы, которая въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (нашемъ Я) гуще, чѣмъ въ другихъ" („Анал. ощущеній", с. 24).

Это сравненіе съ густой массой предполагаетъ какъ бы единый міровой образъ. Какъ выражается впрочемъ, по другому поводу—Махъ: „Die Natur ist nur *einmal* da"—природа дана только *разъ* (Popul.—wiss. Vorles", с. 228). Но этотъ образъ данной только однажды природы, этотъ единый міровой образъ несовмѣстимъ съ тѣми безчисленными міровыми образами, которые получаются при соотнесеніи ощущеній съ воспринимающими нервными системами.

[1]) Аналогично и въ „Erkenntniss" указанія, что каждый элементъ находится въ двойной зависимости отъ элементовъ внѣ U (нашего тѣла) и отъ элементовъ внутри U: см. с. 18.

K,L,M...) = 0. Въ случаѣ участія нѣсколькихъ различныхъ наблюдателей KLM... K′L′M′... K″L″M″... удается исключить случайное вліяніе варіаціи KLM... и т. д. и опредѣлить только *констатируемое въ общемъ видѣ*, найти чистую зависимость ABC... *другъ отъ друга*“ (с. 275).

И ниже, возвращаясь къ этому вопросу, Махъ говоритъ:

„Все, что мы можемъ знать о мірѣ, необходимо выражается въ чувственныхъ ощущеніяхъ (элементахъ), которыя самымъ точнымъ образомъ могутъ быть освобождены отъ индивидуальныхъ вліяній наблюдателя (см. стр. 275). Все, что намъ можетъ быть желательно знать, дается намъ рѣшеніемъ задачи математической формы, опредѣленіемъ функціональной зависимости чувственныхъ элементовъ другъ отъ друга. Разъ намъ извѣстна эта зависимость, знаніе „дѣйствительности“ исчерпано“ (с. 293).

Но если мы въ самомъ дѣлѣ можемъ элиминировать вліяніе индивидуальныхъ нервныхъ системъ и притти, такимъ образомъ, къ объективной дѣйствительности, то центръ тяжести этого понятія переносится отъ чувственныхъ образовъ (элементовъ) на логическій образъ функціональной связи между ними. Гдѣ я вижу бѣлую бумагу, тамъ другой индивидъ видитъ желтую, третій—красную и т. д. Но всѣ эти индивиды сходятся, напримѣръ, на томъ, что цвѣтовое ощущеніе, связанное съ бумагой, какимъ бы оно каждому ни казалось, соотвѣтствуетъ столькимъ-то трильонамъ колебаній эфира (или столькимъ-то трильонамъ электрическихъ разрядовъ въ эфирѣ по электромагнитной гипотезѣ и пр.). „Объективной дѣйствительности“ съ этой точки зрѣнія должно быть общее всѣмъ наблюдателямъ понятіе о трильонахъ колебаній, характерныхъ для данной бумаги. То же самое будетъ и въ другихъ случаяхъ. Логическій моментъ, моментъ функціональной связи, долженъ вытѣснять чувственный моментъ въ вопросѣ о реальномъ бытіи. Это, повидимому, признаетъ и Махъ въ слѣдующемъ возраженіи критикамъ:

„Мой міръ изъ элементовъ (ощущеній) кажется слишкомъ воздушнымъ не только естествоиспытателямъ, но и спеціалистамъ—философамъ. Мой взглядъ на матерію, какъ на *логическій символъ* относительно устойчиваго комплекса чувственныхъ элементовъ, считаютъ *малоцѣннымъ*. Разсматривать внѣшній міръ, какъ *сумму* ощущеній, считаютъ недостаточнымъ: необходимо де, кромѣ дѣйствительныхъ ощущеній ввести еще, по крайней мѣрѣ, возможности ощущеній *Милля*. На это я долженъ замѣтить, что и для меня міръ не есть только сумма ощущеній. Я вѣдь ясно и опредѣленно говорю о *функціональныхъ отношеніяхъ между элементами*. Этимъ „возможности“ *Милля* не только становятся излиш-

ними, но замѣняются чѣмъ-то гораздо болѣе солиднымъ—математическимъ *понятіемъ функціи*“ (с. 289) [1]).

Но чтобы это понятіе функціональной связи могло взять на себя роль объективнаго бытія и съ правомъ замѣстить нелѣпое понятіе „вещи въ себѣ“, его нужно взять со всѣми вытекающими изъ него выводами, а тогда мы придемъ къ эмпиріосимволической точкѣ зрѣнія, согласно которой объективный міръ разрѣшается въ рядъ эмпиріосимволовъ и не чувственные элементы разсматриваются, какъ „объективная реальность“, а логическія (символическія) отношенія.

6.

Рѣшеніе той же проблемы съ точки зрѣнія эмпиріосимволизма.

Къ эмпиріосимволизму побуждаетъ во-первыхъ принципъ коррелативизма, который получаетъ здѣсь полное удовлетвореніе, не приводя, однако, къ тѣмъ противорѣчіямъ, о которыхъ мы говорили выше. Для доказательства обратимся къ анализу того конкретнаго примѣра съ бумагой, которымъ мы обязаны Плеханову.

Передо мной, стоящимъ еще на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма, лежитъ бумага. Бумага эта бѣлаго цвѣта. Что произойдетъ съ ней, если я отвернусь? Ничего особеннаго. Она останется бѣлой, какъ и была, хотя въ этотъ моментъ и нѣтъ воспринимающаго глаза. На той стадіи философствованія, на которой я стою, какъ наивный реалистъ, другого отвѣта и быть не можетъ, ибо единственный доступный мнѣ опытъ съ бумагой показываетъ, что она бѣла, и если я приписываю ей качество бѣлизны въ мое отсутствіе, то никто и ничто не можетъ этого опровергнуть. Самъ грозный принципъ коррелативизма уполномачиваетъ меня на это, ибо, когда я, отвернувшись, начинаю думать о бумагѣ, то, естественно, мысленно смотрю на нее и вижу ее бѣлой. Это я и выражаю словами: бумага сама по себѣ, независимо отъ меня, бѣла. Она была бѣлой до моего рожденія, будетъ такой же и послѣ моей смерти, она, словомъ, бѣла.

---

[1]) См. тамъ же, какъ Махъ отмежевывается отъ идеализма Берклея и Канта: «*Берклн* усматриваетъ зависимость *элементовъ* отъ чего-то, *внѣ* ихъ лежащаго, неизвѣстнаго (Богъ), на мѣсто чего *Кантъ*, чтобъ явиться здоровымъ реалистомъ, придумываетъ „вещь въ себѣ“. Другое дѣло—защищаемое здѣсь воззрѣніе: установивъ зависимость „элементовъ“ *другъ отъ друга*, оно надѣется найти практическое и теоретическое разрѣшеніе проблемы“ (с. 288).

Введемъ теперь въ это примитивное наблюденіе нѣкоторое усложненіе. Я замѣчаю именно, что цвѣтъ бумаги стоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ ея освѣщенію солнцемъ. Для большей рельефности выражу это въ рядѣ вымышленныхъ наблюденій: въ 12 часовъ дня бумага бѣла, въ 1 часъ дня — желта, въ 2 часа — красна и т. д. И здѣсь опять-таки вопросъ о цвѣтѣ бумаги „самой по себѣ“, безъ отношенія къ моему глазу, рѣшается очень просто. Отвѣтъ на этотъ вопросъ въ данномъ случаѣ будетъ непремѣнно содержать въ себѣ и указаніе времени, но онъ будетъ всегда вполнѣ опредѣленнымъ и однозначнымъ: бумага, на которую я не смотрю, бѣла въ 12 часовъ, желта въ 1 часъ и пр. — и то же самое было въ прошломъ и будетъ въ будущемъ.

Ничего принципіально новаго не вноситъ и какое-нибудь дальнѣйшее усложненіе, напримѣръ вопросъ о связи цвѣта бумаги съ оптической срединой, черезъ которую на нее смотрятъ. Этотъ случай мы опять-таки можемъ выразить въ родѣ фиктивныхъ наблюденій: бумага бѣла, когда на нее смотрятъ черезъ воздушную среду, желта, разсматриваемая сквозь хрусталь и пр. Теперь, говоря о цвѣтѣ бумаги „самой по себѣ“, намъ надо будетъ имѣть въ виду не только характеристику времени, но и характеристику окружающей ее оптической среды.

Точно также можно было-бы разобрать и связь цвѣта бумаги съ другими частями или свойствами окружающей среды. Отвѣтъ на вопросъ о цвѣтѣ бумаги „самой по себѣ“ дѣлался-бы все сложнѣее и запутаннѣе, но это была-бы количественная трудность, а не качественная. Принципіально вопросъ рѣшается безъ участія глаза точно такъ-же, какъ и при его содѣйствіи: принципу коррелативизма здѣсь не подъ что подтачиваться.

Но возьмемъ, наконецъ, такой случай. Я принялъ дозу сантонина. Бумага соотвѣтственно съ этимъ окрасилась въ желтый цвѣтъ. Поступая и разсуждая дальше аналогичнымъ образомъ я могу составить безконечный списокъ вымышленныхъ состояній нервной системы, каждому изъ которыхъ будетъ отвѣчать опредѣленный цвѣтъ бумаги. Этимъ сразу измѣнилась цѣльность и простота моего наивно реалистическаго взгляда на міръ. Отвѣтить на вопросъ, какого цвѣта бумага „сама по себѣ“ я ужъ не могу, ибо я вынужденъ сопрягать этотъ цвѣтъ съ опредѣленнымъ состояніемъ моего организма. Я, впрочемъ, могу прибѣгнуть къ слѣдующей уловкѣ: взявъ свое обычное состояніе за норму, я могу сказать, что бумага „сама по себѣ“ бѣлаго цвѣта и что такою я ее и „воспринимаю“

обыкновенно, но что при различныхъ нарушеніяхъ моего органическаго равновѣсія она, оставаясь „сама по себѣ“ бѣлой, „кажется“ мнѣ желтой, красной и т. д.

Кроющаяся здѣсь натяжка и условность выступаетъ особенно ярко, если я эти различныя оцѣнки цвѣта бумаги свяжу не съ различными состояніями своей нервной системы, а съ различными индивидами. Гдѣ я вижу „бѣлое“, Ивановъ видитъ „желтое“, Петровъ „красное“ и т. д. безъ конца, включая и міръ животныхъ. Конечно, и здѣсь можно было-бы—теоретически, конечно—произведя подсчетъ, сказать, напримѣръ, что бумага нормально, „сама по себѣ“ бѣла и что она только „кажется“ желтой, красной и пр. уклоняющимся отъ нормы организмамъ. Но гораздо проще вмѣсто этого гипотетическаго и неопредѣленнаго по существу подсчета—ибо при *безконечномъ* числѣ *возможныхъ* сѣтчатокъ можетъ-ли быть рѣчь о большинствѣ?—отвлечься отъ *чувственныхъ* элементовъ цвѣта и подставить вмѣсто нихъ связанные съ ними *эмпиріосимволическіе* элементы (колебанія эфира, электрическіе разряды и пр.), *объединяющіе* человѣческіе опыты Иванова, Петрова и пр. Эмпиріосимволъ „самъ по себѣ“ есть то же самое, что эмпиріосимволъ *для* сознанія: какъ таковой, онъ не нуждается ни въ глазѣ, ни въ ухѣ, ни вообще въ какомъ-либо чувственномъ конкретномъ органѣ и, слѣдовательно, организмѣ. Если мы его сопрягаемъ—согласно принципу коррелативизма—съ мышленіемъ, то не съ мышленіемъ опредѣленнаго индивидуальнаго субъекта, а съ отвлеченнымъ мышленіемъ. Какъ и на первичной точкѣ зрѣнія наивнаго реалиста мы здѣсь поступаемъ не *вопреки* принципу коррелативизма, а *согласно* ему. Только тамъ, при одинаковости опытовъ отдѣльныхъ индивидовъ, мы довольствовались чувственной картиной міра, здѣсь-же въ виду частичнаго расхожденія этихъ опытовъ—мы апеллируемъ къ объединяющимъ ихъ логическимъ построеніямъ.

Къ тому-же самому выводу объ эмпиріосимволическомъ характерѣ бытія мы приходимъ, анализируя понятіе объективнаго, истиннаго, реальнаго бытія.

Реальное естественнѣе всего опредѣлить въ связи съ противоположными ему понятіями нереальнаго, недѣйствительнаго. Въ эту послѣднюю категорію войдутъ такія переживанія, какъ фантазія, грезы, мечты или-же: иллюзія, галлюцинація, бредъ, сонъ. Всѣ подобныя переживанія характеризуются тѣмъ, что они по своему содержанію свойственны только отдѣльному индивиду, связаны именно съ нимъ. Фантазія или греза имѣютъ еще

то свойство, что субъектъ вызываетъ ихъ добровольно и, вообще говоря, можетъ по своей же волѣ удалить ихъ изъ своего поля зрѣнія. Галлюцинація или бредъ имѣютъ уже принудительный характеръ, признаки чего-то независящаго отъ воли индивида, но ихъ властъ ограничивается исключительно имъ однимъ. Если субъектъ зависитъ отъ нихъ въ томъ смыслѣ, что не можетъ по своей волѣ избавиться отъ нихъ, то и они зависятъ отъ субъекта, ибо связаны именно съ нимъ и только благодаря ему и черезъ него обнаруживаютъ свое существованіе.

Въ противоположность всѣмъ этимъ видамъ „кажущагося", „мнимаго" то, что мы называемъ реальностью или внѣшнимъ міромъ, является чѣмъ-то независимымъ отъ насъ и при извѣстныхъ обстоятельствахъ принудительно навязывающимся всякому сознанію. Столъ, на которомъ я пишу, существуетъ реально. Это значитъ, что онъ представляетъ нѣчто (не занимаясь пока ближайшимъ опредѣленіемъ этого „нѣчто"), независимое отъ меня (или любого другого индивида) и неизбѣжно вызывающее во всякомъ нормальномъ сознаніи приблизительно тѣ-же ощущенія и представленія, что и во мнѣ. Для характеристики стола важна еще третья черта, именно, что онъ стоитъ въ опредѣленныхъ—опять-таки не отъ моей воли зависящихъ и принудительныхъ—отношеніяхъ къ другимъ аналогичнымъ реальностямъ.

Но идемъ дальше. Погруженная наклонно въ воду палка является для глаза изломанной. На ощупь она остается такой-же, какой была до опущенія ея въ жидкость. Мы въ этомъ случаѣ выражаемся, что палка „кажется" изломанной, что „на самомъ дѣлѣ", т. е. въ дѣйствительности, реально, она цѣла. Какое значеніе имѣетъ это новое противоставленіе реальности видимому? Какой смыслъ вкладываемъ мы въ него? Для наблюдателя дѣло сводится просто къ борьбѣ двухъ родовъ различныхъ ощущеній, которыя обыкновенно совпадаютъ другъ съ другомъ. При обыкновенныхъ условіяхъ, взятый въ воздухѣ, зрительный образъ палки совпадаетъ съ осязательнымъ образомъ ея. Взятые же въ какой-нибудь жидкости, эти образы, вообще говоря (кромѣ случая, когда палка погружена перпендикулярно къ поверхности жидкости) противорѣчатъ другъ другу и въ этомъ столкновеніи мы отдаемъ рѣшительное предпочтеніе осязательному образу передъ зрительнымъ. Первый получаетъ для насъ квалификацію „реальнаго", „истиннаго", второй—„кажущагося", „видимаго", „ложнаго".

Не трудно вскрыть мотивы, побуждающіе насъ сдѣлать это различеніе, и опредѣлить содержаніе его. Осязательный образъ палки оказывается

весьма устойчивымъ и неизмѣннымъ, при какихъ-бы различныхъ обстоятельствахъ мы его не брали: онъ одинъ и тотъ же — въ общемъ, конечно — въ воздухѣ, водѣ, ртути, — одинъ и тотъ же, подъ какимъ-бы угломъ къ горизонту мы ни погружали палку въ жидкость. Зрительный-же образъ палки въ жидкости варьируетъ въ зависимости отъ угла, подъ которымъ ее погрузили. Въ той безконечно-пестрой массѣ ощущеній, изъ которой складывается для насъ въ концѣ концовъ образъ палки, осязательный комплексъ является своего рода неподвижной осью, вокругъ которой происходятъ всѣ перемѣны зрительныхъ ощущеній.

Къ этому присоединяется и другой рядъ обстоятельствъ. Наблюдатель по опыту знаетъ, какихъ усилій стоитъ согнуть палку въ воздухѣ; знаетъ еще и то, что изогнутая палка не принимаетъ безъ новыхъ усилій своего прежняго вида. Между тѣмъ погруженная въ воду палка немедленно же, безъ всякаго содѣйствія со стороны наблюдателя, изламывается, и съ такой-же быстротой принимаетъ свой прежній видъ, какъ только ее вынули изъ жидкости. Всю совокупность изложенныхъ обстоятельствъ можно было-бы принять, какъ таковую, не мудрствуя лукаво. Можно было-бы, не прибѣгая ни къ какой интерпретаціи и поправкѣ данныхъ наблюденія, говорить: „палка въ воздухѣ цѣла на ощупь и для зрѣнія; въ жидкости она цѣла для рукъ и изогнута для глаза, при чемъ эта изогнутость различна для разныхъ положеній палки и подчиняется такой-то открываемой опытомъ закономѣрности“. Это былъ-бы чисто описательный, но, какъ мы видимъ, довольно громоздкій образъ выраженій. Но если мы не захотимъ ограничиваться этимъ сложнымъ и неуклюжимъ описаніемъ, если мы будемъ систематизировать данныя опыта, при томъ систематизировать наиболѣе выгоднымъ для насъ образомъ, то мы естественно примемъ осязательный комплексъ за основной, направляющій, и къ нему ужъ будемъ относить зрительный комплексъ съ его безчисленными варіаціями. Мы подчинимъ зрительный образъ осязательному, какъ болѣе простому и устойчивому, и это подчиненіе и выразимъ въ антитезѣ „реальнаго“ и „кажущагося“.

По типу такого подчиненія—но совершаемаго не инстинктивно, еще до начала всякаго размышленія, какъ въ случаѣ съ палкой, — построено все научное ученіе. Когда мы, напримѣръ, высказываемъ фундаментальную „истину“ о реальности движенія земли и о видимости движенія небеснаго свода съ усѣивающими его свѣтилами, то въ конечномъ счетѣ это означаетъ лишь то, что намъ выгоднѣе—въ цѣляхъ систематизаціи опыта — подчинить извѣстные свои образы (непосредственныя показанія сознанія,

свидѣтельствующія о движеніи свѣтилъ и о неподвижности земли) другимъ, какъ регулирующимъ, основнымъ. Понятно, что здѣсь отношенія подчиненія и вводимая нами поправка гораздо сложнѣе, чѣмъ въ случаѣ съ палкой, при которомъ борьба происходила лишь между двумя конкуррирующими рядами образовъ.

„Но, скажетъ, можетъ быть, иной поклонникъ „настоящей“ реальности, значитъ для васъ истина (реальность) это только вопросъ цѣлесообразности? Значитъ по вашему, на самомъ дѣлѣ, можетъ быть, земля и не движется, а намъ только удобно выражаться такимъ образомъ? Какая превосходная почва для скептицизма! Какой неисчерпаемый источникъ произвола въ познаніи!“.

„Можетъ быть, на самомъ дѣлѣ, земля не движется“. Но что же еще можетъ обозначать это „на самомъ дѣлѣ“, какъ не то, что въ цѣляхъ систематизаціи познанія мы вводимъ поправку въ данныя непосредственнаго опыта? Правда, бываютъ случаи, когда выраженіе „на самомъ дѣлѣ“ обозначаетъ нѣчто большее, бываютъ случаи, когда мы путемъ непосредственнаго опыта поправляемъ наши предвзятыя мнѣнія. „Французикъ изъ Бордо“ ѣхалъ въ Россію съ предвзятымъ мнѣніемъ, что отправляется въ страну варваровъ. Но по пріѣздѣ „на самомъ дѣлѣ“ оказалось, что „ласкамъ нѣтъ конца“. Колумбъ былъ убѣжденъ, что открытыя имъ земли принадлежатъ къ Азіи; „на самомъ дѣлѣ“ онъ открылъ Америку. Въ этихъ и тому подобныхъ случаяхъ выраженія, какъ: „въ дѣйствительности“, „истинно“, „на самомъ дѣлѣ“ и пр. означаютъ лишь апелляцію къ непосредственному опыту противъ построеній ума. Не отрицая значенія этихъ случаевъ (установленіе конкретной истины), я обращаю вниманіе на другой болѣе важный въ познаніи случай, когда не непосредственныя чувства поправляютъ умственныя настроенія, а, наоборотъ, мы черезъ умственныя построенія корригируемъ непосредственный опытъ, дающій намъ разнорѣчивыя показанія. Въ этомъ случаѣ выраженіе „на самомъ дѣлѣ“ и другія разновидности понятія „реальнаго“ означаютъ лишь цѣлесообразную, выгодную для задачи познанія, поправку—и больше ничего и не могутъ означать, хотя и кажется, что въ нихъ вложенъ какой-то болѣе глубокій, абсолютный смыслъ. „Истинно“, „реально“, „дѣйствительно“ и пр.—всѣ эти квалификаціи выражаютъ точку зрѣнія всей совокупности знанія, всего цѣлаго нашего опыта, въ противоположность „кажущемуся“, „ложному“ — представляющему лишь отдѣльныя стороны знанія, частичные вырѣзы въ толщѣ опыта. Отсюда ясна относительность

понятія реальности, которое измѣняется вмѣстѣ съ ростомъ знанія. Накопленіе опытныхъ данныхъ перемѣщаетъ руководящую точку зрѣнія, и то, что вчера квалифицировалось, какъ реальное, на слѣдующій день перестаетъ удовлетворять насъ. Неизмѣннымъ во всей этой эволюціи знанія остаются первичныя данныя чувствъ, непосредственныя показанія сознанія, что небесный сводъ движется, что палка въ водѣ изогнута и пр.

Если угодно, можно эти неизмѣнныя первичныя данныя назвать настоящей реальностью, ибо они неразложимы, ибо за ними ничего не скрывается и они являются фундаментомъ всего научнаго зданія. Но это былъ бы элементарный, атомистическій взглядъ на понятіе реальности. Конечно, когда зрѣніе говоритъ, что палка въ водѣ изогнута или что звѣзды движутся съ востока на западъ, оно насъ не обманываетъ и точно передаетъ то, что оно воспринимаетъ. Но человѣкъ не есть одно лишь зрѣніе, и не осязаніе только. Онъ все это вмѣстѣ, и при томъ какъ одно цѣлое. Разрозненнымъ и часто противорѣчащимъ другъ другу показаніямъ отдѣльныхъ своихъ нервныхъ периферій онъ противоставляетъ требованія центральнаго нервнаго аппарата, систематизирующія требованія мозга — и эти требованія выражаетъ въ сложномъ понятіи, сложномъ символѣ: истина, реальность. Изъ самого образованія этого символа ясно, что эта истина—есть истина для человѣка. „Человѣкъ мѣра всѣхъ вещей“, училъ Протагоръ — и это положеніе навсегда останется основой философскаго размышленія, пока оно будетъ человѣческимъ размышленіемъ. Метафизическое же мышленіе стремится оторвать истину отъ человѣка, стремится отдѣлить, пользуясь хорошимъ старымъ сравненіемъ, двѣ стороны медали, и найти какую-то безотносительную истину, истину „саму по себѣ“, абсолютную истину „на самомъ дѣлѣ“.

Движется ли на самомъ дѣлѣ земля или нѣтъ? Какой смыслъ вкладываемъ мы въ это утвержденіе? Значитъ ли это, что, если перенестись на луну или какую-нибудь иную планету, мы увидимъ, что земля медленно поворачиваетъ свой дискъ? Пусть такъ. Но почему же ощущеніе движенія земли, видимое съ луны, выше ощущенія неподвижности ея, испытываемаго нами здѣсь, чѣмъ оно реальнѣе его?—Значитъ ли оно, что любое существо, одаренное разумомъ, стоящее не ниже человѣка или— что еще лучше—выше, ознакомившись съ имѣющимися у насъ данными опыта, придетъ къ аналогичному выводу объ уподобленіи земли быстро движущемуся поѣзду, въ которомъ не ощущается собственное движеніе? И это прекрасно. Но это именно и показываетъ, что реальность движенія

земли означаетъ лишь большую пригодность этой „поправки“ для систематизаціи опыта, чѣмъ противоположнаго утвержденія о неподвижности земли. Словомъ, съ какой бы стороны мы ни подошли къ этому вопросу, мы приходимъ къ условному (и поэтому динамическому) понятію реальности. Для человѣка истинно и реально то, что пригодно для объединенія его познанія. „Настоящей“ реальностью явилось бы такое объединяющее опытъ сужденіе, которое выдержало бы испытаніе не только знанія даннаго поколѣнія, но и всѣхъ слѣдующихъ за нимъ до безконечности. Настоящая реальность есть такимъ образомъ предѣльное понятіе, это, такъ сказать, дважды символическая вещь. Въ какой формулѣ объединилъ бы безконечный интеллектъ (или, что одно и то же, интеллектъ безконечнаго ряда прогрессирующихъ человѣческихъ поколѣній) данныя опыта, мысленно спрашиваемъ мы себя? Вотъ эту-то воображаемую, предѣльную, формулу мы и считаемъ настоящей реальностью, настоящей, полной, истиной. Надо при этомъ прибавить, что мы молчаливо предполагаемъ, что возможна только одна такая формула, исключающая всякія другія, несовмѣстимая ни съ какимъ инымъ объясненіемъ (объединеніемъ) міра. Мы допускаемъ, иначе говоря, что истина (т. е. эта предѣльная истина) *однозначна*. Приближеніе къ этой предѣльной однозначной истинѣ и составляетъ содержаніе успѣховъ нашего знанія, составляетъ содержаніе нашихъ измѣняющихся эмпирическихъ истинъ.

Но предыдущія разсужденія не исчерпываютъ еще всѣхъ аспектовъ понятія реальности, всего разнообразія смысловъ, вложенныхъ исторіей мысли въ это богатое содержаніемъ слово. Мы только что видѣли въ реальности подчиненіе извѣстныхъ психическихъ рядовъ другимъ или, правильнѣе, взаимное соподчиненіе ихъ, ихъ координацію и систематизацію. Но въ опытѣ встрѣчаются и другіе поводы для созданія антитезы реальнаго и кажущагося. Я наблюдаю вишневое дерево и любуюсь эффектнымъ контрастомъ зелени листьевъ и сочнаго краснаго цвѣта плодовъ. Я указываю на этотъ контрастъ своему собесѣднику, но съ удивленіемъ узнаю отъ него, что онъ ничего подобнаго не замѣчаетъ: вишни и листья для него одинаковаго цвѣта. Какъ ни странно для меня на первыхъ порахъ это ошеломляющее открытіе, но подъ конецъ я принужденъ признать его, какъ фактъ. И такъ какъ показаніе другого человѣка принципіально равно для меня собственному показанію, то я наталкиваюсь здѣсь на новое противорѣчіе въ опытѣ, на новую борьбу ощущеній, еще болѣе рѣзкую, чѣмъ въ случаѣ съ палкой. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ конкуррировали между

собой зрительный и осязательный образы. Здѣсь же борьба происходитъ внутри одного круга чувствъ, внутри одной модальности ихъ: зеленое есть зеленое и рѣзко отличается отъ краснаго и въ то же время зеленое тождественно съ краснымъ, если принять свидѣтельство моего ближняго. Какое изъ этихъ противоположныхъ утвержденій правильно? Какъ выбраться изъ этого противорѣчія?

Къ этому поразительному факту присоединяется цѣлый рядъ другихъ, болѣе привычныхъ, но того же порядка: одна и та же вода испытывается мной, какъ теплая, а другимъ человѣкомъ, какъ холодная; одинъ и тотъ же стаканъ чаю съ сахаромъ одному кажется черезчуръ сладкимъ, а другой недоволенъ и требуетъ еще сахару; для слѣпого цвѣтовъ вовсе не существуетъ, и т. д. и т. д. Ко всей этой группѣ фактовъ можно отнестись, какъ и къ тѣмъ, о которыхъ я говорилъ выше, или чисто описательно, т. е. оставить ихъ безъ всякихъ толкованій и поправокъ и взять такими, какими они даны въ опытѣ, или же на нихъ можно взглянуть съ точки зрѣнія объединяющей и координирующей дѣятельности познанія. Описательная точка зрѣнія ограничивалась бы простымъ регистрированіемъ показаній чувствъ; она безхитростно передавала бы содержаніе опыта. Опытъ говоритъ: „Красное“ для А есть „зеленое“ для В. Это значитъ еще: въ относительно устойчивомъ ряду элементовъ, составляющихъ личность А и ея опытъ, встрѣчается элементъ краснаго тамъ, гдѣ для личности В стоитъ элементъ зеленаго. Этотъ фактъ неустранимъ никакими толкованіями; онъ есть альфа и омега нашего опыта, начало и конецъ его. Послѣдней, настоящей реальностью остаются здѣсь въ концѣ концовъ эти непосредственно данные элементы.

Но оставаться на этой описательной точкѣ зрѣнія, если мы хотимъ познавать, т. е. если хотимъ объединить въ одно цѣлое результаты опытовъ отдѣльныхъ индивидовъ, невозможно. Описательная точка зрѣнія и въ этомъ случаѣ опять-таки дѣйствуетъ атомистически, разъединяя познавательные міры отдѣльныхъ людей, между тѣмъ какъ настоящая задача познанія состоитъ въ томъ, чтобъ ихъ объединить. Вѣдь личности А и В, расходящіяся между собой въ опредѣленіи цвѣта вишенъ, сходятся въ цѣломъ рядѣ вещей, несравненно большемъ, чѣмъ ихъ отдѣльные пункты расхожденія: они въ общемъ одинаково реагируютъ въ вопросахъ, касающихся формы, величены, положенія, вкуса и т. д. вишенъ. Познавательные міры личностей А и В такимъ образомъ не замкнуты другъ для друга, а, наоборотъ, взаимно проникаютъ другъ друга. Ряды элементовъ, изъ которыхъ

складываются, въ конечномъ счетѣ, личности А и В, имѣютъ, если можно такъ выразиться, независимаго отъ нихъ общаго множителя, который должно вынести за скобку. Правда, при расширеніи опыта этотъ общій множитель оказывается величиной непостоянной; факторы, раньше входившіе въ него (какъ въ данномъ примѣрѣ цвѣта красный и зеленый), при болѣе внимательномъ анализѣ должны быть устранены. И если у А и В мы откинули элементы краснаго и зеленаго цвѣтовъ, то у В и С, можетъ быть, придется отбросить нѣкоторые звуковые элементы, а у С и Д—осязательные и т. д., все болѣе и болѣе опустошая такимъ образомъ этотъ общій для всѣхъ индивидовъ множитель. Но должны ли мы спокойно оставаться при этой операціи до конца и признать, что никакого собственно общаго множителя нѣтъ? Это и была бы точка зрѣнія чистаго описанія, но въ то же время точка зрѣнія оторванности, несравнимости, другъ съ другомъ познавательныхъ міровъ личностей А, В, С и пр. — Или же мы должны, отбросивъ варьирующіе по отдѣльнымъ индивидамъ элементы (цвѣта, температуры, вкусы и пр.), все-таки найти или, въ крайнемъ случаѣ, внести этотъ общій познавательный множитель, объединяющій всѣ отдѣльные индивидуальные опыты? Въ этомъ послѣднемъ случаѣ реальностью будетъ считаться найденный или внесенный нами общій множитель, а варьирующіе по индивидамъ элементы получатъ характеристики „кажущагося“, „субъективнаго“ и пр.

На этой точкѣ зрѣнія и стоитъ естествознаніе, и благодаря ей оно сдѣлало таки огромные успѣхи въ смыслѣ систематизаціи и объединенія данныхъ опыта. Въ приведенномъ мною примѣрѣ зеленый и красный цвѣта будутъ разсматриваться, какъ „субъективныя“ явленія, а „объективной“, „настоящей“ реальностью будутъ признаваться, напримѣръ, устраняющія противорѣчія опыта и объединяющія его вибраціи эѳира, построенныя по типу доступныхъ нашему наблюденію колебаній струнъ, пластинокъ и пр. Вслѣдъ за цвѣтами и температуры, звуки, вкусы и пр., разсматривавшіеся въ своей непосредственности описательной точкой зрѣнія, какъ первичныя, неразложимыя реальности, теперь признаются составными, сложными видами, продуктами взаимодѣйствія „объекта“ и „субъекта“. Въ этомъ взаимодѣйствіи объектъ—это есть нѣчто независимое отъ субъектовъ и постоянное. Субъекты же варьируютъ, и этой неодинаковостью ихъ объясняется различное содержаніе ихъ индивидуальныхъ опытовъ.

Впервые послѣдовательно развилъ эту точку зрѣнія Демокритъ, выставивши основное положеніе матеріализма древнихъ, что „ничего не суще-

ствуетъ, кромѣ атомовъ и пустого пространства; все прочее есть мнѣніе". Атомы и пустое пространство—это „реально" существующее; цвѣта, звуки и пр.—это „мнѣніе"—иллюзія, субъективное.—На той же принципіально точкѣ зрѣнія стоялъ и Галилей съ своимъ дѣленіемъ свойствъ на объективныя и субъективныя, первичныя и вторичныя. Вторичныя свойства—это цвѣта, звуки и пр. Первичныя—это протяженіе, форма, непроницаемость. Настоящей реальностью признается здѣсь протяженная, непроницаемая и т. д. матерія, изъ взаимодѣйствія которой съ живой организованной матеріей возникаетъ весь необозримый міръ вторичныхъ субъективныхъ свойствъ: звукъ есть колебаніе частицъ воздуха, свѣтъ — волнообразное движеніе частицъ эѳира, теплота—родъ движенія, и т. д.

Теперь считается признакомъ хорошаго тона, свидѣтельствомъ философской прогрессивности, отозваться съ усмѣшкой состраданія о наивности матеріализма, который, не задумываясь долго, принималъ такія сложныя абстрактныя понятія, какъ матерія или движеніе, за основу бытія и изъ этихъ *абстракцій* выводилъ единственныя данныя намъ въ опытѣ конкретныя реальности: звуки, цвѣта и пр. Наивности матеріализма отрицать нельзя. Онъ никогда не отдавалъ себѣ отчета въ значеніи и цѣнности своихъ основныхъ понятій и считалъ ихъ „реальными" въ томъ неуловимомъ абсолютномъ смыслѣ, о которомъ было говорено выше. Но торопливые критики проглядываютъ самое, можетъ быть, важное — правильную тенденцію матеріализма, заключающуюся въ томъ, чтобъ установить объединяющіе коллективный человѣческій опытъ символы и посредствомъ этихъ символовъ объяснять (т. е. систематизировать, координировать) содержаніе всего даннаго въ нашей эмпиріи.

Только правильностью этой тенденціи объяснимы огромные успѣхи матеріалистическаго взгляда на природу, успѣхи, долженствующіе остаться загадкой для принципіальныхъ противниковъ его. Матерія, говорятъ они, абстракція. Ну и превосходно, что она абстракція, можно отвѣтить имъ; да можно ли обойтесь безъ „абстракціи", разъ мы говоримъ о познаніи, о сведеніи къ простѣйшему систематизированному виду безчисленнаго множества опытныхъ данныхъ. Вѣдь дѣло идетъ о томъ, чтобъ сдѣлать познавательные міры отдѣльныхъ личностей сравнимыми между собой, чтобъ сдѣлать изъ нихъ одинъ общій познавательный міръ. При этомъ неизбѣжно откидывается, какъ случайное, все то, что различаетъ эти міры, что отдѣляетъ ихъ другъ отъ друга. Ничего удивительнаго нѣтъ, что въ результатѣ такой работы сглаживанія получаются сложные символы, „абстракціи".

Что мы изъ этихъ символовъ потомъ „выводимъ“ эмпирическое бытіе, въ этомъ тоже ничего нѣтъ загадочнаго, ибо это, такъ поражающее критиковъ, *выведеніе* есть не что иное, какъ *сведеніе* многообразія эмпирическаго міра къ единообразію созданнаго нами міра символовъ. То, что логически является послѣднимъ, онтологически признается первымъ, становится ключемъ, раскрывающимъ намъ всѣ двери міра опыта.

Поэтому суть дѣла не въ томъ, что матерія представляетъ собой абстракцію, символъ, а въ томъ, чтобъ сознавать, что она символъ и чтобъ сознавать, сверхъ того, что оно иначе невозможно, разъ мы имѣемъ дѣло съ отвлеченнымъ, объединяющимъ конкретные опыты, познаніемъ. Затѣмъ подымается уже чисто техническій вопросъ о томъ, насколько пригоденъ извѣстный устанавливаемый нами символъ. Здѣсь кроется опять таки динамическая сторона истины, реальности. Съ нашей человѣческой точки зрѣнія—а ее одну только и можно имѣть въ виду—предѣльной истиной (истиной, доступной безконечному интеллекту) будетъ система символовъ, наиболѣе простымъ исчерпывающимъ образомъ систематизирующая данныя мірового опыта. Успѣхами знанія будутъ приближенія къ этой предѣльной системѣ, будутъ ряды символовъ, все лучше и тѣснѣе охватывающихъ эмпирическія данныя. Сегодня этими символами могутъ служить матерія и ея движеніе, завтра—энергія и ея превращеніе—это важно для характеристики конкретныхъ картинъ міра, даваемыхъ послѣдовательно развивающейся точной наукой; съ общефилософской же точки зрѣнія здѣсь важно лишь одно, именно, что подъ „реальнымъ“, подъ „истиннымъ“, подъ „дѣйствительнымъ бытіемъ“, мы понимаемъ системы символовъ, объединяющихъ опытъ.

Если желать придать выпуклость предлагаемому рѣшенію, то можно сказать, что: „бытіе“=„мышленію въ предѣлѣ“, или придавая этой формулѣ обычный математическій видъ: „бытіе“=„lim. мышленія“ [1]).

---

[1]) Въ своей статьѣ „о наивномъ и критическомъ реализмѣ“ Вундтъ, возражая имманентникамъ, приходитъ къ аналогичнымъ взглядамъ. Сторонники имманентной школы утверждаютъ, что, если принимать объективное, не связанное съ мышленіемъ бытіе, то мы получаемъ „удвоеніе“ міра: міръ, какъ онъ есть, самъ по себѣ, и міръ въ представленіи. На это Вундтъ отвѣчаетъ: что никакого удвоенія нѣтъ, ибо „предметъ и его образъ воспріятія въ дѣйствительности совсѣмъ не одно и тоже; оба они представляютъ собой абсолютно различные образы: первый—логическое понятіе, получаемое лишь путемъ многообразныхъ умственныхъ операцій, второй—непосредственно данный психологическій процессъ. Старый образъ пред-

Несомнѣнно, что этотъ міръ, составленный изъ эмпиріосимволовъ, абстракцій, отвлеченныхъ понятій, покажется еще болѣе воздушнымъ и хрупкимъ, чѣмъ маховскій міръ изъ ощущеній. Показался бы онъ такимъ, вѣроятно, и Маху, который не упускаетъ случая упрекнуть естествоиспытателей-матеріалистовъ, что они въ вспомогательныхъ орудіяхъ своей спеціальной науки (атомы, матерія и пр.) видятъ дѣйствительный міръ и создаютъ себѣ такимъ образомъ неразрѣшимыя мнимыя проблемы о томъ, какъ изъ движенія атомовъ можетъ возникнуть ощущеніе. Эмпиріосимволическая же точка зрѣнія—не безсознательно, какъ матеріализмъ—а сознательно предлагаетъ видѣть въ подобныхъ вспомогательныхъ орудіяхъ „подлинную“ міровую реальность. Не чистѣйшій ли это платонизмъ—вспомнимъ платоновскій міръ истинно сущихъ идей—забывающій основное по-

---

мета и его зеркальнаго изображенія не подходитъ здѣсь. Для положительныхъ наукъ съ ихъ теоретическимъ разсмотрѣніемъ міра объективный предметъ отнюдь не существуетъ, какъ повтореніе его субъективнаго образа въ предотавленіи, но какъ то понятіе, которое получается по вычетѣ всѣхъ элементовъ, оказывающихся субъективными передъ лицомъ постепенно корригирующаго научнаго изслѣдованія. Именно потому, что объективный предметъ естественно-научнаго разсмотрѣнія міра не есть удвоеніе субъективнаго воспріятія, а скорѣе неосуществимый въ представленіи, полученный только мышленіемъ, логическій продуктъ, именно поэтому объектъ есть и остается повсюду *одинъ*: для практическаго разсмотрѣнія міра первичный объектъ представленія „наивнаго реализма“, для научнаго изслѣдованія — подъ вліяніемъ опредѣленныхъ и принудительныхъ объективныхъ мотивовъ логически построенное понятіе, по сравненію съ которымъ содержащееся непосредственно въ сознаніи субъективное представленіе имѣетъ только характеръ *знака*, который указываетъ на него (предметъ), можетъ поэтому подчасъ замѣнять его въ логическомъ употребленіи, но никогда не можетъ считаться его копіей. Ибо объективная наука ставитъ себѣ какъ разъ задачу построить изъ первоначальнаго міра воспріятій міръ абстрактный (Begriffswelt), который даетъ непротиворѣчивую связь опыта. Эта задача, которая сдѣлалась настоятельной съ того момента, когда при теоретическомъ разсмотрѣніи внѣшняго міра, подъ вліяніемъ принудительныхъ объективныхъ причинъ, должна была быть оставлена точка зрѣнія наивнаго реализма, заключаетъ въ себѣ также—явно или скрыто—предпосылку, что непосредственно данный намъ міръ воспріятія и долженствующій быть открытымъ въ мышленіи абстрактный міръ представляютъ собой конечные пункты безконечнаго ряда“ („Phil. Stud.“, т. 12, с. 328—329).

ложеніе эмпиризма, что нѣтъ ничего въ умѣ, чего не было раньше въ чувствахъ? Вѣдь мысли *слѣдуютъ* за ощущеніями, а не наоборотъ.

Еще съ бо́льшей силой возстанетъ противъ этой теоріи матеріализмъ, не представляющій себѣ, какъ можно разрѣшить этотъ грубый, твердый, осязательный міръ въ эфирную ткань изъ логическихъ отношеній и абстракцій.

Но дѣло въ томъ, что есть абстракціи и абстракціи. Не всякая абстракція тѣмъ самимъ, что она абстракція, есть уже нѣчто невѣсомое, призракоподобное, „субъективное“. Какъ маховскіе элементы являются физическими или психическими въ зависимости отъ той связи, въ какой ихъ берутъ, такъ можно это сказать и о тѣхъ эмпиріосимволахъ, изъ которыхъ по предлагаемой теоріи строится міръ. И это не просто аналогія, это фактъ, которымъ оперируютъ всѣ, даже завзятые матеріалисты. Чѣмъ, напримѣръ, отличается *мысль* о законѣ Ньютона отъ *самого* закона? Только точкой зрѣнія, только связью, въ которой берется этотъ эмпиріосимволъ. Законъ Ньютона не есть нѣчто доступное осязанію, ощупыванію, взвѣшиванію и прочимъ „матеріальнымъ“ актамъ: законъ Ньютона есть „абстракція“. А между тѣмъ ему придаютъ объективное, реальное значеніе, ничуть не уступающее реальности тѣхъ матеріальныхъ тѣлъ, которыя онъ связываетъ. Въ смыслѣ реальности онъ имѣетъ даже извѣстное преимущество. Законъ Ньютона никакимъ анализомъ, ни въ какой теоріи нельзя представить въ видѣ чего-то твердаго и матеріальнаго, въ видѣ какой то тѣлесной связи, между тѣмъ какъ, наоборотъ, матеріальные предметы, эти давящія своей громадой массы, можно пытаться разложить—да это и дѣлается—на рядъ „идеальныхъ“ связей: такъ теорія Босковича разлагала вещество на рядъ непротяженныхъ геометрическихъ точекъ, связанныхъ между собой силами притяженія и отталкиванія; такъ Оствальдъ видитъ въ матеріи только связку данныхъ одновременно энергій; такъ электронная теорія въ „массѣ“ видитъ только производный отъ неимѣющихъ массы электроновъ феноменъ и пр. Въ наукѣ совершается непрерывный процессъ перехода отъ „вещей“ къ „отношеніямъ“, отъ „субстанцій“ къ „константіямъ“, отъ „предметовъ“ къ „абстракціямъ“.

Если „мысль“ о законѣ Ньютона (или вообще о какомъ-нибудь законѣ природы) отличается отъ закона „самого по себѣ“ только направленіемъ изслѣдованія, только точкой зрѣнія, то почему не можетъ быть того же самого, напримѣръ, съ моей „мыслью“ о матеріи, съ моимъ эмпиріосимволомъ матеріи? Взятый объективно, эмпиріосимволъ будетъ обладать про-

тяженіемъ, вѣсомъ и вообще всѣмъ, что полагается научно имѣть матеріи; въ субъективной связи это будетъ, конечно, невѣсомая, непротяженная и т. д. „абстракція“.

Ощущенія предшествуютъ отвлеченіямъ, абстракціямъ. Конечно, если дѣло идетъ объ абстракціяхъ въ субъективномъ смыслѣ. Мысль о законѣ Ньютона психологически зарождаются довольно поздно въ результатѣ длиннаго и сложнаго ряда опытовъ. Но объективно законъ Ньютона существуетъ до появленія моего—или любого иного индивида— на свѣтъ.

Что касается возможнаго упрека въ платонизмѣ, то замѣчу, что эмпиріосимволы—это не копіи [1]). Путь эмпиріосимволизма ведетъ къ образованію не такихъ пустыхъ и бѣдныхъ содержаніемъ понятій, какъ „лошадь вообще“, „столъ вообще“, и пр., а такихъ богатыхъ и многозначительныхъ абстракцій, какъ „атомы“, „матерія“, „энергія“, „электроны“ и пр. У Риля встрѣчается превосходное замѣчаніе о различіи между логическимъ обобщеніемъ и математическимъ. Логическое болѣе общее понятіе всегда бѣднѣе содержаніемъ, чѣмъ частное; въ немъ мыслится меньше, чѣмъ въ понятіи низшаго порядка. Наоборотъ, математическое болѣе общее понятіе вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе содержательно; въ немъ мыслится больше, чѣмъ въ спеціальномъ, частномъ понятіи (таковы всѣ обобщенныя теоремы). Въ точныхъ наукахъ, говоритъ Риль, царитъ именно методъ математическихъ понятій. Этими рилевскими математическими понятіями и являются эмпиріосимволы, которыя не обѣдняютъ данныхъ чувственнаго опыта, а, наоборотъ, обогащаютъ ихъ новыми возможными отношеніями и связями.

Эмпиріосимволизмъ такимъ образомъ не даетъ готоваго отвѣта на вопросъ о природѣ объективно сущаго, на вопросъ о природѣ „бытія“. Онъ не говоритъ: бытіе само по себѣ—это духъ, или матерія, или элементы (ощущенія). Понятіе бытія въ научномъ смыслѣ слова сводится для него къ постулату о необходимости непротиворѣчивой связи данныхъ опыта. Эту непротиворѣчивую связь вмѣстѣ съ естествознаніемъ онъ ищетъ на пути созданія все болѣе объемлющихъ символовъ. Послѣднихъ, все объясняющихъ, эмпиріосимволовъ, реальности „послѣдней интанціей“, для него нѣтъ: провозглашая бытіе „само по себѣ“ предѣльнымъ понятіемъ, онъ безусловно релативистиченъ.

---

[1]) См. объ этомъ въ статьѣ „Современная энергетика“ въ сборникѣ „Очерки по философіи марксизма“.

7.

Душа и тѣло.

Вопросъ объ отношеніи между „мышленіемъ“ и „бытіемъ“ представляется еще и въ другой формѣ, не менѣе важной, но и не менѣе трудной, чѣмъ разобранное выше ученіе коррелативизма. Я имѣю въ виду проблему объ отношеніи между „душой“ и „тѣломъ“, между духовнымъ и матеріальнымъ, между психическимъ и физическимъ.

Что такое матеріальное? Что такое духовное? Обыденная рѣчь широко и свободно пользуется этими понятіями, даже не догадываясь, какое осиное гнѣздо трудныхъ и запутанныхъ проблемъ скрывается за этими общеупотребительными терминами. И обыденное мышленіе какъ-будто право, ибо нѣтъ ничего легче, какъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ опредѣлить, что́ относится къ физическому міру, а что́ къ міру психическому. Такъ столъ, на которомъ я теперь пишу, это матеріальная, тѣлесная вещь, это—„физическое“; но когда я думаю о столѣ, когда я воспроизвожу его образъ въ фантазіи, когда я его вижу во снѣ—то я имѣю уже дѣло со столомъ, какъ членомъ психическаго ряда. Никто не ошибется на счетъ этого. Столъ, какъ вещь, и столъ, какъ образъ, какъ представленіе, какъ мысль—явленія, рѣзко отличающіяся другъ отъ друга и не могущія въ нормальномъ состояніи быть смѣшанными. И нетрудно даже указать существенные пункты различія, дѣлающіе такъ радикально несхожими эти два разряда явленій. Физическій міръ представляетъ собой царство процессовъ, протекающихъ какъ во времени, такъ и въ пространствѣ, между тѣмъ какъ психическіе процессы свободны отъ категоріи пространства, подчиняясь лишь закону времени. Столъ—вещь находится вверху или внизу, вправо или влѣво отъ другихъ матеріальныхъ предметовъ, среди которыхъ онъ занимаетъ опредѣленное мѣсто; между тѣмъ было бы безсмыслицей сказать, что мысль о столѣ или представленіе стола находится направо или налѣво отъ какой-нибудь другой данной одновременно съ ней въ сознаніи мысли. Матеріальные объекты, подверженные закону пространства, вмѣстѣ съ послѣднимъ дѣлимы и дробимы до безконечности, психическія же явленія представляютъ собой всегда нѣчто абсолютно единое и недѣлимое.

Такимъ образомъ—не опредѣляя даже ближе, что́ такое физическое и психическое по существу—мы имѣемъ, повидимому, надежные признаки, по которымъ можемъ классифицировать данныя нашего опыта.

Но присмотримся ближе къ этому критерію. Мой столъ покрытъ сукномъ зеленаго цвѣта, шероховатымъ на ощупь; на осязаніе столъ твердъ и т. д. Если взять эти различныя свойства—твердость, шероховатость, зеленость и пр.—составляющія въ своей совокупности бытіе стола, можно ли сказать о нихъ, что они расположены въ одномъ пространственномъ полѣ? То есть, могу ли я, напримѣръ, утверждать, что „зеленое“ находится направо отъ „твердаго“, а это послѣднее вверху отъ „шероховатаго“ и т. д.? Конечно, нѣтъ. Но тогда по рекомендуемому критерію всѣ эти качества перестаютъ носить характеръ физическаго и переносятся въ психическій рядъ, зачисляются въ категорію „ощущеній“. Неощущеніемъ, матеріальнымъ, останутся тогда однѣ только механическія и геометрическія свойства, которыя, конечно, имѣютъ вполнѣ опредѣленное и точное пространственное расположеніе.

Съ другой стороны мы имѣемъ всѣми признаваемые за нѣчто „психическое“ случаи, когда духовныя явленія представляютъ самую подлинную пространственную форму. Это случаи сновидѣній, иллюзій, галлюцинацій. Когда я, галлюцинируя, вижу покрытый зеленымъ сукномъ столъ, оказывающій моей рукѣ вполнѣ знакомое мнѣ сопротивленіе и пр., то мои „ощущенія“ приняли здѣсь безспорную пространственную конфигурацію, ничѣмъ не отличную отъ той, которая характеризуетъ матеріальные предметы Скажутъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ ненормальнымъ состояніемъ—хотя сновидѣнія такой же нормальный фактъ, какъ и данныя въ состояніи бодрствованія явленія — скажутъ, что это переживанія индивидуальнаго, а не общезначимаго, характера—но это ужъ соображенія, почерпнутыя изъ другой области и не касающіяся разбираемаго здѣсь критерія психическихъ процессовъ, состоящаго въ ихъ непространственности [1]).

Что касается этого новаго критерія, по которому „психическое“ отличается своимъ индивидуальнымъ, личнымъ, субъективнымъ характеромъ, между тѣмъ какъ „физическое“ представляетъ всегда нѣчто общезначимое

---

[1]) Этотъ датирующій еще отъ Декарта и претендующій на абсолютность критерій психическихъ процессовъ теперь не пользуется ужъ такой общепризнанностью. Какъ замѣчаетъ Бергсонъ, „мысль, что всѣ наши ощущенія до нѣкоторой степени протяженны, все болѣе и болѣе проникаетъ въ современную психологію. Не безъ основаній утверждаютъ, что нѣтъ ощущеній безъ „протяженія“, или безъ нѣкотораго „чувства объема“ („Matiére et Mémoire, с. 242). Послѣднее замѣчаніе—о „чувствѣ объема“—Бергсонъ приводитъ изъ „Психологіи“ Джемса.

обязательное для всѣхъ индивидовъ, объективное—то и онъ не имѣетъ безусловнаго значенія. Между физическимъ и психическимъ нельзя провести по этимъ признакамъ твердой неизмѣнной границы; оказывается, что физическое и психическое постепенно переходятъ другъ въ друга, объективныя качества незамѣтно сливаются съ субъективными свойствами. Чтобъ убѣдиться въ этомъ, возьмемъ слѣдующій рядъ убывающей объективности сужденій:

„Столъ, на которомъ я пишу, протяженъ". Протяженность стола безъ труда будетъ признана за свойство объективнаго, физическаго, ряда.

Менѣе единодушія встрѣтитъ уже истолкованіе въ физическомъ смыслѣ переживанія: „столъ, на которомъ я пишу, зеленаго цвѣта". Для сторонниковъ матеріалистическаго ученія о первичныхъ и вторичныхъ свойствахъ вещей цвѣта относятся къ субъективнымъ свойствамъ, т. е. являются чѣмъ-то психическимъ. Но если не придерживаться этой матеріалистической теоріи, а исходить пока изъ опредѣленія физическаго, какъ межъ-индивидуальнаго опыта, то зеленый цвѣтъ покрывающаго столъ сукна мы отнесемъ къ категоріи объективнаго, физическаго.

Возьмемъ теперь дальнѣйшій опытъ: „лежащій передо мной кусокъ сахару сладокъ". Въ этомъ случаѣ мы испытываемъ еще бо́льшее сопротивленіе при желаніи отнести вкусовой признакъ сладости въ объективный рядъ. Что сахаръ сладокъ, это испытаетъ, конечно, каждый, попробовавъ его на языкъ. Но чтобъ испытать это ощущеніе, надо сахаръ привести въ гораздо болѣе интимную связь съ нашимъ организмомъ, чѣмъ мы это имѣли въ случаѣ съ цвѣтами. Столъ испытывается, какъ зеленый, а сахаръ, какъ бѣлый, при самыхъ различныхъ положеніяхъ ихъ относительно нашего организма, между тѣмъ какъ ощущеніе сладости переживается только въ одномъ исключительномъ случаѣ—при непосредственномъ соприкосновеніи сахара съ языкомъ. Роль нашего собственнаго тѣла выступаетъ здѣсь гораздо нагляднѣе и отчетливѣе, чѣмъ въ предыдущихъ случаяхъ, и вкусовыя ощущенія поэтому окрашены въ болѣе рѣзкій субъективный, психическій цвѣтъ.

Еще болѣе субъективнаго свойства будетъ ощущеніе боли, которое я испытываю, уколовшись объ иглу. Боль кажется намъ совершенно случайнымъ признакомъ, совсѣмъ не характернымъ для иглы. Столъ или кусокъ сахару мы не можемъ не мыслить себѣ занимающими постоянно опредѣленную часть пространства; бѣлизну сахара и даже сладость его мы тоже легко толкуемъ, какъ нѣчто перманентно присущее ему. Но помѣ-

стить болѣзненное ощущеніе укола въ иглу, локализировать его именно здѣсь, намъ кажется невозможнымъ. Боль для насъ это нѣчто весьма индивидуальное, субъективное, психическое. Мы нигдѣ не застаемъ ее въ полѣ нашего внѣшняго, физическаго наблюденія. Я вижу, какъ игла остріемъ своимъ вонзилась въ руку моего ближняго. Форма иглы, ея цвѣтъ, блескъ,—это общіе у насъ обоихъ элементы опыта; но ощущеніе боли—испытываетъ только мой ближній, и это ощущеніе я ему приписываю только по аналогіи, умозаключая отъ тѣхъ своихъ состояній, которые я переживалъ въ подобныхъ же случаяхъ.

Еще уже и индивидуализированнѣе будетъ дальнѣйшій рядъ переживаній: „у меня болитъ зубъ“, „у меня тоска“, у меня мысль о столѣ“. Мы здѣсь имѣемъ дѣло съ состояніями, въ извѣстной мѣрѣ независимыми отъ внѣшняго міра, связанными только съ моимъ собственнымъ организмомъ и не попадающими въ поле чужаго опыта. Въ этомъ ряду переживаній, расположенномъ по степени убыванія ихъ „вещности“, объективности, убываетъ параллельно и моментъ пространственной опредѣленности. Ощущеніе зубной боли локализовано еще довольно опредѣленно. Чувство тоски связывается у насъ уже съ менѣе опредѣленнымъ ощущеніемъ сжиманія въ сердечной области, общаго органическаго недомоганія и пр. Мысленный образъ стола, наконецъ, соединенъ съ самой неопредѣленной локализаціей его внутри черепной коробки.

Если охватить теперь цѣликомъ весь разобранный нами рядъ случаевъ, то мы замѣчаемъ постепенность перехода отъ „физическаго“ къ „психическому“ по мѣрѣ убыванія опредѣленности локализаціи образовъ (состояній, ощущеній) и по мѣрѣ возростанія ихъ зависимости отъ организма. Отъ несомнѣнно внѣтѣлесныхъ образовъ (протяженность сахара) мы не безъ колебаній (куда отнести ощущеніе сладости: къ самому сахару или къ нашему организму?) перешли къ внутри тѣлеснымъ образамъ различной степени пространственной опредѣленности. „Физическое“ и „психическое“, противоставляемыя другъ другу, какъ объективное и субъективное, оказались чѣмъ-то отличающимся не по существу, не качественно, а количественно, по степени. Вмѣсто двухъ опредѣленныхъ и діаметрально противоположныхъ характеровъ бытія, мы получили цѣлую гамму оттѣнковъ. Это, несомнѣнно, прекрасно въ смыслѣ монизированія бытія и уничтоженія традиціоннаго дуализма духа и матеріи, но, скажутъ, согласимо ли это со всей совокупностью нашего опыта? Неужели можно, въ самомъ дѣлѣ, между столомъ—этой твердой, массивной вещью, ничтожнѣйшая доля которой навѣки

учитана законами сохраненія вещества и энергіи—и моимъ образомъ стола, не играющимъ никакой роли въ объективной экономіи міра, вставить рядъ промежуточныхъ членовъ, которые сотрутъ существенное различіе матеріальнаго отъ идеальнаго? Неужели между вещью и мыслью разница не больше, чѣмъ между фіолетовой и красной частями спектра?

Прежде чѣмъ отвѣтить на эти вопросы, мы попробуемъ подойти къ вопросу объ отношеніи между физическимъ и психическимъ еще съ другой стороны. Мы увидимъ новый аспектъ этой антитезы, не менѣе важный, чѣмъ противоставленіе объективнаго и субъективнаго. Передо мной стоитъ зеленый письменный столъ. Не разбирая качества отдѣльныхъ признаковъ его (т. е. формы, цвѣта, давленія и пр.), я беру его пока, какъ часть окружающей меня среды. Одной изъ частей этой среды является также мой ближній А. Какъ ни сходенъ во многихъ отношеніяхъ А съ другими объектами окружающаго меня міра, но въ одномъ отношеніи я дѣлаю между ними существенное различіе: я приписываю А такое же отношеніе къ столу (къ книгамъ и вообще ко всѣмъ предметамъ), какое нахожу у себя. Подобно тому, какъ я „вижу столъ“, „осязаю столъ“ и вообще „испытываю столъ“, такъ и А „видитъ“, „осязаетъ“ и вообще „испытываетъ“ столъ. Это мое умозаключеніе о А есть то, что Авенаріусъ называетъ гипотезой естественнаго понятія о мірѣ (а Махъ присущей естественному міровоззрѣнію аналогіей) и для чего Клиффордъ далъ превосходное названіе „эктъ“ [1]) (въ отличіе изъ „объекта“, какъ чего-то предметнаго, предлежащаго). Столъ для меня только объектъ. Въ ближнемъ же А я различаю и эективную сторону. Его движенія, слова и пр. имѣютъ для меня не одно только механическое значеніе. Это не просто звуки, шумы, не просто тѣлесныя движенія,—за нимъ еще сказывается извѣстный смыслъ, извѣстное эективное значеніе. Но точно такъ же и А, признавая столъ просто объектомъ, различаетъ во мнѣ, въ свою очередь, объектъ и эектъ.

Каково же будетъ отношеніе мое и моего ближняго А къ столу? Столъ, какъ предметъ моего непосредственнаго опыта, есть объектъ, „физическое“, но, какъ предметъ моей гипотезы насчетъ А, онъ есть эектъ, „психическое“. Но то же самое разсужденіе можетъ продѣлать относительно меня А: мой

---

[1]) Впрочемъ, Клиффордъ, замѣнившій „сознаніе“, „душу“ эектомъ возвращается потомъ къ традиціонному пониманію душевныхъ явленій въ субстанціональномъ смыслѣ.

образъ стола, который я считаю чѣмъ-то физическимъ, становится для А частью его гипотезы относительно меня, т. е. становится для него моимъ „психическимъ“; и обратно приписанный мной А эективный образъ стола, т. е. нѣчто „психическое“, для самого А есть объектъ его прямого опыта, т. е. въ данномъ случаѣ „физическое“. Такимъ образомъ объектъ и эектъ, физическое и психическое, безъ труда помѣнялись ролями, какъ только мы перешли отъ моей точки зрѣнія на міръ на точку зрѣнія моего ближняго. Физическое и психическое въ этомъ новомъ ихъ противоставленіи опять таки не представляютъ двухъ неизмѣнныхъ разъ навсегда данныхъ, категорій; это не двѣ субстанціи, не двѣ стороны, не два аттрибута бытія, не два свойства его; это двѣ относительныя точки зрѣнія.

Простой примѣръ изъ области механики пояснитъ наблюдаемое здѣсь отношеніе. Возьмемъ два движущихся другъ относительно друга тѣла. Наблюдатель, который бы находился на первомъ тѣлѣ, считалъ бы его покоющимся, а движущимся признавалъ бы второе тѣло. Но если бы онъ перенесся на это второе тѣло, то онъ, наоборотъ, призналъ бы его покоющимся, а движеніе приписалъ бы покинутому имъ тѣлу. И наблюдатель былъ бы правъ въ обоихъ случаяхъ, ибо нѣтъ ни абсолютнаго покоя, ни абсолютнаго движеніь, а есть только относительное движеніе и, слѣдовательно, относительный покой. Такъ же мало абсолютно отношеніе физическаго къ психическому въ разбираемомъ нами случаѣ со столомъ, какъ частью опыта двухъ наблюдателей. Здѣсь есть только отношеніе объекта къ эекту, отношеніе, въ которомъ члены его безъ труда могутъ обмѣниваться между собой мѣстами.

Итакъ, къ столу, являющемуся предметомъ моихъ наблюденій и наблюденій ближняго А, не примѣнимы характеристики ни физическаго, ни психическаго въ абсолютномъ смыслѣ. Столъ квалифицируется, какъ „физическое“, поскольку каждый изъ насъ считаетъ себя центромъ мірового образа, черезъ себя проводитъ неизмѣнную систему координатъ; поскольку же каждый имѣетъ въ виду отношенія своего ближняго къ столу, онъ приписываетъ ему „психическій“ образъ стола. Столъ же, взятый, такъ сказать, „самъ по себѣ“, есть просто составная часть среды, входящая элементомъ въ опыты различныхъ индивидовъ. Отвлекаясь отъ индивидуальныхъ различій наблюдателей (одинъ смотритъ сбоку, другой—сверху, одинъ видитъ зеленое тамъ, гдѣ другой находитъ красное и пр.), это надо понимать въ томъ смыслѣ, что одинъ и тотъ же численно образъ стола входитъ въ различныя системы опытовъ. Какъ остроумно замѣчаетъ Шуппе,

различныя сознанія не отдѣлены, подобно клѣткамъ, перепонками другъ отъ друга, и поэтому одинъ и тотъ же предметъ можетъ одновременно входить въ различныя сознанія [1]). Здѣсь происходитъ приблизительно то же самое, что при взаимодѣйствіи между массами. Солнце вступаетъ во взаимодѣйствіе со всякой планетой всей силой своего тяготѣнія; любая планета имѣетъ, такъ сказать, въ своемъ владѣніи все солнце, не мѣшая, однако, нисколько пользоваться имъ другимъ міровымъ тѣламъ.

Въ этомъ разсужденіи объ эктахъ и объектахъ остался у насъ еще не выясненнымъ одинъ пунктъ, а именно основной пунктъ о томъ, что есть нѣкоторые объекты, обладающіе и эективнымъ значеніемъ, между тѣмъ какъ несравненно бо́льшая часть предметовъ — безжизненные предметы — обречены играть роль только объектовъ. Хотя объективное и эективное легко мѣняются ролями, но сама наличность предметовъ, отличающихся отъ другихъ частей среды своимъ двойственнымъ характеромъ, заставляетъ опять-таки иначе ставить вопросъ о „психическомъ“. Мой ближній А, помимо различныхъ объективныхъ отношеній, въ которыхъ онъ находится къ письменному столу, еще „видитъ“ его, „осязаетъ“ и вообще „испытываетъ“, между тѣмъ какъ лежащая на столѣ книга ни „видитъ“ его, ни „осязаетъ“, ни вообще „испытываетъ“. Это свойство живыхъ существъ обладать эективнымъ значеніемъ придаетъ новый видъ антитезѣ физическаго и психическаго.

Психическимъ съ этой точки зрѣнія оказывается не *содержаніе* переживанія, а только *форма*, *актъ* переживанія, не *то*, *что дано въ опытѣ*, а *то*, *что опытъ данъ*. „Я вижу столъ“. Содержаніемъ опыта въ данномъ случаѣ является столъ, ощущеніе стола, формой его — актъ видѣнія, актъ ощущанія. — „Я чувствую боль“. Боль здѣсь содержаніе опыта, испытываніе же боли—форма его.—„Я думаю о столѣ“. Мысленный образъ стола — это содержаніе опыта, а мышленіе этого образа — форма его. И т. д. Повсюду мы можемъ отличать *актъ* переживанія отъ содержащагося въ немъ переживаемаго *факта*, можемъ различать, конечно, только въ абстракціи, теоретически, подобно тому какъ мы различаемъ форму и цвѣтъ предмета, которыя въ реальности даны нераздѣльно. Въ этой антитезѣ акта переживанія и факта его мы имѣемъ новую форму

---

[1]) См. Philosop. Monatshefte, XXX B. W. Schuppe „Die natürliche Weltansicht“ u Viertel. für wissens. Philos. t. XVII письмо Шуппе къ Авенаріусу: „Die Bestätigung des naiven Realismus“.

соотносительности мышленія и бытія. Если мы форму переживанія назовемъ психическимъ, то соотносительное съ нимъ содержаніе его мы опредѣлимъ, какъ физическое, какъ ни парадоксально звучитъ это наименованіе относительно такихъ общепризнанныхъ за „психическія“ явленій, какъ боль, тоска, мысли и пр. [1]). Съ этой новой точки зрѣнія — это будутъ только физическія явленія съ минимумомъ пространственной опредѣленности.

---

[1]) Въ своей книгѣ о „Душѣ и тѣлѣ“ Альфредъ Бинэ пишетъ:

Когда анализируешь психическія состоянія и производишь имъ инвентарь, то „убѣждаешься, что постоянно имѣешь дѣло съ элементами двухъ различныхъ порядковъ, соединенными въ реальности, но которые наша мысль можетъ разсматривать изолированно. Одинъ изъ этихъ элементовъ представленъ тѣми состояніями, которыя носятъ имя ощущеній, образовъ, эмоцій и т. д. Другой элементъ—это сознаніе этихъ ощущеній, образовъ, фактъ испытыванія этихъ эмоцій; иными словами, это спеціальная дѣятельность, объектомъ и какъ бы точкой приложенія которой являются эти состоянія, дѣятельность, состоящая въ томъ, чтобъ воспринимать, судить, сравнивать, понимать, хотѣть“ („L'âme et le corps“, c. 270).

Анализируя прежде всего ощущенія, Бинэ объективную, матеріальную сторону ихъ называетъ физическимъ, а тогда, говоритъ онъ, „не трудно перенести это толкованіе на цѣлый рядъ различныхъ феноменовъ: на образы сперва, которые вытекаютъ изъ ощущеній, ибо они возрождающіяся ощущенія; на идеи, которыя субстанціально происходятъ изъ образовъ; также на эмоціи, которыя, согласно новѣйшимъ теоріямъ (Бинэ имѣетъ въ виду теорію эмоцій Джемсъ-Ланге), вытекаютъ изъ воспріятія происходящихъ въ сердцѣ, сосудахъ, мускулахъ, движеній; наконецъ на усиліе, какъ воли, такъ и вниманія, которое создается воспринятыми мускульными ощущеніями и, слѣдовательно, также вытекаетъ изъ тѣлесныхъ состояній. Надо хорошо замѣтить слѣдствія этого. Допустить, что ощущеніе—это физическое состояніе, это значитъ допустить также, что образъ, идея, эмоція и усиліе—всѣ эти состоянія, обыкновенно относимыя на счетъ одного духа, суть также и физическія состоянія“ (ib., c. 273).

Не только логически, но и терминологически близка къ этому мысль Дицгена, когда онъ, напримѣръ, говоритъ:

„Мы различаемъ *мышленіе* и *бытіе*. Мы различаемъ *чувственный предметъ* отъ его *духовнаго понятія*. Но тѣмъ не менѣе и нечувственное представленіе *чувственно*, *матеріально*, т. е. *дѣйствительно*. Я воспринимаю также матеріально мою мысль о письменномъ столѣ, какъ я воспринимаю самый письменный столъ. Правда, если назвать матеріальнымъ только осязаемое, мысль будетъ не матеріальной. Но въ такомъ случаѣ

Собственно говоря, мы не имѣемъ права говорить здѣсь ни о психическихъ ни о физическихъ явленіяхъ, ибо обѣ эти характеристики—только абстракціи, вырванныя изъ конкретнаго психофизическаго цѣлаго. Всѣ данныя опыта оказываются для насъ теперь психофизическими. Столъ, какъ вещь, и столъ, какъ мысль, одинаково психофизическія явленія. Но столъ—вещь это хорошо локализированный общезначимый психофизическій образъ, это такой образъ, который входитъ въ опыты различныхъ индивидовъ, черезъ который — или даже въ которомъ — различныя сознанія какъ бы соприкасаются другъ съ другомъ. Въ противоположность этому столъ — мысль плохо локализированный психофизическій образъ, тѣсно и исключительно связанный съ мозговымъ процессомъ въ данномъ индивидуальномъ организмѣ, и потому не общезначимый.

Прослѣдимъ теперь дальше этотъ примѣръ со столомъ. Я и мой ближній А „испытываемъ“ столъ. Переживанія А, его опытъ не есть часть моего опыта; я о нихъ только умозаключаю, какъ и А, въ свою очередь, умозаключаетъ обо мнѣ. Но во всякомъ случаѣ опытъ А вполнѣ равноцѣненъ моему собственному опыту. Анализируя опытъ А, я нахожу, что онъ стоитъ въ неразрывной связи съ извѣстными состояніями его организма. Когда А закрываетъ глаза, онъ не „видитъ“ стола. Если глаза у него даже открыты и онъ смотритъ на столъ, то требуется еще длинный дополнительный трудъ условій насчетъ состоянія его глаза, сѣтчатки, оптическаго нерва, зрительныхъ бугровъ и пр., условій, при наличности которыхъ и возможенъ только зрительный опытъ А насчетъ стола. Это меня уполномачиваетъ сдѣлать выводъ, что опытъ А, касающійся стола (т. е., съ *моей* точки зрѣнія, столъ, какъ *эктъ*) *соотносителенъ* съ извѣстнымъ состояніемъ организма А, въ частности съ состояніемъ его нервной системы (т. е., съ *моей* точки зрѣнія, *объективнымъ* процессамъ въ А). Подчеркиваю слово: *соотносителенъ*. Было бы не пра-

---

и благоуханіе розы и теплота печки также не матеріальны“ („Сущность“, с. 45).

И тамъ же дальше:

„Различіе между *мышленіемъ* и *бытіемъ* сохраняетъ полную свою силу также по отношенію къ познавательной способности, что *фактъ* познаванія, пониманія, мышленія и т. д. отличаются отъ *пониманія* этого факта. А такъ какъ и это послѣднее, т. е. пониманіе, въ свою очередь, опять является фактомъ, то мы себѣ позволимъ называть все *духовное фактическимъ или чувственнымъ*“ (с. 50).

вильно говорить о томъ, что извѣстныя измѣненія въ нервной системѣ А *порождаютъ* въ немъ образъ стола, ибо этотъ образъ стола (т. е. эктъ съ моей точки зрѣнія) есть для А его настоящій столъ, его *объектъ*, и при такомъ словоупотребленіи выходило бы, что нервная система А порождаетъ столъ. Нервная система А, вѣрнѣе, извѣстное состояніе ея, является только *условіемъ* наличности опыта о столѣ, подобно тому, какъ условіемъ видѣнія цвѣтовъ являются раскрытые глаза или даже — если дѣло происходитъ въ комнатѣ—раскрытыя ставни. Не раскрытыя ставни, не раскрытые глаза вызываютъ ощущеніе свѣта; но *если* раскрыты ставни, *если* раскрыты глаза и т. д., *то* получается свѣтовое ощущеніе. Точно также, если дано такое то опредѣленное состояніе нервной системы А (дано мнѣ, постороннему, какъ объектъ), то данъ вмѣстѣ съ тѣмъ и опытъ А насчетъ стола. Между объектомъ и эктомъ, между наблюдаемымъ мной состояніемъ мозга А и его „ощущеніемъ“ стола, имѣется связь *соотношенія, соотвѣтствія*, связь, пользуясь неточнымъ, но общепринятымъ, образомъ *параллелизма*. Это, пользуясь опять-таки хромающимъ сравненіемъ, такая же связь, какъ существующая между написанной или сказанной фразой и соотвѣтствующимъ ей значеніемъ. Смыслъ, напримѣръ, предложенія: „Колумбъ открылъ Америку“ не кроется ни *въ* этихъ письменныхъ знакахъ, ни гдѣ-нибудь *за* ними, ни *подъ* ними, онъ также не *порожденъ* ими; онъ находится къ нимъ только въ отношеніи соотвѣтствія (параллелизма). Разъ дана эта группа знаковъ, то для знающаго ихъ — данъ одновременно и смыслъ всей фразы. Точно также разъ мнѣ даны извѣстныя (объективныя) измѣненія въ нервной системѣ моего ближняго А, то я соединяю съ ними связью соотвѣтствія извѣстныя эективныя значенія, я говорю, напримѣръ, что А видитъ письменный столъ.

То же самое я могу сказать и о всѣхъ другихъ приписываемыхъ мной А эективныхъ, „душевныхъ“ состояніяхъ. Каждое изъ нихъ я соединю (при современномъ состояніи знаній гипотетической) связью соотвѣтствія съ нѣкоторымъ измѣненіемъ въ нервной системѣ А. Было бы не точно эту связь соотвѣтствія назвать „психофизическимъ“ параллелизмомъ, ибо мы не имѣемъ физическаго ряда съ одной стороны, а съ другой—параллельно протекающаго психическаго ряда. Мы имѣемъ на обѣихъ сторонахъ психофизическіе ряды различнаго содержанія и входящіе въ различныя системы опыта. Когда А „видитъ“ зеленый столъ, я нахожу въ его мозгу такой-то процессъ; когда А „чувствуетъ“ сладость сахара, боль отъ вонзившейся въ руку иглы и пр., я соотвѣтственно съ этимъ застаю такія-то измѣненія

въ его мозгу и т. д. Это параллелизмъ не физическаго съ психическимъ, а психофизическаго съ другимъ, отличнымъ отъ перваго, психофизическимъ. Или короче, это параллелизмъ объективнаго и эективнаго.

По самому характеру этого параллелизма видно, что онъ односторонній, т. е. что, если всякому эекту непремѣнно соотвѣтствуетъ опредѣленный объектъ, то не всякому объекту соотвѣтствуетъ обязательно эектъ. Что нѣтъ эекта безъ соотвѣтствующаго объекта—это вытекаетъ изъ самого образованія эекта, изъ того, что объ эектѣ мы только умозаключили по аналогіи отъ извѣстнаго объекта, т. е. сперва намъ былъ данъ объектъ (извѣстный крикъ, извѣстное выраженіе лица и пр.), и только затѣмъ мы придали ему нѣкоторое истолкованіе (боль, радость и пр.). Эектъ это продуктъ умозаключенія, аналогіи, и къ нему всегда должно быть дано то, отъ чего умозаключаютъ, отъ чего ведутъ аналогію.

Что же касается обратнаго тезиса, будто всякому объекту соотвѣтствуетъ и нѣкоторый эектъ (гипотеза универсальнаго параллелизма), то ничто не обязываетъ къ нему. Чтобы аналогизировать и истолковывать механическія движенія, т. е. приписывать имъ еще и не механическій смыслъ, какъ это мы дѣлаемъ относительно людей и животныхъ, надо имѣть какія-нибудь основанія для этого, какія-нибудь зацѣпки. Придавать же изъ почтенія къ принципу непрерывности или по другимъ аналогичнымъ соображеніямъ всему эективное значеніе (въ видѣ ли „атомныхъ ощущеній“, „элементарныхъ ощущеній“ и пр.) это такъ же мало основательно, какъ умозаключать изъ того, что написанная фраза имѣетъ логическій смыслъ, будто всякіе выведенные на бумагѣ знаки имѣютъ еще и особое значеніе [1]).

---

[1]) Гипотеза всеобщаго одушевленія, при послѣдовательномъ развитіи ея, приводитъ къ довольно страннымъ положеніямъ. Если всякому физическому процессу соотвѣтствуетъ нѣкоторое психическое состояніе, то, при дробимости и дѣлимости матеріальныхъ предметовъ, приходится признать и дробимость психическаго, его сложный составъ изъ болѣе элементарныхъ частей. Чтобъ не распылить въ этомъ случаѣ психическаго, мы должны—какъ и для матеріи—признать и нѣкоторый предѣлъ разложенія его, допустить существованіе нѣкоторыхъ недѣлимыхъ душевныхъ состояній, своего рода психическихъ атомовъ, *психомовъ*, какъ ихъ и называютъ по аналогіи съ атомами. На этой теоріи психомовъ ясно лежитъ печать грубаго пониманія психическаго, какъ чего-то веществ-наго, и джемсовское названіе этой концепціи „mind—stuff theory“—теорія душевнаго вещества—вполнѣ соотвѣтствуетъ положенію дѣла,

Другой недостатокъ теоріи универсальнаго параллелизма—это отсут-

Подведемъ теперь итогъ всему вышеизложенному. Передъ нами прошелъ цѣлый рядъ характеристикъ отношенія между физическимъ и психическимъ. Противоположеніе ихъ по признаку пространственности мы нашли довольно относительнымъ и условнымъ. Такой же относительной, носящей характеръ не принципіальнаго различія, не различія по качеству, а по количеству, оказалась антитеза объективнаго и субъективнаго, на которую по признаку общезначимости былъ сведенъ дуализмъ физическаго и психическаго. Относительнымъ же—но въ другомъ смыслѣ, въ смыслѣ различія точекъ зрѣнія—мы признали противопоставленіе объективнаго и эективнаго. Анализируя далѣе понятіе эективности мы пришли къ новой формѣ дуализма физическаго и психическаго, на этотъ разъ ужъ не относительнаго характера—именно дуализма формы переживанія (опыта) и матеріи его. Какъ таковой, онъ оказался дуализмомъ абстракціи, ибо конкретно форма, и матерія опыта даны всегда, какъ одно нераздѣльное цѣлое. Съ этой точки зрѣнія всѣ факты опыта мы признали психофизическими различной

ствіе въ ней критерія, по которому можно было бы знать, съ какой матеріальной комбинаціей, какъ единицей, индивидуальностью, связывать соотвѣтствующее психическое. Передо мной физическій объектъ — мой письменный столъ. Ему, по теоріи всеобщаго одушевленія, соотвѣтствуетъ нѣкоторое психическое состояніе. Но кому *ему* соотвѣтствуетъ? Столу ли какъ цѣлому, въ родѣ того какъ мы говорили о „*душѣ*“ человѣка въ его цѣломъ, а не о „*душахъ*“ ноги, руки, носа и пр.? Но вѣдь столъ это чисто случайная единица, совсѣмъ не похожая на тѣ органическія связныя единицы, какими являются тѣла человѣка и животныхъ. Или психикой обладаютъ атомы стола, какъ и вообще атомы? Но тогда столъ, какъ таковой не одушевленъ,—а кромѣ того непонятно, почему въ случаѣ живыхъ тѣлъ эти атомныя ощущенія отступаютъ на задній планъ передъ единымъ сознаніемъ всего организма. Можно наконецъ принять, что и столъ въ цѣломъ и его мельчайшія части обладаютъ каждые своей соотвѣтствующей психикой. Но тогда получится столько психическихъ группировокъ, сколько возможно физическихъ комбинацій. Атомы стола одушевлены по своему, ножки его одушевлены тоже на свой образецъ; одушевлена крышка стола, какъ таковая, и весь столъ въ цѣломъ; особыя одушевленныя единицы представляютъ собой столъ и стоящая на немъ лампа, столъ и лежащія на немъ книги, столъ и комната, столъ и домъ и т. д. безъ конца. Психическое въ этомъ случаѣ настолько параллельно съ физическимъ, что оно просто играетъ роль его призрачнаго и равно протяженнаго съ нимъ двойника. Здѣсь опять-таки наглядно выступаетъ матеріальный характеръ психическаго, та самая вещественность его, которую оно имѣло въ анимистическую эпоху, въ періодъ зарожденія гилозоистическихъ идей.

степени общезначимости. Благодаря ей же они оказались сызнова скованными цѣпью коррелативизма, которую мы пытались разбить въ предыдущихъ главахъ. Но разорвать эту связь не трудно: надо только для этого примѣнить тѣ конечные выводы, къ которымъ привелъ насъ анализъ отношеній между бытіемъ и мышленіемъ. Надо именно приравнять понятіе „физическаго“ понятію „бытія“, какъ оно было опредѣлено въ предыдущей главѣ. „Физическое“, „матеріальное“—это та система эмпиріосимволовъ, къ которой сводится въ конечномъ счетѣ „бытіе“, „реальное“.

Понимаемое такимъ образомъ „физическое“ заключаетъ въ себѣ въ извѣстной мѣрѣ всѣ тѣ признаки, по которымъ его противоставляли „психическому“:

Оно во-первыхъ общезначимо: это вытекаетъ изъ самого характера образованія эмпиріосимвола реальности, объединяющаго, какъ мы знаемъ, не только индивидуальный опытъ каждаго, но и соціальный опытъ всѣхъ.

Оно характеризуется далѣе полной пространственной опредѣленностью, ибо пространство является основной формой общности опыта и дальнѣйшаго его объединенія въ эмпиріосимволы матеріи, энергіи и пр.

Оно объективно, т. е. независимо отъ субъекта, отъ индивида, такъ какъ, по устраненіи варьирующихъ по индивидамъ элементовъ, осталось именно то, что́ не связано съ конкретнымъ бытіемъ отдѣльныхъ личностей и, значитъ, независимо отъ него.

При такомъ пониманіи „физическаго“ „психическимъ“ соотвѣтственно оказывается весь міръ переживаній (опыта), взятый, какъ таковой, непосредственно, безъ отношенія къ объединяющимъ опытъ эмпиріосимволамъ.

Вернемся теперь къ нашему прежнему примѣру и посмотримъ, какія измѣненія внесла въ него эта послѣдняя точка зрѣнія. Передо мной зеленый, твердый на ощупь и т. д. столъ, который наблюдаетъ также и мой ближній А. Съ достигнутаго мной теперь штандпункта столъ, какъ нѣчто физическое, не есть данная непосредственно моимъ чувствамъ совокупность „зеленаго“, „твердаго“, „прямоугольнаго“ и пр. Для опредѣленія физической природы стола я отбрасываю теперь мою личную точку зрѣнія и становлюсь на точку зрѣнія объединеннаго въ эмпиріосимволы коллективнаго опыта. Въ этомъ, объективномъ, смыслѣ столъ есть, скажемъ, такая-то опредѣленная комбинація матеріи или такая-то группа расположенныхъ такимъ то образомъ энергій. Что же касается моихъ переживаній зеленаго, твердаго и пр., которыя я, при прежней точкѣ зрѣнія, противо-

ставлялъ, какъ нѣчто объективное, физическое, эективнымъ, психическимъ, переживаніемъ моего ближняго А о томъ-же столѣ,—эти мои переживанія теперь, въ свою очередь, перешли въ психическое, эективное. Я такъ сказать, становлюсь самъ внѣ себя, смотрю съ какой-то посторонней точки зрѣнія на свой опытъ и, подобно тому, какъ я приписываемый мной моему ближнему А опытъ насчетъ стола называлъ психическимъ, такъ начинаю я—съ этой сторонней, безличной, объективной точки зрѣнія—называть психическимъ свой собственный непосредственный опытъ о столѣ.

Итакъ столъ, какъ физическое, это нѣкоторая матеріальная, энергетическая или какая-нибудь другая эмпиріосимволическая группа, вводимая мной для систематизаціи опыта. Тотъ-же столъ, какъ психическое, это „ощущенія“ зеленаго, твердаго и пр., данныя мнѣ въ моемъ прямомъ опытѣ. Аналогичныя „ощущенія“ зеленаго, прямоугольнаго и твердаго и пр. я приписываю и моему ближнему А, который самъ, съ физической стороны, является для меня опять-таки извѣстной группой эмпиріосимволовъ. „Психическія“ переживанія А связаны, какъ я знаю, съ „физическимъ“ процессомъ въ его мозгу связью параллелизма. Это психофизическій параллелизмъ въ указываемомъ условномъ смыслѣ словъ „физическій“ и „психическій“.

Изъ самаго образованія этого новаго вида антитезы психическаго и физическаго ясно, что законъ сохраненія вещества и энергіи имѣетъ силу только для физическаго ряда. Примѣнять его къ ряду психическому не имѣетъ никакого смысла, ибо оперировать съ психическимъ—это значитъ оставаться на индивидуальной, конкретной, точкѣ зрѣнія, абстрагированіемъ отъ которой и были созданы понятія матеріи и энергіи, какъ и прочія понятія физическаго ряда.

При этомъ новомъ пониманіи двойственность физическаго и психическаго сохраняетъ, главнымъ образомъ, черты противоставленія объекта эекту. Но въ то время, какъ прежде объектъ при переходѣ на точку зрѣнія другого наблюдателя становился эектомъ, мы теперь, абстрагируя отъ индивидуальныхъ точекъ зрѣнія и отъ индивидуальныхъ варіацій опыта, ввели понятія односторонняго и—въ извѣстномъ условномъ смыслѣ—абсолютнаго объекта. То-же самое мы продѣлали и съ понятіемъ эективнаго.

Къ антитезѣ созданнаго такимъ образомъ односторонняго абсолютнаго объекта и столь-же односторонняго абсолютнаго эекта и сводится дуализмъ физическаго и психическаго.

8.

Субстанція и причинность.

Вопросъ объ отношеніи мышленія къ бытію въ двухъ его видахъ — проблемы о реальности внѣшняго міра и проблемы объ отношеніи психическаго къ физическому—это основной, но, разумѣется, не единственный вопросъ философіи. Современный критическій реализмъ, помимо анализа этой древней, какъ само размышленіе о мірѣ, задачи, развилъ еще весьма цѣнныя ученія по цѣлому ряду важнѣйшихъ проблемъ теоріи познанія. Сюда относится, напримѣръ, принципъ экономіи мышленія, къ которому независимо другъ отъ друга и почти одновременно пришли Махъ и Авенаріусъ. Сюда же относится ученіе о познаніи, какъ біологической реакціи организма, въ рукахъ Авенаріуса превратившееся въ его грандіозную „Критику чистаго опыта“. У Маха эта біологическая концепція дополняется еще соціологическимъ—въ духѣ историческаго матеріализма—пониманіемъ науки, какъ одного изъ производныхъ технически-трудового процесса. Тотъ же Махъ совершилъ кромѣ того огромную работу критики основныхъ понятій механики и физики (знаменитый анализъ понятій массы, инерціи, матеріи, энергіи и пр.), съ помощью которой онъ основательно расшаталъ догматизмъ традиціоннаго механистическаго міровоззрѣнія. При этой работѣ онъ по пути намѣтилъ множество болѣе частныхъ, но любопытныхъ, теорій, какъ напр., его теорія понятія, ученіе о времени [1]) и пр.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ современный реализмъ показалъ себя смѣлымъ разрушителемъ научныхъ фетишей. Не имѣя, здѣсь возможности подробнѣе останавливаться на этой сторонѣ дѣятельности „махизма“, я изъ всей этой огромной работы выберу лишь два важныхъ пункта—именно вопросы о субстанціи и причинности. Но и о нихъ придется говорить лишь въ самыхъ общихъ чертахъ.

Вся исторія философіи показываетъ, какое значеніе имѣло въ развитіи человѣческаго мышленія представленіе о нѣкоторой неизмѣнной основѣ явленій, о субстанціи. Оффиціально европейская философія ведетъ даже свое лѣтоисчисленіе съ эпохи оалесовскихъ размышленій о первовеществѣ. Но и въ дальнѣйшемъ почти каждый крупный шагъ въ исторіи

---

[1]) О нѣкоторыхъ изъ этихъ пунктовъ см. въ статьѣ г. Викторова „Философскіе взгляды Маха“ („Вопросы филос. и психол.“, книга 73), являющейся однимъ изъ лучшихъ изложеній маховскаго міровоззрѣнія.

философской мысли сопровождался тѣмъ или инымъ измѣненіемъ во взглядахъ на субстанцію. Имена Парменида, Гераклита, Демокрита, Платона и пр. для древней философіи, Декарта, Спинозы, Лейбница, Локка, Беркли, Юма и пр. для философіи новаго времени достаточно свидѣтельствуетъ объ этомъ. [1])

Исторія новой философіи, начиная съ Локка, представляетъ собой постепенно совершающійся процессъ освобожденія мысли отъ этого безпримѣрно живучаго понятія. Въ области „психическаго“ этотъ процессъ зашелъ уже очень далеко, и теперь нерѣдки даже сторонники идеализма, которые не считаютъ возможнымъ примѣнить категорію субстанціи къ „душѣ“, къ „я“. Гораздо упорнѣе держится субстанціалистскій предразсудокъ въ своемъ исконномъ удѣлѣ—въ царствѣ „физическаго“. Здѣсь субстанція еще почти всесильна, такъ что даже уничтоженная въ одномъ мѣстѣ, эта цѣпкая и увертливая фикція оживаетъ въ нѣсколько измѣненномъ видѣ на другомъ пунктѣ. Яркій примѣръ этого представляетъ оствальдовская энергетика, которая пыталась покончить со стариннымъ фетишемъ естествознанія — матеріей — для того только, чтобъ на ея мѣсто поставить новый субстанціалистскій идолъ—энергію.

Поиски субстанціи не просто капризъ, не одна только ничѣмъ не оправдываемая ошибка человѣчества. Въ этихъ поискахъ—только въ уродливой и неправильной формѣ—находитъ себѣ весьма яркое выраженіе основной фактъ нашего мышленія—стремленіе къ постоянствамъ. Первымъ условіемъ познанія, непремѣнной предпосылкой его, является наличность постоянства въ измѣненіяхъ. Самъ фактъ познанія показываетъ, что это условіе, въ той или иной мѣрѣ уже осуществлено. Какъ ни своеобразно - индивидуаленъ, какъ ни единственъ неудержимо бѣгущій впередъ потокъ бытія, но нашей мысли открываются въ немъ постоянства; она прилѣпляется къ этимъ постоянствамъ и на нихъ начинаетъ затѣмъ строить систему знанія. Въ субстанціалистской иллюзіи эта закономѣрная тенденція нашей мысли извращается тѣмъ, что находимыя въ нашемъ опытѣ относительныя постоянства возводятся въ абсолютъ, во что-то безусловное, постоянное. Образъ этого постояннаго нѣчто создается подъ доминирующимъ вліяніемъ наиболѣе привычныхъ намъ опытовъ—именно опытовъ съ твер-

---

[1]) Талантливо написанная книжка Петцольда „О міровой проблемѣ“, почти вся построена на прослѣживаніи судебъ представленія о субстанціи въ исторіи философіи.

дыми, оказывающими человѣку огромное сопротивленіе, тѣлами. Поэтому субстанціализмъ, если можно такъ выразиться, есть идеологія возведенныхъ въ абсолютъ осязательныхъ ощущеній. Это видно ужъ изъ образованія того элементарнаго понятія, которое служитъ исходнымъ пунктомъ въ развитіи субстанціалистскихъ идей—именно понятія вещи. „Осязаемое, говоритъ Махъ, *кажется* представляющимъ собою абсолютно постоянное (субстанціональное) *ядро*, къ которому прикрѣплены болѣе измѣнчивые, зависящіе отъ многообразныхъ условій прочіе элементы. Такъ какъ изъ комплекса чувственныхъ элементовъ, составляющихъ цѣлое, каждый отдаленный элементъ можетъ выпасть безъ замѣтной пертурбаціи, то возникаетъ мысль о *внѣчувственномъ*, сдерживающемъ тѣ элементы, *субстанціальномъ* ядрѣ, о внѣчувственномъ условіи воспріятія“ („Wärmelehre, с. 423).

Болѣе внимательный анализъ, какъ понятія субстанціи вообще, такъ и различныхъ, имѣвшихъ мѣсто въ исторіи мысли, частныхъ формъ ея, показываетъ, что подобныхъ абсолютныхъ вещественныхъ постоянствъ нѣтъ, а есть только относительныя постоянства отношеній (связей). Особенно поучительна въ этомъ отношеніи исторія различныхъ физическихъ понятій (тепло, разсматриваемое, какъ *вещество*, электричество, какъ *вещество* и пр.), ясно обнаруживающая преходящій и условный характеръ подобныхъ субстанціалистскихъ категорій. Но то, что примѣнимо къ отдѣльнымъ веществамъ, примѣнимо и къ веществу вообще, къ матеріи—этой субстанціи по преимуществу. И Махъ въ результатѣ своего анализа понятія матеріи приходитъ къ тому выводу, что для нея „не остается другой функціи, какъ представлять *постоянное отношеніе* между отдѣльными свойствами“ (ib. с. 427), — иначе говоря: связь между тепловыми, электрическими, механическими и др. свойствами и есть то, что называютъ матеріей. Эту постоянную связь, какъ и всякія связи явленій, можно было бы, по мысли Маха—по крайней мѣрѣ условнымъ образомъ—представить въ видѣ уравненія между чувственными элементами. Къ подобнымъ условнымъ уравненіямъ Махъ сводитъ вообще понятіе субстанціальнаго. „По мѣрѣ того, какъ познаются *условія* какого-нибудь явленія, пишетъ онъ, ощущеніе вещественности отступаетъ назадъ. Узнаютъ *отношенія* между *условіемъ и обусловленнымъ*, уравненія, которыя господствуютъ надъ меньшими или большими областями, какъ *собственно постоянное, субстанціальное*, какъ-то, съ помощью чего возможно достигнуть *устойчиваго образа міра*“ (ib. с. 431).

Матерія, понимаемая какъ постоянная связь, какъ уравненіе, матерія, разсматриваемая, какъ константція, а не субстанція, и есть такъ оттолкнувшая Плеханова маховская теорія, что „тѣла или вещи представляютъ собой только мысленные символы нашихъ ощущеній“ (см. выше с. 55). Только вмѣсто слова „ощущеніе“ надо было бы употреблять терминъ элементъ (въ физическомъ его смыслѣ); кромѣ того, неправильно говорить о *только мысленныхъ* символахъ. Эти символы не чистая конструкція ума, не голая выдумка, а идеализація подмѣченныхъ въ опытѣ отношеній, это—*эмпиріосимволы*. Ньютоновскій законъ тяготѣнія тоже мысленный символъ, но онъ имѣетъ вполнѣ реальное, объективное значеніе. Поэтому слѣдующія за приведеннымъ отрывкомъ слова Плеханова, будто вещи, какъ символы, „не существуютъ внѣ нашего сознанія — а именно такова мысль Маха“—безусловно невѣрны. Мы ужъ раньше видѣли, какъ въ своемъ отвѣтѣ критикамъ Махъ опредѣленно даже подчеркиваетъ, что онъ бытіемъ считаетъ не только ощущенія (элементы), но и функціональныя отношенія между ними. А однимъ изъ важнѣйшихъ подобныхъ отношеній является то отношеніе между физическими свойствами, та связь ихъ, которая обыкновенно называется матеріей, веществомъ [1]).

Для Плеханова, который стоитъ на субстанціалистской точкѣ зрѣнія и для котораго движеніе *матеріи* есть основа всѣхъ явленій природы, и пр., отказъ отъ субстанціи равносиленъ съ потерей почвы подъ ногами. Мыслитель, рѣшившійся на этотъ шагъ, кажется ему неизбѣжно жертвой солипсизма — ибо, устранивъ традиціонную основу и подпорку явленій — субстанцію—къ чему иному сможетъ онъ прикрѣпить вѣчно измѣняющійся міръ феноменовъ, какъ не къ единственному оставшемуся субстанціальному элементу—собственному „я“?

Въ дѣйствительности же дѣло не обстоитъ такъ безнадежно плохо. Субстанціалистская иллюзія, дѣйствительно, очень крѣпка, но она все-таки не непобѣдима и все-таки иллюзія. Не меньшую трудность представляло для человѣчества смѣлое рѣшеніе отнять у земного шара то, что имѣетъ въ повседневномъ опытѣ каждая вещь—именно твердую опору, и однако человѣчество сумѣло пожертвовать застарѣлыми привычками мысли: изъ-подъ земли выбили слона, черепаху и прочихъ миѳологическихъ носителей ея, земной шаръ сразу повисъ въ пространствѣ и даже съ неудержимой без-

[1]) Повторяю опять-таки: мѣстами—особенно въ болѣе раннихъ работахъ—у Маха и въ этомъ вопросѣ звучитъ идеалистическая наука, но въ общемъ направленіе его мысли не оставляетъ никакихъ сомнѣній.

умной скоростью закружился въ немъ—и, ничего, мысль приспособилась къ этой новой психологической ситуаціи. Неужели то, что удалось относительно слона и черепахи, нельзя будетъ сдѣлать съ копіей ихъ, съ тѣнью ихъ, съ призрачнымъ субстанціальнымъ носителемъ всего бытія?

На защиту субстанціи поднялась въ своей послѣдней статьѣ въ „Современномъ Мірѣ“ Л. Аксельродъ. По ея словамъ сущность гносеологической проблемы сводится, въ конечномъ итогѣ, къ вопросу объ отношеніи множества къ единству. Среди метафизиковъ существуетъ по этому вопросу два основныхъ рѣшенія: одни—идеалисты—сосредоточиваютъ свое вниманіе на единствѣ, субстанціальности бытія, отсылая его однако въ потусторонній міръ; другіе же—догматическіе метафизическіе скептики—напираютъ на реальный міръ, но отрицаютъ единство. Въ противоположность этимъ теоріямъ „діалектика не отдѣляетъ множества отъ единства, индивидуализаціи отъ единаго бытія, модуса отъ субстанціи, міръ явленій отъ вещи въ себѣ“ (с. 60). На этой именно точкѣ зрѣнія стоялъ и Марксъ.

Написавъ эти строки, г-жа Ортодоксъ внезапно увидѣла передъ собой грознаго „марксистообразнаго“ махиста, который прервалъ ее восклицаніемъ: „Какъ! Марксъ признавалъ субстанцію, независимую отъ ощущеній вещь въ себѣ?“ Несмотря на угрожающій видъ махистообразнаго чудовища у Л. Аксельродъ хватило мужества отвѣтить ему утвердительнымъ образомъ:

„Да, признавалъ. Но признавалъ не метафизическую субстанцію, оторванную отъ міра явленій, и представляющую *объективированное субъективное сознаніе*, перенесенное за предѣлы чувственной, воспринимаемой природы и превращенное такимъ образомъ въ самостоятельное существо.

„Дѣйствительная, реальная природа, — *матерія*, существующая внѣ воспринимающаго субъекта и проявляющаяся въ конкретномъ мірѣ явленій, была исходнымъ философскимъ положеніемъ убѣжденнаго матеріалиста Маркса, перевернувшаго идеалистическую систему Гегеля“ (с. 60).

Въ доказательство своего утвержденія Л. Аксельродъ ссылается на слѣдующій отрывокъ изъ полемики Маркса съ Бруно Бауэромъ:

„Въ своей критикѣ субстанціи онъ (Бруно Бауэръ, Л. А.) оспариваетъ *не метафизическую иллюзію, а ея дѣйствительное мірское содержаніе* (то же самое дѣлаетъ Махъ, Л. А.), онъ отрицаетъ природу, *ея существованіе внѣ человѣка* и ея существованіе въ самомъ человѣкѣ. *Не предполагать субстанціи ни въ какой области значитъ*

для него (и также для Маха, Л. А.) *не признавать отличнаго отъ мышленія бытія*", „отличнаго отъ субъекта объекта", «отличнаго отъ „я" „ты"» (с. 61).

Приведя эту цитату, г-жа Ортодоксъ съ нескрываемымъ уже торжествомъ комментируетъ ее:

„Какъ видите, Марксъ признавалъ субстанцію, признавалъ независимое отъ мышленія бытіе, признавалъ независимый отъ субъекта объектъ. Марксъ, стало-быть, критиковалъ махизмъ, когда велъ борьбу противъ «гносеологіи» критической критики" (с. 61).

Прежде всего напрасно Л. Аксельродъ смѣшиваетъ вопросъ о субстанціи съ проблемой независимости бытія отъ мышленія. Можно утверждать послѣднее и не быть сторонникомъ субстанціализма, какъ и обратно, можно принимать субстанцію, оставаясь субъективнымъ идеалистомъ (вбирая, такъ сказать, все субстанціальное въ свое „я"). Объ отношеніи мышленія къ бытію на предыдущихъ страницахъ говорилось уже достаточно. Независимость бытія отъ мышленія принимаютъ почти всѣ философскія системы— вся трудность проблемы состоитъ только въ томъ, какъ понимать и проводить эту независимость. А это не рѣшается парой фразъ о „дѣйствительной, реальной природѣ,—сирѣчь матеріи" и пр.

Что касается ссылки на „Heilige Familie", то она такъ же мало удачна и убѣдительна, какъ и цитата изъ „Капитала", о которой я говорилъ въ первой главѣ. Во-первыхъ Марксъ въ текстѣ нигдѣ не „признаетъ" субстанціи, какъ это утверждаетъ въ своемъ комментаріи Л. Аксельродъ. Онъ лишь говоритъ, что Бауэръ критиковалъ понятіе субстанціи— „метафизическое чудовище", какъ выражается въ той же главѣ „Святого семейства" Марксъ—во имя другого метафизическаго чудовища—абсолютнаго самосознанія. И Марксъ двумя страницами раньше приведеннаго г-жой Ортодоксъ отрывка объясняетъ значеніе этой направленной противъ Штрауса бауэровской критики:

„Борьба между Штраусомъ и Бауэромъ о субстанціи и самосознаніи— это борьба въ рамкахъ гегелевской спекуляціи. Въ Гегелѣ заключаются три элемента—спинозистская субстанція, фихтевское самосознаніе, гегелевское необходимо противорѣчивое единство обоихъ — абсолютный духъ. Первый элементъ—это метафизически переодѣтая природа, оторваниая отъ человѣка, второй—это метафизически переодѣтый духъ, оторванный отъ природы, третій—это метафизически переодѣтое единство обоихъ—дѣйствительный человѣкъ и дѣйствительный человѣческій родъ" („Noeblaess", II, с. 248)

Какъ видимъ, Марксъ совсѣмъ не высказывается въ пользу субстанціи. Г-жа Ортодоксъ скажетъ, что она это знаетъ, ибо она вѣдь сама пишетъ, что Марксъ не признавалъ *метафизической* субстанціи. Но у Маркса нѣтъ ни слова и о признаніи какой-то другой, не метафизической, а эмпирической, субстанціи. Называть вмѣстѣ съ Л. Аксельродъ природу субстанціей—это значитъ итти въ разрѣзъ съ Марксомъ, ибо по марксовской именно характеристикѣ субстанція это метафизически переодѣтая природа. Что же касается излюбленной г-жой Ортодоксъ формулы Natura sive Materia (природа или матерія), то по „Святому семейству" можно было бы показать, что для Маркса въ то время—какъ и позже для Дицгена—„матеріальный" синонимировало съ „реальнымъ" или „чувственнымъ". Въ первомъ смыслѣ матеріальное противоположно идеальному, субъективному, произвольно-спекулятивному; во второмъ, сенсуалистическомъ, смыслѣ, оно есть антитеза духовнаго, абстрактнаго. И ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ эта марксова матерія не тождественна съ опредѣлимой только въ своихъ проявленіяхъ и т. д. матеріей—„вещью въ себѣ" нашихъ ортодоксовъ.

Вообще съ вопросомъ о субстанціи и о признаніи ея со стороны Маркса дѣло должно обстоять очень плохо, разъ г-жа Ортодоксъ вынуждена обращаться къ юношеской работѣ Маркса и раскапывать въ ней отдѣльныя замѣчанія. Но еще хуже то, что на вѣсахъ философскаго мышленія Л. Аксельродъ эти отрывочныя замѣчанія играютъ рѣшающую роль. Это свидѣтельствуетъ, разумѣется, о піэтетѣ г-жи Ортодоксъ къ Марксу. Но піэтетъ піэтету рознь. Боюсь, что самъ Марксъ о почтительномъ отношеніи нашего автора къ его словамъ отозвался бы своимъ саркастическимъ замѣчаніемъ, что оно дѣлаетъ ему слишкомъ много чести, но въ то же время и безчестія. Ибо это почтительное отношеніе не послѣдователя, не изслѣдователя, а слѣпое усердіе комментатора, александрійца, схоластика, аристотелика, за горой текстовъ не различающаго смысла теорія [1]). Это піэтетъ къ буквѣ ученія—даже не ученія, а слова учителя—но не къ духу его. Діалектика, т. е. эволюціонная, динамическая точка зрѣнія, по самому существу своему, принципіально, враждебна духу субстанціализма. Собственно это должна признать и г-жа Ортодоксъ, когда утверждаетъ, что діалектика не отдѣляетъ „модуса отъ субстанціи". Это замѣчаніе ставитъ насъ

[1]) Какъ и для схоластиковъ, для г-жи Ортодоксъ въ произведеніяхъ Маркса скрыта вся доступная человѣчеству сумма знанія: надо только умѣть найти подходящій текстъ. Этимъ путемъ г-жа Ортодоксъ и сдѣлала открытіе, что Марксъ уже 60 лѣтъ назадъ „опровергъ махизмъ"

передъ слѣдующей дилеммой: или модусъ (явленіе) совпадаетъ съ субстанціей—и вмѣстѣ съ этимъ мы приходимъ къ парменидовскому ученію о единомъ, неизмѣнномъ и пр. бытіи; или же, наоборотъ, субстанція растворяется въ модусахъ, въ потокѣ феноменальнаго бытія—и тогда мы становимся на точку зрѣнія „текущихъ“ философовъ, какъ Платонъ насмѣшливо называлъ послѣдователей Гераклита. Я не сомнѣваюсь, что Л. Аксельродъ выберетъ второе, діалектическое пониманіе разбираемой альтернативы, но тогда она должна отказаться и отъ понятія субстанціи. Отчего же этотъ ликующій тонъ по поводу ничего не доказывающей въ пользу субстанціализма цитаты изъ Маркса?

Я не знатокъ марксистской филологіи, и не рѣшаюсь поэтому утверждать категорически, что у Маркса и Энгельса—въ противорѣчіи со всѣмъ духомъ ихъ ученія—нельзя встрѣтить прямого признанія субстанціи, какъ таковой (что это не такъ легко, показываетъ примѣръ Л. Аксельродъ, неудачно вызвавшей для этого тѣни философскихъ битвъ 40-хъ годовъ). Но вотъ пунктъ, въ которомъ творцы научнаго соціализма остались, несомнѣнно, на субстанціалистской точкѣ зрѣнія — это вопросъ о матеріи, о протяженной, непроницаемой и т. д. матеріи физиковъ, а не о философскомъ синонимѣ реальности или чувственности. Здѣсь Энгельсъ (а очевидно и Марксъ, который санкціонировалъ „Анти-Дюринга“), съ радостью привѣтствовавшій діалектическій характеръ современнаго естествознанія (см. выше, с. 2), не сумѣлъ преодолѣть идеологическихъ формъ традиціонной механистики. Матерію онъ понимаетъ субстанціалистки, въ духѣ современнаго ему и господствовавшаго механическаго матеріализма. Дицгенъ, съ изумительной прозорливостью разглядѣвшій символическій характеръ матеріи, болѣе вѣренъ въ этомъ отношеніи духу діалектики, чѣмъ сами Марксъ и Энгельсъ. Современное естествознаніе, въ своемъ радикализмѣ не отступающее даже передъ посягательствомъ на законъ сохраненія вещества (такова, напримѣръ, популярная лебоновская теорія распада матеріи) [1]), признаетъ, конечно, скорѣе правымъ „махистское“ пониманіе матеріи въ смыслѣ нѣкоторой постоянной связи, чѣмъ противоположное ему, субстанціалистское. Матерія, разсматриваемая, какъ субстанція, должна быть безусловно неизмѣнной въ количественномъ отношеніи: это инстинктивно, апріорно, вытекаетъ изъ самого понятія субстанціи. Если же пони-

[1]) Одинъ изъ эпиграфовъ къ книгѣ Г. Ле Бона „Эволюція матеріи“ („L'évolution de la matière“ въ „Bibliothèque de Philos. contemporaine“) гласитъ: „Ничто не создается. Все пропадаетъ“ (Rien ne se crée. Tout se perd).

мать матерію въ смыслѣ константиіи, въ смыслѣ нѣкоторой физической постоянной, она можетъ, не нарушая требованій логики, прибывать или убывать: насъ въ этомъ случаѣ занимало бы только отысканіе закономѣрности, постоянства, въ прибыли или убыли матеріи.

Говоря это, я, разумѣется, не связываю символическаго толкованія матеріи съ современными скептическими взглядами на законъ сохраненія вещества. Законъ Лавуазье можетъ съ честью выйти изъ всѣхъ испытаній, поставленныхъ ему чародѣемъ теперешней физики—радіемъ, а субстанціалистскій взглядъ на матерію не станетъ отъ этого правильнѣе. Это только докажетъ, что среди прочихъ постоянныхъ, которыми оперируетъ естествознаніе, константа матеріи (точнѣе: массы) занимаетъ нѣкоторое преимущественное, привилегированное положеніе.

На предыдущихъ страницахъ у насъ неоднократно встрѣчалось выраженіе: „функціональная связь“, „функціональное отношеніе“. Эти понятія, призванныя по мысли ихъ авторовъ замѣнить традиціонное ученіе о причинности, были, какъ и многія другія основныя философскія концепціи Маха и Авенаріуса, введены ими независимо другъ отъ друга. Впрочемъ, какъ указываетъ одинъ нѣмецкій авторъ [1]), въ томъ же смыслѣ—хотя лишь случайно, не систематически — эти выраженія употреблялись и другими писавшими до нихъ мыслителями (Фехнеръ, Лаасъ). Это совпаденіе не представляетъ собой ничего удивительнаго. При томъ значеніи, которое приняли въ современномъ естествознаніи многочисленныя математическія формулы, характеризующія собой различныя виды физическаго взаимодѣйствія, попытки элиминировать анимистическіе элементы изъ понятія причинности могли легко натолкнуть на мысль о функціональной зависимости.

Функціональная зависимость, о которой здѣсь идетъ рѣчь, взята изъ области математики, гдѣ понятіе функціи царитъ теперь безраздѣльно. Вотъ въ самыхъ общихъ и грубыхъ чертахъ содержаніе этого понятія. Если даны два ряда чиселъ, изъ которыхъ числа одного ряда находятся въ опредѣленной зависимости отъ чиселъ другого ряда, то первыя называются функціей отъ вторыхъ. Такъ, если данъ такъ называемый натуральный рядъ: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7... и построенъ соотвѣтственно рядъ квадратовъ этихъ чиселъ: 1, 4, 4, 16, 25, 36, 49..., то между обоими рядами су-

[1]) H. Grünbaum „Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen“, въ Archiv für system. Philos., t. V (1898 г.), с. 382.

ществуетъ функціональная зависимость, которую можно выразить въ формѣ: $y=x^2$, т. е. всякое число второго ряда есть квадратъ соотвѣтствующаго числа перваго ряда. У здѣсь есть функція отъ x, или въ математической символикѣ: [$y=f(x)$].

Въ математической функціи числа могутъ мѣняться мѣстами; если $y=x^2$, то, въ свою очередь, $x=\sqrt{y}$, т. е. всякое число перваго ряда есть квадратный корень изъ соотвѣтствующаго ему числа второго ряда. Здѣсь уже x, въ свою очередь, есть функція—но другого вида—отъ y [$x=\varphi(y)$]. Функціональная зависимость можетъ связывать между собой не только двѣ величины, но три и болѣе. Такъ, если взять геометрическій примѣръ, то, по извѣстной теоремѣ, квадратъ гипотенузы равняется суммѣ квадратовъ двухъ катетовъ: гипотенуза есть такимъ образомъ функція двухъ другихъ величинъ, независящихъ другъ отъ друга. И т. д. и т. д.

Но, спроситъ читатель, какое можетъ существовать отношеніе между этими идеальными, имѣющими мѣсто *внѣ* времени и пространства, связями и категоріей причинности съ ея реальными, происходящими *во* времени и въ пространствѣ, процессами? Какъ можетъ понятіе функціональнаго отношенія замѣнить схему каузальнаго отношенія?

Мыслителями эмпирической школы давно уже были вскрыты антропоморфные, анимистическіе элементы, доставшіися намъ въ понятіи причинности по наслѣдству отъ нашихъ первобытныхъ предковъ. Причина въ старинномъ смыслѣ есть, какъ замѣчаетъ Дицгенъ, „вещь въ себѣ“, маленькій божокъ, самостоятельно создающій слѣдствія и позади нихъ скрывающійся“. Причины въ этомъ смыслѣ „вызываютъ“ слѣдствія, „дѣйствуютъ“ на нихъ, представляютъ собой сущность вещей, какія-то внутреннія „силы“ и пр. Какъ реакція противъ всей этой мистики причинности, возникла еще у Конта мысль устранить каузальную категорію, и повсюду на мѣсто метафизическаго „почему?“, ставить позитивное „какъ?“. Положительная наука, согласно этой теоріи, не занимается никому недоступной сущностью вещей съ ихъ причинными отношеніями, а изучаетъ только данныя въ опытѣ закономѣрныя отношенія сосуществованія и послѣдовательности. Это же проповѣдывалъ и Дицгенъ, когда говорилъ, что „современное изслѣдованіе ищетъ въ причинахъ не внѣшняго творца, *а имманентной системы, метода или общаго порядка данныхъ во временной послѣдовательности явленій*“ (см. выше, с. 69), словомъ ищетъ только *„общее въ явленіи“*.

Примкнувъ къ этому воззрѣнію, Махъ и Авенаріусъ и ихъ послѣдователи рѣшили сдѣлать еще одинъ смѣлый шагъ дальше: въ очищенномъ

такимъ образомъ понятіи причинности они попытались устранить также моментъ времени, именно ту наиболѣе характерную черту каузальной категоріи, согласно которой причина всегда *предшествуетъ* слѣдствію, а дѣйствіе всегда *слѣдуетъ* за причиной. „Старое, давно установившееся представленіе причинности, пишетъ Махъ, немного неудачно: за извѣстной дозой причины *слѣдуетъ* извѣстная доза слѣдствія. Здѣсь проглядываетъ какое-то примитивное аптекарское міровоззрѣніе, напоминающее ученіе о четырехъ стихіяхъ. Уже одно слово *причина* [1]) ясно это показываетъ. Связи въ природѣ рѣдко настолько просты, чтобы въ какомъ-нибудь данномъ случаѣ можно было указать *одну* причину и *одно* слѣдствіе. По этому я уже давно пробовалъ замѣнить *понятіе причины* математическимъ *понятіемъ функціи: зависимостью явленій другъ отъ друга*, или точнѣе — *зависимостью признаковъ явленій другъ отъ друга*. Это понятіе поддается любому расширенію и ограниченію, согласно требованію изслѣдуемыхъ фактовъ „(Анализъ ощущеній“, с. 79).

Въ математической функціи, какъ мы видѣли, величины, находящіяся по обѣимъ сторонамъ знака равенства, могутъ мѣняться ролями; если y есть функція x, то и x, въ свою очередь, есть нѣкоторая функція отъ y; не только гипотенуза зависитъ по своей величинѣ отъ величины катетовъ, но и обратно, каждый катетъ можно представить, какъ зависящій отъ величины гипотенузы и другого катета и т. п. Функціональная связь— это связь по существу *одновременная и обратимая*. Замѣнивъ понятіе причинности понятіемъ функціи, Махъ долженъ былъ перенести сюда и соотвѣтствующій выводъ, т.-е. признать одновременность и обратимость такъ называемыхъ причинныхъ связей. Этотъ выводъ онъ и сдѣлалъ (см., напр., «Erkenntniss und Irrtum», с. 279).

Вотъ какъ разсуждаетъ въ данномъ случаѣ Махъ:

„Возьмемъ простой примѣръ соотношенія подчиняющихся закону тяготѣнія массъ. Если передъ массой A появляется масса B, то за этимъ *слѣдуетъ* движеніе отъ A къ B. Такова старая формула. Но при болѣе точномъ разсмотрѣніи оказывается, что массы A B C D вызываютъ *другъ въ другѣ* ускоренія, которыя, слѣдовательно, даны *одновременно* съ положеніемъ массъ. Ускоренія указываютъ на скорости, которыя будутъ достигнуты *въ будущемъ*. Такимъ образомъ намъ даны и положенія A B C D для всякаго времени „(Анализъ“, с. 80).

---

[1]) По-нѣмецки Ursache, т. е. этимологически „первовещество“.

Если я выронилъ камень изъ руки и онъ упалъ на землю, то неправильно было говорить, что притяженіе земли есть *причина* паденія камня и что оно *предшествуетъ* этому паденію: во-первыхъ не только камень падаетъ на землю, но въ то же время и земля — хотя съ ничтожнѣйшимъ ускоренiемъ—падаетъ на камень; кромѣ того притяженіе землею камня (какъ и камнемъ земли) это процессъ непрерывный, и въ этой непрерывности нельзя указать пункта, о которомъ можно было-бы сказать, что до него мы имѣемъ причину, а по ту сторону его слѣдствіе. Въ механикѣ, для потребностей нашихъ математическихъ дѣйствій, мы, правда, дѣлимъ время (и пространство) на безконечно малыя, отгороженныя другъ отъ друга, части, и говоримъ, что притяженіе земли, соотвѣтствующее нѣкоторому такому дифференціалу времени, влечетъ за собой въ *слѣдующій* моментъ такое-то опредѣленное ускореніе—но это только искусственный пріемъ, необходимый лишь для успѣшности вычисленія. Въ дѣйствительности-же, всѣ входящія здѣсь величины: сила притяженія, ускореніе, скорость—непрерывны и даны въ своемъ непрерывномъ измѣненіи одновременно.

Возьмемъ другой примѣръ, представляемый уравненіемъ состоянія идеальнаго газа: $\frac{pv}{T}=C$ (гдѣ p—давленіе газа, v—занимаемый имъ объемъ, T—абсолютная температура его и C—нѣкоторая постоянная).

Это уравненіе выражаетъ собой взаимозависимость или функціональную связь между тремя физическими признаками идеальнаго газа; абсурдно было бы одинъ изъ нихъ или даже два изъ нихъ сдѣлать причиной остальныхъ. Нелѣпо сказать, напримѣръ, будто температура здѣсь есть причина, а давленіе и объемъ слѣдствія, или обратно; фактически — это одновременно данныя и обратимыя характеристики указываемаго физическаго состоянія, подобно тому какъ одновременны и обратимы члены математическаго равенства.

Но вѣдь дѣйствительность показываетъ наличность процессовъ односторонихъ, необратимыхъ? Это признаетъ и Махъ, объясняя, однако, этотъ фактъ сложностью различныхъ взаимосвязей, въ которыя вступаютъ элементы. Возьмемъ, напримѣръ, слѣдующіе случаи: выстрѣлъ изъ орудія и связь свѣтящагося предмета съ свѣтовымъ ощущеніемъ:

„Въ обоихъ случаяхъ передъ нами находятся цѣпи посредствующихъ связей изъ безчисленнаго множества членовъ. Тѣло, въ которое попали, не возвращаетъ работы пороха, чувствующая сѣтчатка не возвращаетъ

свѣта; оба только члены цѣпи зависимостей, которыя продолжаются на другихъ путяхъ, а не на тѣхъ, по которымъ они были введены. Тѣло, напримѣръ, даетъ *летающіе* разорвавшіеся куски,—воспринявшій свѣтъ субъектъ, можетъ быть, начнетъ *хватать* свѣтящійся предметъ. Весь процессъ только потому не одновременъ и обратимъ, что онъ опирается на многократную цѣпь одновременныхъ и обратимыхъ зависимостей" („Erkenntniss", с. 280; см. также „Анализъ ощущеній", с. 81).

Въ этой замѣчательной теоріи можно отличать два момента неодинаковаго значенія. Во-первыхъ, она устраняетъ старинное „аптекарское", какъ выражается Махъ, понятіе о причинности, указывая, что въ непрерывной и безконечной сложной связи событій только искусственно и произвольно можно намѣтить границы того, что назвать „причиной" и что „слѣдствіемъ". Вмѣсто этого она предлагаетъ изучать взаимную зависимость различныхъ признаковъ явленій, зависимость, общій логическій видъ которой гласитъ: „если дано А, то дано и В". Такъ напримѣръ, если даны двѣ тяготѣющія массы и ихъ взаимное разстояніе—то даны вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ ускоренія, скорости и пр. Если даны давленіе и объемъ (идеальнаго) газа—то дана его абсолютная температура. Если дана сила электрическаго тока, время дѣйствія его и сопротивленіе цѣпи—то дано развитое имъ количество тепла и пр. Всѣ подобныя условныя предложенія представляютъ собой функціональныя отношенія между признаками явленій, выразимыя обыкновенно уравненіями $\left(\text{напр. } \frac{p\,v}{T}=c;\ Q=i^2rt \text{ и пр.}\right)$. Это одна сторона дѣла.

Но вслѣдъ затѣмъ Махъ и его сторонники отожествляютъ эти физическія уравненія съ обратимыми математическими равенствами, между тѣмъ какъ основная, входящая во многія физическія уровненія и во всѣ реальные процессы, величина—время—необратима. Какъ говоритъ Геффдингъ, „разъ я узналъ, что между теплотой и движеніемъ существуетъ эквивалентное отношеніе, то съ чисто абстрактной точки зрѣнія, безразлично, перехожу ли я отъ теплоты къ движенію, или отъ движенія къ теплотѣ; въ дѣйствительности же „направленіе измѣненій" есть вопросъ жизни или смерти: въ дѣйствительности бытіе бываетъ совершенно другимъ въ зависимости отъ того, происходитъ ли измѣненіе преимущественно въ одномъ, или въ другомъ направленіи. Время поэтому въ дѣйствительности необратимо" („Философ. проблемы", с. 60).

Время это величина, имѣющая опредѣленное направленіе, опредѣленный

уклонъ, по которому оно скатывается. Такое же опредѣленное направленіе, ту же необратимость представляетъ и всякій реальный процессъ [1]). Но въ такомъ случаѣ немыслимо разрѣшить міровой процессъ въ рядъ уравненій чисто математическаго типа, какъ это вытекаетъ изъ теоріи Маха и какъ онъ это самъ развиваетъ (см. напр. «Mechanik», 5 изд. с. 238—9 и с. 547 и слѣд.), ибо тогда—при извѣстныхъ условіяхъ—можно было бы повернуть бытіе вспять, сдѣлать его обратимымъ. Замѣчаніе Маха (см. выше примѣръ съ выстрѣломъ изъ орудія), будто сложные реальные процессы потому лишь необратимы, что введены въ цѣпь многочисленныхъ частичныхъ обратимыхъ зависимостей, не достигаетъ цѣли: какъ изъ массы нулей не можетъ выйти конечной величины, такъ и изъ множества обратимыхъ процессовъ не можетъ создаться необратимый процессъ. Правильнѣе утвержденіе Петцольдта, что обратимыхъ процессовъ (не въ абстрактномъ мышленіи, а въ дѣйствительности) вообще нѣтъ. Даже если взять такую простую зависимость, какъ связь двухъ тяготѣющихъ массъ, то происходящій при этомъ процессъ движенія необратимъ: онъ совершается всегда въ одну сторону, въ одномъ направленіи (напримѣръ, по движенію часовой стрѣлки).

Эта своеобразная теорія тѣснѣйшимъ образомъ, какъ мы видимъ, связана съ такими трудными и сложными понятіями, какъ „время", „обратимый процессъ" и пр. Болѣе или менѣе обстоятельный анализъ ея потребовалъ бы разбора всѣхъ этихъ запутанныхъ ученій, что выходитъ изъ рамокъ данной работы. Нельзя отрицать того, что теорія функціональнаго отношенія наталкивается на своемъ пути на довольно серьезныя затрудненія. Но даже и съ ними она стоитъ несравненно выше традиціоннаго ученія о причинности, представляя также значительный шагъ впередъ по сравненію съ малоразработаннымъ ученіемъ Конта (и Дицгена). Можетъ

---

[1]) На необратимость времени и на то, что вообще нѣтъ необратимыхъ процессовъ, указываетъ Петцольдтъ въ своей статьѣ „Das Gesetz der Eindeutigkeit" (Vierteljahr. für wissen. Philos.), гдѣ онъ противоставляетъ вундтовской теоріи причинности (см. „Phil. Studien", X, „Ueber psychische Causalität") ученіе о функціональной зависимости. Этотъ фактъ заставляетъ его внести въ это ученіе довольно серьезныя поправки, измѣняющія его первоначальный видъ. Вундтъ отвѣчалъ Петцольдту въ статьѣ о „наивномъ и критич. реализмѣ" (Phil. Stud.", XIII). На замѣчанія Вундта Петцольдтъ, въ свою очередь отвѣтилъ въ „Arch. für system. Phil" за 1902 („Die Notwendigkeit u. Allgemeinheit des psychophys. Paralellismus".

быть смѣлая попытка раціонализировать до конца бытіе и свести къ чисто математическимъ отношеніямъ реальные процессы окажется въ результатѣ начавшейся философской дискуссіи невыполнимой въ полномъ объемѣ, но что отнынѣ придется въ проблемѣ причинности считаться съ новыми установленными ей точками зрѣнія—это несомнѣнно. Даже въ своихъ преувеличеніяхъ эта теорія остается той живой ошибкой, которая, по словамъ В. Гамильтона, „лучше мертвой истины“.

IV.

Эмпиріомонизмъ А. Богданова.

1.

Теорія физическаго и психическаго.

Когда въ марксисткой литературѣ встрѣчаешь отожествленіе взглядовъ А. Богданова съ эмпиріокритицизмомъ, то возможны только слѣдующія предположенія: 1) или сдѣлавшій это отожествленіе не знакомъ съ теоріей г. Богданова, 2) или ему неизвѣстна философія Авенаріуса, 3) или, наконецъ, онъ не знакомъ ни съ одной изъ этихъ философскихъ концепцій. Боюсь, что къ инымъ изъ марксистовъ, писавшихъ о г. Богдановѣ, примѣнима именно эта третья гипотеза. Бѣда, разумѣется, сама по себѣ небольшая, если бы только на основаніи этой недостаточной философской освѣдомленности не произносились очень суровые и безапелляціонные приговоры на счетъ связи марксизма съ махизмомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ на счетъ людей, вводящихъ новыхъ боговъ и развращающихъ марксистское юношество.

Весьма вѣроятно, что значительную роль въ этомъ длящемся уже нѣсколько лѣтъ недоразумѣніи сыграло названіе, данное г. Богдановымъ своей философской теоріи; но, какъ ни велико звуковое сходство между эмпиріомонизмомъ и эмпиріокритицизмомъ, эмпиріомонизмъ все-таки не есть эмпиріокритицизмъ. У г. Богданова дѣйствительно имѣется рядъ общихъ съ „махизмомъ“ исходныхъ пунктовъ, но при дальнѣйшемъ развитіи своей мысли онъ сильно разошелся со взглядами Маха и Авенаріуса, настолько сильно, что къ нему эпитетъ махиста примѣнимъ не безъ значительныхъ оговорокъ. Онъ „махистъ“, но именно махистъ въ кавычкахъ.

По словамъ самого г. Богданова, онъ въ общей философской концепціи взялъ у Маха только одно—„представленіе о нейтральности элемен-

товъ опыта по отношенію къ „физическому“ и „психическому“, о зависимости этихъ характеристикъ только отъ *связи* опыта“ („Эмпиріомонизмъ“, кн. III, с. XII). Я думаю, что г. Богдановъ недооцѣниваетъ здѣсь нѣсколько вліянія на него теорій критическаго реализма, но, не останавливаясь на этой детали, посмотримъ, что новаго—начиная съ этого пункта—внесъ нашъ авторъ въ развитіе идей современнаго позитивизма.

Неудовлетворенность г. Богданова „махизмомъ“ началась именно уже съ вопроса объ отношеніи между физическимъ и психическимъ, съ вопроса о признаваемой имъ двойной связи элементовъ опыта, которую г. Богдановъ—расходясь въ этомъ отношеніи съ самими Махомъ и Авенаріусомъ—признаетъ дуализмомъ. Авторъ „Эмпиріо*монизма*“, у котораго просто гипертрофически развито стремленіе къ систематизаціи и объединенію опыта, не могъ примириться съ этимъ послѣднимъ, по его мнѣнію, остаткомъ дуализма духа и тѣла. „Почему, задалъ онъ себѣ вопросъ, въ единомъ потокѣ человѣческаго опыта возможны двѣ принципіально различныхъ закономѣрности? И почему ихъ именно двѣ? Почему зависимый рядъ, „психическое“, находится въ тѣсномъ функціональномъ отношеніи именно съ нервной системой, а не другимъ какимъ-либо „тѣломъ“, и почему нѣтъ въ опытѣ безчисленнаго множества зависимыхъ рядовъ, связанныхъ съ „тѣлами“ другихъ типовъ? Почему одни комплексы элементовъ выступаютъ въ обоихъ рядахъ опыта—и какъ „тѣла“, и какъ „представленіе“,—а другіе никогда не бываютъ тѣлами, и принадлежатъ всегда къ одному ряду, и т. д.“? (Эмпиріомонизмъ, кн. I, с. 22, см. также кн. III, с.с. XXXIV—XXXV).

Долженъ предупредить читателя, что этимъ внушительнымъ и незаконченнымъ рядомъ грозныхъ „почему“? нашъ авторъ захотѣлъ только припугнуть „махизмъ“, ибо и у него самого не найдется серьезнаго отвѣта на нѣкоторые изъ поднятыхъ имъ здѣсь вопросовъ. Такъ читатель можетъ перерыть всѣ три книжки „Эмпиріомонизма“ и прочія работы г. Богданова, и онъ все-таки не узнаетъ, почему „психическое“ связано именно съ нервной системой, а не, скажемъ, съ хеопсовой пирамидой. Маловразумительны и тѣ немногія строки, въ которыхъ объясняется, почему такія переживанія, какъ горе, радость и пр. — обречены всегда оставаться представленіями, не переходя иногда въ разрядъ „тѣлъ“ (кн. I, с. 42). Изъ всей намѣченной имъ себѣ программы г. Богдановъ обстоятельно разработалъ только одинъ пунктъ, именно махистскую двойственность *связи* „физическаго“ и „психическаго“ онъ попытался замѣнить двумя *типами*, двумя *фазами* организаціи опыта.

Опредѣляя понятіе „физическаго“ г. Богдановъ начинаетъ съ указанія, что постоянная характеристика его—это его объективность. Объективность же какого-нибудь переживанія сводится къ его общезначимости, которая, въ свою очередь, есть не что иное, какъ *„согласованность“* опыта различныхъ людей, *взаимное соотвѣтствіе* ихъ переживаній (кн. I, с. 26). Но, спросилъ себя далѣе нашъ авторъ, откуда берется эта согласованность и соотвѣтствіе: продуктъ ли она своего рода „предустановленной гармоніи“ или результатъ развитія? Г. Богдановъ остановился, разумѣется, на послѣднемъ допущеніи. „Та согласованность коллективнаго опыта, которая выражается въ этой „объективности“, могла явиться лишь, какъ результатъ прогрессивнаго согласованія опыта различныхъ людей при помощи взаимныхъ высказываній. Объективность физическихъ тѣлъ, съ которыми мы встрѣчаемся въ своемъ опытѣ, устанавливается въ конечномъ счетѣ на основѣ взаимной повѣрки и согласованія высказываній различныхъ людей. Вообще физическій міръ это—соціально-согласованный, соціально-гармонизированный, словомъ—*соціально-организованный опытъ*. Вотъ почему онъ нераздѣленъ для насъ отъ абстрактнаго пространства и времени—этихъ основныхъ формъ, въ которыхъ выражается соціальная организованность опыта“ (ib. с. 36).

Въ отличіе отъ объектовъ физическаго міра „психическія“ переживанія не обладаютъ характеромъ общезначимости. „Мои воспріятія и представленія, взятыя въ ихъ непосредственности, существуетъ только для меня и лишь косвенно пріобрѣтаютъ познавательное значеніе для другихъ людей, да и то только отчасти. То же самое относится къ моимъ эмоціямъ и стремленіямъ. Всѣ эти факты „внутренняго опыта“ отличаются величайшей несомнѣнностью, но только для меня, только для того, кто ихъ переживаетъ. Они „субъективны“, т. е. несогласованы съ переживаніями другихъ людей, не приведены въ гармонію съ ихъ опытомъ и потому не имѣютъ для другихъ людей „объективнаго“ характера. Они лишены той *соціальной организованности*, которая свойственна физическому опыту“ (ib. с. 38).

Но это не значитъ, однако, что психическій опытъ совсѣмъ неорганизованъ, что онъ хаотиченъ. Онъ тоже обладаетъ связностью и согласованностью, но это опытъ организованный не соціально, а *индивидуально*. Элементы психическаго опыта *ассоціируются*—это ихъ спеціальная форма организаціи; мысли, желанія, представленія группируются въ опредѣленныя связи и цѣпи, объединяясь подъ конецъ вокругъ того наиболѣе прочнаго

и устойчиваго комплекса воспоминаній, чувствъ и настроеній, который мы обозначаемъ словомъ „я“.

Индивидуальная организованность психическаго опыта не исключаетъ, разумѣется, того, что онъ черезъ посредство высказываній—мимики, рѣчи, искусства—можетъ передаваться другимъ людямъ. Но отъ этого психическое не становится физическимъ: „сообщать свои переживанія другимъ—еще не значитъ достигать согласованности, гармоніи ихъ съ чужими переживаніями; отъ этого психическій опытъ отдѣльнаго лица еще не становится интегральной, органической составной частью коллективнаго опыта, онъ остается личнымъ опытомъ“ [1]) (ib. c. 39).

Въ видахъ ясности надо еще замѣтить, что индивидуальный опытъ можетъ быть организованъ соціально, какъ и соціальный можетъ быть организованъ индивидуально. Комета, открытая только что астрономомъ, есть еще часть его „психики“; но такъ какъ онъ сейчасъ же укладываетъ ее въ рамки соціально-организованнаго опыта и связываетъ ее со всей совокупностью его, то его психическое переживаніе тѣмъ самымъ оказывается составной частью физическаго опыта. Обратно, черезъ высказыванія другихъ людей индивидъ усваиваетъ себѣ значительную часть соціально-организованнаго опыта, организуя ее затѣмъ въ ассоціативной связи съ другими своими психическими переживаніями. Человѣкъ можетъ никогда не увидѣть кометы Галлея; но почерпнутое имъ изъ книгъ знаніе о существованіи этой кометы является составной частью его индивидуальнаго, психическаго опыта.

---

[1]) На отличіи простой *соціальности* опыта отъ его *соціальной организованности* г. Богдановъ настаиваетъ и нѣсколькими страницами дальше: „Еще разъ напомнимъ читателю, что „объективный“ опытъ вовсе не то, что «соціальный» опытъ и «субъективный» не то, что „индивидуальный“. Соціальный опытъ далеко не весь соціально организованъ и заключаетъ въ себѣ всегда различныя противорѣчія, такъ что однѣ его части не согласуются съ другими; лѣшіе и домовые могутъ существовать въ сферѣ соціальнаго опыта даннаго народа, напр. крестьянства; но въ опытъ соціально-организованный или объективный включать ихъ изъ-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируютъ съ остальнымъ коллективнымъ опытомъ и не укладываются въ его организующія формы, напр., въ цѣпь причинности. Наоборотъ, въ другихъ случаяхъ опытъ, пока еще индивидуальный, напр., опытъ какого-нибудь изслѣдователя, открывающаго новые факты и провѣряющаго, а частью опровергающаго старые, фактически въ наибольшей мѣрѣ гармонируетъ со всей совокупностью коллективнаго опыта и находится въ полномъ соотвѣтствіи съ его общими организующими формами“ (ib., c. 45).

Этими соображеніями, думаетъ А. Богдановъ, устраняются послѣдніе элементы дуализма, остававшіеся еще въ эмпиріокритицизмѣ. „Если въ единомъ потокѣ человѣческаго опыта мы находимъ двѣ принципіально различныхъ закономѣрности, то все же обѣ онѣ вытекаютъ одинаково изъ нашей собственной организаціи: онѣ выражаютъ двѣ біологически-организующихъ тенденцій, въ силу которыхъ мы выступаемъ въ опытѣ одновременно, какъ особи и какъ элементы соціальнаго цѣлаго. На вопросъ, почему этихъ типовъ организаціи опыта только два, мы скажемъ: ищите отвѣта въ біологической и соціальной исторіи человѣка; она разскажетъ вамъ, какъ въ борьбѣ за существованіе возникла родовая жизнь человѣка, какъ обособлялась въ ней личность, и въ тоже время развертывалась все болѣе широкая связь соціальная, и, наконецъ, какъ развивались, приспособляясь все къ той же борьбѣ, человѣческія формы мышленія съ ихъ современной двойственностью. При этомъ разрѣшится также вопросъ о томъ, почему одни комплексы элементовъ опыта выступаютъ иногда въ физическомъ, иногда въ психическомъ ряду, а другіе—только въ психическомъ: исключительно психическими являются комплексы эмоціональные и волевые, т. е. тѣ переживанія, которыя, по условіямъ соціальной и внутрисоціальной борьбы, наиболѣе различно направлены въ различныхъ людяхъ“ (с. 42).

Вся эта теорія г. Богданова построена на слѣдующемъ рядѣ равенствъ: „физическое“ = „объективное“ = „общезначимое“ = „соціально-гармонизованное“ (соціально-организованное). Аналогичныя равенства даются и для „психическаго“, которое черезъ отожествленіе его съ „субъективнымъ“ и затѣмъ „индивидуально-значимымъ“, приравнивается къ „индивидуально-организованному“ (опыту). Между тѣмъ обѣ эти группы равенствъ невѣрны.

Во-первыхъ, объективное не есть физическое. Понятіемъ объективнаго охватывается цѣлый рядъ явленій, которыя ни въ коемъ случаѣ нельзя назвать физическими. Категорія времени безусловно объективна, между тѣмъ она является формой не только физическаго опыта, но и психическаго. Законы природы (и психологическіе), а равно и отвлеченныя понятія, столь же общезначимы, какъ и физическіе процессы. Точно такъ же общезначимы и между-индивидуальны соціальные феномены языка, религіи и пр., какъ и всѣ вообще соціальныя явленія. И т. д. и т. д.

Въ работахъ г. Богданова можно найти соображенія, являющіяся какъ бы отвѣтомъ на эти замѣчанія. Напримѣръ, о законахъ или отвлеченныхъ по-

нятіяхъ онъ говоритъ, что „законы отнюдь не принадлежатъ къ сферѣ опыта, къ сферѣ непосредственныхъ переживаній; законы—результатъ познавательной обработки опыта; они не даны въ немъ, а создаются мышленіемъ, какъ средство организовать опытъ, гармонически согласовать его въ стройное единство. Законы—это *абстракціи познанія*; и физическіе законы такъ же мало обладаютъ физическими свойствами, какъ психологическіе—свойствами психическими. Ихъ нельзя относить къ тому или другому ряду опыта“ (ib., c. 70).

О соціальномъ фактѣ языка мы читаемъ, что онъ принадлежитъ къ „организующимъ приспособленіямъ“ соціальной жизни, и именно къ приспособленіямъ перваго основного типа, къ которому относятся всѣ *„формы непосредственнаго общенія*—крикъ, рѣчь, мимика. Онѣ служатъ для *непосредственнаго объединенія и координированія человѣческихъ дѣйствій*, а затѣмъ и представленій, и эмоцій—психическихъ реакцій, неразрывно связанныхъ съ дѣйствіями и ихъ собою опредѣляющихъ (Эмпир.“, кн. III, с. 41).

Такое же общезначимое соціальное явленіе религіи будетъ зачислено г. Богдановымъ во второй основной типъ организующихъ приспособленій, которыя служатъ „для *систематическаго координированія труда на основѣ пережитого опыта*“ (ib., c. 41).

Но если бы эти соображенія г. Богданова даже и были удачны каждое въ отдѣльности, они не давали бы, взятыя въ цѣломъ, того, что намъ нужно, именно общаго формальнаго критерія, того дифференцирующаго признака, по которому можно было бы отличить „физическое“ отъ другихъ видовъ „объективнаго“. Отсутствіе же этого критерія ведетъ, напримѣръ, къ тому, что данное въ первой книжкѣ „Эмпиріомонизма“ опредѣленіе „физическаго“ почти дословно повторяетъ характеристику „познанія“, которую мы находимъ въ статьѣ о „Развитіи жизни въ природѣ и въ обществѣ“. Неоднородность опыта различныхъ людей и пр., пишетъ здѣсь нашъ авторъ, порождаетъ необходимость въ такомъ приспособленіи, которое объединило бы разнородные трудовые опыты людей, и устраняло бы противорѣчія, вытекающія изъ этой разнородности, словомъ порождаетъ необходимость въ организующей формѣ для общественно-трудового опыта. Такой организующей формой служитъ *познаніе*“ („Изъ психол. общества“, с. 76).

То, что познаніе опредѣляется здѣсь, какъ извѣстная организующая *форма* опыта, не можетъ служить возраженіемъ на мое замѣчаніе, ибо и „физическое“, по мнѣнію г. Богданова, есть тоже только опредѣленная

форма организаціи элементовъ опыта, именно форма ихъ соціальной организаціи, соціальной согласованности и устраненія противорѣчій. Оба понятія — „физическаго“ и „познанія“ — такимъ образомъ вполнѣ покрываютъ другъ друга.

Впрочемъ, ничего удивительнаго здѣсь нѣтъ. При той огромной, исключительной роли, которую играетъ у нашего автора понятіе организаціи — у г. Богданова постоянно кто-нибудь или что-нибудь организуетъ, организуется и пр. — при его склонности оперировать возможно меньшимъ числомъ общихъ понятій, такія совпаденія въ опредѣленіяхъ понятій должны быть почти неизбѣжны. Едва уловимые нюансы должны отдѣлять здѣсь понятія, которыя, вообще говоря, рѣзко отличаются другъ отъ друга. И, дѣйствительно, мы читаемъ, напримѣръ, у автора „Эмпиріомонизма“, что формы времени и пространства „выражаютъ *соціальную организованность опыта*“ („Эмпир.“, кн. I, с. 34). Физическое — это соціально организованный опытъ. Законы природы — это средство организовать опытъ. Познаніе — это организующая форма соціально-трудового опыта. Идеологія въ различныхъ ея видахъ — это организующее приспособленіе и пр. Попробуйте между этими едва отличающимися одна отъ другой характеристиками организующей *формы*, организующаго *средства*, организующаго *приспособленія* и пр. найти всю амплитуду различій обозначаемыхъ ими понятій!

Какъ бы то ни было объективное не есть физическое. Но, въ свою очередь, не всякое общезначимое есть тѣмъ самимъ уже и объективное, равно какъ и не всякое субъективное можно отнести къ психическому. Такое явленіе, какъ миражъ, есть явленіе общезначимое, междуиндивидуальное, и, тѣмъ не менѣе, „субъективное“; въ то же время къ нему не подходитъ характеристика „психическаго“. Еще меньше подходитъ это опредѣленіе къ такимъ фактамъ, какъ сломанный видъ палки въ водѣ или какъ видимое движеніе свѣтилъ по небу. А между тѣмъ такъ именно выражается г. Богдановъ, когда онъ указываетъ, какъ постепенно разграничивались въ человѣческомъ опытѣ понятія объективнаго и субъективнаго. „На памяти и исторіи въ область „субъективнаго“ или *только психическаго* отходило многое, что было „объективнымъ“, „физически существующимъ“ для предшествующихъ поколѣній. Движеніе солнца по небу изъ „дѣйствительнаго“ стало „кажущимся“, міръ „душъ“ и „духовъ“ потерялъ свою „объективность“ (которая также была первоначально чисто „физической“ объективностью). „Объективное“ *выдѣлялось* изъ субъективнаго“ путемъ его соціальной обработки въ общеніи людей“ („Эмпир.“, кн. III, с. XXXIII).

Терминъ „субъективный“ употребляется въ двухъ смыслахъ. Имъ обозначаютъ съ одной стороны переживанія, которыя свойственны только одной опредѣленной личности. Въ этомъ смыслѣ индивидуально-значимаго субъективное тождественно съ психическимъ въ обычномъ смыслѣ слова. Но субъективнымъ („кажущимся“, „видимымъ“, иллюзіей и пр.) называютъ также такое переживаніе, которымъ мы при возникшемъ внутри нашего опыта конфликтѣ жертвуемъ ради болѣе цѣннаго для цѣлей познанія переживанія. Такое субъективное можетъ быть безусловно общезначимымъ (напр. иллюзія неподвижности земного шара). Чтобъ отнести его въ область „психическаго“ нужно ужъ особое терминологическое соглашеніе.

Г. Богдановъ укажетъ, что онъ это и сдѣлалъ, когда ввелъ различіе между соціальностью опыта и соціальной организованностью его. Но просто соціальныя переживанія—даже такія, какъ взятые нашимъ авторомъ примѣры лѣшаго и домоваго—все-таки отличаются отъ психическихъ переживаній въ узкомъ смыслѣ слова. Бытіе лѣшаго иного рода, чѣмъ бытіе переживаемой кѣмъ-нибудь боли. Ощущеніе боли связано только съ данной личностью въ данный моментъ ея существованія, между тѣмъ какъ существованіе лѣшаго, завися отъ существованія всѣхъ вѣрящихъ въ него людей, не зависитъ ни отъ одного изъ нихъ въ частности. Лѣшій — это феноменъ соціальный, межъ-индивидуальный, какъ и религія, однимъ изъ элементовъ которой онъ является [1]). Еще болѣе отличается отъ ощущенія боли такой прямо зачисляемый г. Богдановымъ въ разрядъ психическаго фактъ, какъ видимое движеніе солнца по небу.

Ошибка г. Богданова происходитъ отъ слишкомъ упрощенной классификаціи опыта по признаку индивидуально—или общезначимости, причемъ онъ смѣшиваетъ еще съ ней далеко не совпадающее съ ней дѣленіе понятій на субъективныя и объективныя. Классификація г. Богданова такова: съ одной стороны индивидуально-значимое (оно же субъективное,

---

[1]) Собственно, съ точки зрѣнія г. Богданова, различіе соціальнаго опыта и соціально-организованнаго весьма условно. Вѣра въ лѣшихъ и домовыхъ, какъ составная часть религіозной вѣры, принадлежитъ къ типу познавательныхъ формъ организующихъ приспособленій, т. е. тоже является извѣстнымъ видомъ соціально-организованнаго опыта. Но это соціально-организованный опытъ (а значитъ и физическое?) вчерашняго дня, не гармонирующій со всей совокупностью нашего сегодняшняго опыта, который, въ свою очередь, завтра долженъ будетъ уступить мѣсто новымъ познавательнымъ комбинаціямъ.

оно же психическое), съ другой—общезначимое (оно же объективное, оно же физическое). Гдѣ-то сбоку помѣстилась группа *абстракцій познанія*, не принадлежащая ни къ тому ни къ другому типу организаціи опыта. Не имѣетъ своего угла и такъ называемый имъ соціальный опытъ и пр. Между тѣмъ классификація по признаку значимости должна была бы приблизительно гласить:

1) индивидуально-значимые факты опыта, т. е. факты, связанные съ такой-то конкретной личностью, и только съ ней. Это факты субъективные въ специфическомъ смыслѣ слова, факты психическіе въ обычномъ значеніи слова;

2) факты общезначимые, которые, въ свою очередь, дѣлятся на нѣсколько группъ: a) факты соціальные, т. е. факты, бытіе которыхъ не связано съ наличностью той или иной конкретной личности, а связано съ бытіемъ цѣлой общественной группы (языкъ, право, религія и пр.), b) абстрактные общезначимые факты—законы природы, абстракціи и пр. продукты обработки опыта и c) конкретные общезначимые факты, какъ напр. *этотъ* столъ, *этотъ* камень, *эта* рѣка. Эту третью группу въ цѣляхъ систематизаціи познанія можно еще подраздѣлить на: α) субъективные общезначимыя факты (палка *кажется* сломанной въ водѣ, солнце *видимо* движется по небу) и β) объективные общезначимые факты (*въ дѣйствительности* земля вращается, *объективно* радуга это преломленный въ капляхъ дождевой воды солнечный свѣтъ и пр.). Эту послѣднюю подгруппу β) г. Богдановъ и считаетъ собственно физическимъ, относя къ психическому довольно разнокалиберную коллекцію фактовъ изъ группъ 1), 2 a) и c) α.

Конечно, всякій авторъ воленъ въ извѣстной мѣрѣ давать свои собственныя опредѣленія употребляемымъ имъ терминамъ, особенно если они такъ многосмысленны, какъ антитеза психическаго и физическаго. Не оспаривая этого права за г. Богдановымъ, можно требовать отъ него, однако, чтобъ его опредѣленія совпадали съ объемомъ опредѣляемаго ими. Между тѣмъ произведенный нашимъ авторомъ разрѣзъ опыта на физическое и психическое совсѣмъ не идетъ по линіи, характеризуемой антитезой индивидуально-организованнаго и соціально-организованнаго опытовъ. Организованный значитъ здѣсь согласованный, т. е. лишенный противорѣчій. Но согласованіе опыта—какъ уже указывалось выше—можетъ происходить по двумъ направленіямъ, двумъ измѣреніямъ: 1) согласованіе переживаній *внутри* опыта отдѣльной личности (палка *кажется* сломанной, а *на*

самомъ дѣлѣ цѣла и пр.), при чемъ этотъ конфликтъ переживаній самъ по себѣ общезначимъ, т. е. однообразно повторяется у всѣхъ субъектовъ, и 2) согласованіе опытовъ *различныхъ* индивидовъ (я вижу красное, гдѣ другой видитъ зеленое и пр.). Оба эти типа согласованія, въ нашемъ опытѣ непрерывно перекрещивающіеся между собой, одинаково важны для выработки понятій объективнаго, реальнаго, истиннаго,—къ которымъ сводится въ сущности „физическое“ въ характеристикѣ нашего автора. Невѣрно, поэтому, говорить, что психическое есть индивидуально-организованный опытъ, а физическое—опытъ соціально-организованный, ибо въ понятіе объективнаго входитъ и нѣкоторый индивидуально-организованный [1]) опытъ.

Вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и богдановское рѣшеніе дуализма физическаго и психическаго, наличность котораго нашъ авторъ объясняетъ тѣмъ, что человѣкъ, являясь одновременно особью и частью объемлющаго его соціальнаго цѣлаго, имѣетъ двѣ—и только двѣ—формы организаціи опыта. Но въ этомъ объясненіи и самомъ по себѣ есть темные пункты. Человѣкъ, какъ особь, порождаетъ психическую форму организаціи опыта. Можно соглашаться или не соглашаться съ этимъ— но указываемая здѣсь зависимость во всякомъ случаѣ опредѣленна и однозначна. Но что значитъ человѣкъ, разсматриваемый, какъ „элементъ соціальнаго цѣлаго“? *Какого* цѣлаго? Семьи, рода, класса, націи, біологическаго вида homo sapiens? Вѣдь все это соціальные круги, объемлющіе собой человѣка — особь. Къ какому же изъ этихъ круговъ соотносительна форма „физическаго“ опыта? И почему тогда не быть столькимъ „физическимъ“ или, во всякомъ случаѣ, „непсихическимъ“ типамъ опыта, сколько есть охватывающихъ индивида соціальныхъ сферъ?

Остается еще одинъ важный пунктъ. Физическое, по опредѣленію нашего автора, есть соціально-согласованный опытъ. Но *согласованіе* предполагетъ, разумѣется, наличность нѣкотораго предварительнаго *согласія* опытовъ различныхъ людей. Если бы индивидуальные опыты совсѣмъ расходились между собой, если бы они не имѣли ничего общаго, то не было бы возможно ихъ объединеніе и систематизація. Какъ замѣчаетъ и г. Богдановъ, „надо еще выяснить, какимъ же образомъ для коллективно-

[1]) Вмѣсто индивидуально-*организованный* я предпочелъ бы говорить индивидуально-согласованный или систематизированный опытъ, чтобъ отличать этотъ случай отъ того дѣйствительно „органическаго“ цѣлаго, какимъ является „психическая“ жизнь личности.

организующей работы оказывается на лицо подходящій, т. е. *въ достаточной мѣрѣ общій для различныхъ людей матеріалъ*" („Эмпир.", кн. III, с. XXXIV). Этотъ вопросъ вводитъ насъ въ богдановское ученіе о „вещи въ себѣ", тѣсно связанное у него съ проблемой физическаго и психическаго.

2.

Ученіе о „вещи въ себѣ" и возвратъ къ идеализму.

Центральное мѣсто въ ученіи автора „Эмпиріомонизма" о вещи въ себѣ занимаетъ понятіе *подстановки*. Подстановка у г. Богданова соотвѣтствуетъ гипотезѣ естественнаго понятія о мірѣ у Авенаріуса или эекту у В. Клиффорда. Подъ такія-то высказыванія моихъ ближнихъ я *подставляю* такія-то опредѣленныя мысли, подъ такія-то ихъ движенія— соотвѣтственныя чувства и пр. На подобныхъ актахъ подстановки основывается взаимное пониманіе людей, ихъ соціальная связь общенія.

Первоначальная форма подстановки это анимистическій дуализмъ „души" и „тѣла". Анимистъ представляетъ себѣ душу въ видѣ нѣкотораго воздушнаго и легкаго двойника тѣла, находящагося внутри него и заправляющаго всѣми его движеніями. Для дикаря все одушевлено; всѣ тѣла имѣютъ души, которыя и являются источникомъ, причиной всѣхъ происходящихъ въ окружающемъ измѣненій. Подстановка на этой стадіи развитія мысли имѣетъ, такимъ образомъ, всеобщій, универсальный характеръ.

Съ ростомъ познанія въ ученіи о душахъ произошелъ рядъ значительныхъ перемѣнъ. Съ одной стороны, дуализмъ души и тѣла въ человѣкѣ, становясь утонченнѣе и чище, привелъ къ понятію непространственной, нематеріальной души. Развиваясь въ другомъ направленіи, „души" вещей, черезъ рядъ промежуточныхъ понятій („силъ", „послѣднихъ причинъ" и пр.), завершили кругъ своихъ превращеній въ ученіи о „вещи въ себѣ". Понятіе о „вещи въ себѣ" переносится, въ свою очередь, на представленіе о человѣкѣ, и тогда первобытное анимистическое удвоеніе міра принимаетъ слѣдующій видъ: для міра „мертвыхъ" тѣлъ, для міра вещей двойственность просто вещи, и „вещи въ себѣ"; для міра же живыхъ существъ, въ частности для людей, тройственность тѣла, эмпирической души и ноуменальнаго человѣка [1]).

[1]) См. въ «Очеркахъ по философіи марксизма» статью А. Богданова «Страна идоловъ и философія марксизма», с. 226. Правильнѣе было бы

Современный позитивизмъ радикально преобразуетъ эту уродливую концепцію: во-первыхъ, онъ начисто устраняетъ понятіе „вещи въ себѣ“, какъ анимистическій пережитокъ, уничтожая такимъ образомъ двойственность вещей и тройственность людей. Затѣмъ нематеріальную, непространственную и т. д. „душу“ онъ возстановляетъ въ ея настоящемъ значеніи подстановки.

До сихъ поръ г. Богдановъ идетъ рука объ руку съ эмпиріокритицизмомъ. Ихъ расхожденіе начинается съ вопроса объ *объемѣ* подстановки, о томъ должна ли она быть универсальной — какъ въ эпоху аннимизма— или частичной. Для эмпиріокритицизма, по словамъ нашего автора, этого вопроса даже не существуетъ. Подстановка, съ эмпиріокритической точки зрѣнія, примѣнима только тамъ, гдѣ она полезна, гдѣ она расширяетъ наше предвидѣніе; область ея ограничивается поэтому животнымъ—и въ лучшемъ случаѣ — органическимъ міромъ. Дальше этого подстановка недаетъ никакихъ положительныхъ результатовъ и просто неумѣстна.

Г. Богдановъ несогласенъ съ этимъ рѣшеніемъ вопроса. Во-первыхъ, ограниченіе области подстановки было бы нарушеніемъ основного принципа познанія—непрерывности. Начиная съ человѣка и кончая послѣдней живой клѣткой, мы повсюду примѣняли подстановку — правда, все менѣе опредѣленную и ясную—и вдругъ у границъ неорганическаго царства, такъ тѣсно связаннаго съ органическимъ міромъ, мы обрываемъ эту непрерывно тянущуюся нить подстановки: подобный скачекъ идетъ въ разрѣзъ съ монистической тенденціей познанія. Но кромѣ того,—„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). Предлагаю читателю нѣсколько вдуматься въ это, по необходимости (вслѣдствіе недостатка въ нашемъ языкѣ точно соотвѣтствующихъ понятіямъ терминовъ) запутанно и неуклюже выраженное сопоставленіе,—и онъ пойметъ, что видѣть въ физическомъ комплексѣ *только* этотъ непосредственно данный въ воспріятіи комплексъ, значило

говорить о четвероякой природѣ человѣка съ этой точки зрѣнія: эмпирическое тѣло, тѣло, какъ «вещь въ себѣ», эмпирическая душа и душа, какъ «вещь въ себѣ».

бы признавать, что иногда нѣчто возникаетъ изъ ничего, признавать непрерывный актъ чудеснаго творенія" („Эмпир.", кн. II, с. 29).

Итакъ, нужна подстановка и подъ неорганическіе предметы. Но было бы грубой ошибкой, предупреждаетъ г. Богдановъ, думать, что здѣсь подставляется нѣчто „психическое"—хотя бы и самаго неопредѣленнаго вида. Нашъ авторъ неоднократно предостерегаетъ отъ смѣшенія его теоріи универсальной подстановки съ теоріей панпсихизма. Для объясненія характера совершаемой подъ неорганическіе объекты подстановки, онъ развиваетъ теорію трехъ различныхъ типовъ связи элементовъ:

„Въ вашемъ опытѣ проходятъ различные образы; каждый изъ нихъ представляетъ изъ себя нѣкоторое непосредственное сочетаніе элементовъ. Пока это сочетаніе является для васъ просто *даннымъ*, пока вы его и вовсе не разлагаете, не преобразовываете, не соединяете ни съ какой опредѣленной характеристикой, до тѣхъ поръ дѣло идетъ о первоначальной и основной, о *непосредственной* формѣ связи элементовъ опыта въ комплексы" (ib., с. 25).

Слѣдующая за тѣмъ форма связи—это *ассоціативная* или *психическая*. „Если комплексы X, У, Z выступаютъ иногда вмѣстѣ, иногда нѣтъ, и притомъ такъ, что это *констатируется*, замѣчается, то они „ассоціированы" между собой и „ассоціированы" съ массой другихъ комплексовъ, образующихъ систему „памяти" и „сознанія", образующихъ *психическую* систему" (ib.).

Наконецъ, „въ опытѣ „физическомъ" связь комплексовъ представляетъ иныя особенности, выражаемыя терминами „непрерывность" и „необходимость". Это *объективно-закономѣрная* связь опыта. Комплексы, объединенные такой связью — „тѣла" или „процессы" физическаго міра, не могутъ приниматься существующими то цѣликомъ, то по частямъ, то въ одной комбинаціи, то въ другой, какъ ассоціативные комплексы. Для каждаго даннаго момента „физическіе" комплексы представляютъ вполнѣ опредѣленную систему, измѣняющуюся лишь путемъ непрерывныхъ переходовъ отъ одного сочетанія къ другому, связанному съ нимъ необходимой зависимостью. Зависимость эта „объективна", т. е. не мѣняется съ индивидуальностью познающаго, а остается для самыхъ различныхъ индивидуумовъ одной и той же, «общезначимой». Это наиболѣе опредѣленная форма связи элементовъ опыта и его комплексовъ" (ib., с. 26).

Г. Богдановъ указываетъ затѣмъ, что эти три типа связи элементовъ являются въ тоже время тремя фазами прогрессивной организаціи опыта,

при чемъ «каждый низшій типъ есть исходная точка для развитія высшаго и неминуемо имъ включается; каждый высшій имѣетъ свои особыя предпосылки, которыхъ не хватаетъ низшему“ (ib., c. 27).

Съ этими данными, по мнѣнію нашего автора, уже не трудно опредѣлить характеръ подстановки подъ неорганическое. Подставлять здѣсь—какъ это дѣлаютъ панисихисты—психическое—нелѣпо, ибо „ассоціативная связь предполагаетъ *память*, предполагаетъ періодическое повтореніе тѣхъ или иныхъ комбинацій, повтореніе *измѣнчиво-устойчивое*, при чемъ въ однихъ повтореніяхъ психическій комплексъ является измѣненнымъ въ неуловимо-малой степени, въ другихъ—болѣе или менѣе значительно, въ однихъ—съ одними сопутствующими комплексами, въ другихъ съ другими. Всему этому соотвѣтствуетъ физіологическая организованность живой ткани, съ ея циклически-измѣнчивой повторяемостью жизненныхъ процессовъ. Но такой организованности и такой повторяемости нѣтъ въ неорганическихъ тѣлахъ“ („Очерки“, с. 236).

Такъ же нелѣпа подстановка „физическихъ“ комплексовъ, какъ это дѣлала, напримѣръ, механическая физика, когда подъ свѣтовой лучъ подставляла потокъ маленькихъ тѣлецъ или волнообразное колебаніе эфира и пр., или, какъ это дѣлаетъ матеріализмъ, подставляющій подъ всѣ явленія природы твердые движущіеся атомы. Такого рода подстановка невозможна —и не потому только, что наука отвернулась отъ этихъ гипотезъ, а потому, что „физическій опытъ, *какъ опытъ*, представляетъ еще болѣе высокую ступень организованности, чѣмъ опытъ психическій. Физическое „тѣло“ кристаллизуется для человѣческаго сознанія изъ безчисленныхъ отдѣльныхъ воспріятій и ихъ познавательной обработки, обработки коллективной, соціальной, какъ и все познаніе. Если въ своемъ организмѣ или въ организмѣ другого человѣка я стану искать того, что физіологически соотвѣтствуетъ моему и его *физическому опыту*, то это, несомнѣнно, должны оказаться наиболѣе сложные и наиболѣе организованные изъ нервно-мозговыхъ процессовъ. Поэтому, чтобъ подъ неорганическую природу подставлять физическіе комплексы, я принужденъ былъ бы найти въ ней такую же высокую жизненную организованность, какъ въ сложнѣйшихъ мозговыхъ процессахъ (ib. c. 237).

По исключеніи подстановокъ физическаго и психическаго остается только послѣдняя возможная форма — именно подстановка непосредственныхъ комплексовъ: „подстановка для неорганическихъ процессовъ можетъ представлять только „непосредственные комплексы минимальной организован-

ности", нижнимъ предѣломъ которой является — хаосъ элементовъ" (ib. c. 238).

Эта теорія универсальной подстановки, устраняя анимистическія стороны понятія „вещи въ себѣ", сохраняетъ въ то же время то цѣнное, что въ немъ имѣется — именно стремленіе монистически охватить *весь* опытъ людей. Согласно ней „вся природа представляется, какъ безконечный рядъ „непосредственныхъ комплексовъ", *матеріалъ* которыхъ тотъ же, что и „элементы" опыта, а *форма* характеризуется самыми различными степенями организованности, отъ низшихъ, соотвѣтствующихъ „неорганическому міру", до высшихъ, соотвѣтствующихъ „опыту" человѣка. Эти комплексы взаимно вліяютъ одни на другіе, взаимно „отражаются" одни въ другихъ" („Эмпиріом.", кн. II, с. 37).

Для полноты картины міра по г. Богданову намъ не хватаетъ еще одного элемента—именно его ученія объ отношеніи между физическимъ и психическимъ, между физіологическимъ, нервно - мозговымъ процессомъ и его подстановкой. Рѣшеніе этого вопроса объяснитъ намъ такъ же, какъ понимаетъ нашъ авторъ взаимное „отраженіе" другъ въ другѣ непосредственныхъ комплексовъ, о которомъ идетъ рѣчь въ послѣднемъ приведенномъ отрывкѣ.

Въ первой книжкѣ „Эмпиріомонизма" г. Богдановъ стоялъ еще—хотя своеобразно толкуя ее—на точкѣ зрѣнія психофизическаго параллелизма. Правда, въ той же книжкѣ развивается одновременно теорія „отраженія" комплексовъ, которая по существу исключаетъ гипотезу параллелизма. Но только во второй книгѣ „Эмпиріомонизма" г. Богдановъ устранилъ это противорѣчіе въ своей системѣ, выступивъ съ рядомъ возраженій противъ ученія о психофизическомъ параллелизмѣ (возраженій, вкратцѣ повторенныхъ имъ и въ статьѣ о „странѣ идоловъ").

Г. Богдановъ согласенъ съ новѣйшимъ позитивизмомъ, когда онъ въ борьбѣ съ фетишизмомъ причинности замѣняетъ эту послѣднюю функціональной зависимостью фактовъ опыта. Но—подчеркиваетъ нашъ авторъ—эта зависимость есть связь *фактовъ предшествующихъ съ послѣдующими*. Между тѣмъ современный позитивизмъ, наряду съ этой закономѣрностью разновременнаго—для которой можно сохранить старое названіе причинности — признаетъ еще *функціональную зависимость одновременнаго*, или связь параллелизма, излюбленнымъ мѣстомъ которой является отношеніе „физическаго" и „психическаго".

По мнѣнію г. Богданова мы здѣсь имѣемъ новую форму дуализма

познанія, дуализма, для котораго въ научномъ опытѣ нѣтъ никакихъ основаній. „Наукѣ часто приходится имѣть дѣло съ параллельными рядами фактовъ. Напр., объемъ газа уменьшается параллельно съ возрастаніемъ давленія; или—развитіе органовъ идетъ параллельно съ ихъ функціонированіемъ; или—число самоубійствъ уменьшается и возрастаетъ параллельно съ колебаніями производства въ сторону процвѣтанія и кризиса, и т. д. Но научное мышленіе въ этихъ случаяхъ никогда не позволяетъ себѣ остановиться на „параллелизмѣ“ и считать, что его констатаціей вопросъ исчерпанъ. Научное мышленіе всегда сводитъ этотъ параллелизмъ либо къ признанію одной изъ его сторонъ за причину, другой—за слѣдствіе, либо къ нахожденію ихъ общей причины, либо къ ихъ діалектическому соединенію въ одинъ взаимнопричинный рядъ. Голаго „параллелизма“ научное мышленіе не знаетъ и не признаетъ. Ясно, что оно не можетъ допустить его и въ спеціальномъ случаѣ отношенія физическихъ тѣлъ и подставляемыхъ „непосредственныхъ комплексовъ“. Задача и здѣсь, конечно, остается та же: свести „параллелизмъ“ къ *причинности* („Очерки“, с. 239).

Надо свести параллелизмъ къ причинности. Чтобъ понять, какъ это дѣлается, возьмемъ гипотетическій примѣръ. Допустимъ, что намъ удалось бы наблюдать нервно-мозговой процессъ человѣка, переживающаго извѣстную эмоцію (напр. испуга). Съ точки зрѣнія параллелиста „психическое“ переживаніе страха дано одновременно съ „физическимъ“ процессомъ измѣненій въ мозгу. Для нашего автора, не признающаго функціональной зависимости одновременнаго, оба эти процесса должны стоять другъ къ другу въ отношеніи предыдущаго къ послѣдующему. Какой же изъ нихъ будетъ предыдущимъ, какой послѣдующимъ? какой слѣдуетъ признать причиной и какой — слѣдствіемъ? Дать отвѣтъ на это не трудно, если вспомнить результатъ предыдущаго анализа, согласно которому „физическое“, „объективное“ съ своей строгой закономѣрностью и непрерывной связью выдѣлилось изъ субъективнаго лишь въ итогѣ долгаго развитія. Если принять это во вниманіе, то остается только признать, что „объективный физіологическій процессъ есть „отраженіе“ комплекса непосредственныхъ переживаній, а не наоборотъ“ („Эмпир.“, кн. I, с. 144). Опредѣляя же точнѣе: „*физіологическая жизнь есть отраженіе* [1])

[1]) Хотя смыслъ слова „отраженіе“ ясенъ изъ всего контекста, но не лишне опредѣлить его нѣсколько точнѣе. „Отраженіемъ“ г. Богдановъ называетъ измѣненіе, производимое по закону причинности однимъ ком-

жизни непосредственной въ соціально-организованномъ опытѣ живыхъ существъ“ (ib., с. 145).

Но разсужденіе, примѣненное нами къ физіологическимъ процессамъ въ мозгу и соотвѣтствующей имъ подстановкѣ, по принципу непрерывности цѣликомъ приложимы и ко всѣмъ физическимъ процессамъ, которые являются такимъ образомъ отраженіемъ соотвѣтствующихъ непосредственныхъ комплексовъ въ соціально-организованномъ опытѣ людей.

Картина міра, согласно г. Богданову, сводится, такимъ образомъ, къ безчисленнымъ рядамъ непосредственныхъ комплексовъ различной степени организованности, отражающихся другъ въ другѣ. „Каждое отдѣльное „воспріятіе изъ внѣшняго міра“ есть отраженіе какого-нибудь изъ такихъ комплексовъ въ опредѣленномъ, сложившемся комплексѣ—живой психикѣ; а „физическій опытъ“—результатъ коллективно-организующаго процесса, гармонически объединяющаго такія воспріятія“ („Эмпир.“, кн. II, с. 38).

Центральное мѣсто въ изложенномъ здѣсь рядѣ мыслей занимаетъ, какъ мы уже говорили, гипотеза универсальной подстановки. Но прежде чѣмъ заняться этой гипотезой, мы обратимъ вниманіе на новую, развитую здѣсь г. Богдановымъ, версію ученія о физическомъ и психическомъ. Мы видѣли въ предыдущей главѣ, что, по мнѣнію нашего автора, возможны только двѣ формы связи элементовъ опыта: психическая и физическая. Мы даже имѣли—неудачную, какъ было указано—попытку объяснить, почему возможны только два типа связи. Теперь же оказывается, что такихъ типовъ существуетъ три: непосредственная связь элементовъ, ассоціативная или психическая ихъ группировка, и связь физическая. Долженъ сознаться, что я совсѣмъ не понялъ характеристики непосредственныхъ комплексовъ, даваемой г. Богдановымъ. Повидимому, дѣло идетъ здѣсь о переживаніяхъ, поскольку личность ихъ не анализируетъ, не разлагаетъ, не приводитъ ни съ чѣмъ въ связь. Но въ такомъ случаѣ эта непосредственная форма связи есть просто абстракція, ибо образы нашего опыта всегда такъ или

плексомъ элементовъ въ другомъ. Атмосферное давленіе и его измѣненія *отражаются* въ высотѣ ртути въ барометрѣ и ея колебаніяхъ. Пропѣтая въ фонографъ мелодія *отражается* на валикѣ его въ видѣ тонкихъ извилинъ. Солнечный лучъ *отражается* въ кускѣ льда плавленіемъ его и т. д. Отраженіе въ развиваемомъ здѣсь смыслѣ не похоже на отражающійся комплексъ, а только связано съ нимъ функціональной зависимостью.

иначе связаны, находятся въ томъ или иномъ отношеніи къ другимъ элементамъ психики. И на этой абстракціи лежитъ ясная печать ея происхожденія изъ нашего психическаго опыта — да изъ какого другого мѣста могъ бы г. Богдановъ извлечь ее? Но тогда нѣтъ никакихъ основаній противоставлять непосредственные комплексы, какъ особую, отличную отъ ассоціативной, форму связи—психическому опыту. Въ лучшемъ случаѣ — это „психическое“ на низшей своей ступени. На „психическое“ происхожденіе этого понятія указываетъ и самое названіе *непосредственныхъ* комплексовъ. Вѣдь психика и есть то, что обыкновенно называютъ „непосредственно“ даннымъ, „непосредственной жизнью“ (см. напр. выше опредѣленіе „физіологической жизни“); о психическихъ явленіяхъ г. Богдановъ иногда прямо говоритъ, какъ о „непосредственныхъ комплексахъ“ („Эмпир.“, кн. III, с. XXXIX). Словомъ понятіе непосредственной формы связи элементовъ опыта, если желать придать ему какой-нибудь осязательный реальный смыслъ, представляетъ собой нѣчто лежащее на линіи „психическаго“ опыта, при томъ у нижней границы его.

Г. Богданову нельзя, конечно, признать этого, ибо иначе немедленно же раскроется панпсихистскій характеръ его теоріи универсальной подстановки. Чтобъ избѣжать этого, онъ и вводитъ—вопреки своему первому заявленію о двухъ типахъ связи элементовъ—третій типъ, о которомъ онъ ничего по существу сказать не можетъ, но который онъ тѣмъ не менѣе рѣзко отграничиваетъ отъ психической формы связи.

Въ этомъ умноженіи типовъ связи онъ идетъ собственно даже дальше; онъ вводитъ совсѣмъ уже лишенное опредѣленнаго смысла понятіе *хаоса элементовъ*. Непосредственные комплексы обладаютъ минимальной долей организованности. Хаосъ элементовъ—это отсутствіе всякой организованности, своего рода предѣльное понятіе богдановской концепціи міра.

Итакъ: хаосъ элементовъ, непосредственные комплексы, психическіе и, наконецъ, физическіе комплексы — таковы четыре типа связи элементовъ, являющихся въ то же время столькими же фазами организаціи опыта. Но между первыми тремя типами связи и послѣдней — физической — существуетъ та разница, что первые представляютъ собой различные виды подстановки, между тѣмъ какъ физическая связь это то, подъ что подставляютъ. Мысль Богданова о трехъ (четырехъ) фазахъ прогрессирующей организаціи элементовъ опыта будетъ правильна лишь тогда, когда „физическое“, въ свою очередь, будетъ переведено въ группу подстановокъ, эктовъ. Но для этого нужна, если можно такъ выразиться, *надстановка*, нужно признать существованіе соціальнаго организма въ томъ же біоло-

тическомъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ объ индивидуальныхъ организмахъ. Если мы примемъ, напримѣръ, за простѣйшія и первичныя формы бытія газы и жидкости и эективно свяжемъ съ ними хаосъ элементовъ, если подъ твердыя тѣла и кристаллы подставимъ непосредственные комплексы, а подъ органическія тѣла—различныхъ видовъ „психическое“, то „физическое“ станетъ эектомъ (вѣрнѣе, частью эективной жизни) соціальнаго организма. Вмѣсто того, чтобъ говорить, что физическое есть отраженіе непосредственныхъ комплексовъ въ соціально-организованномъ опытѣ (который, какъ таковой, не существуетъ внѣ психики отдѣльныхъ, составляющихъ коллективность, людей) можно будетъ теперь точнѣе говорить, что физическое есть отраженіе непосредственныхъ комплексовъ въ сверхъ-„психикѣ“—если можно такъ выразиться—соціальнаго организма.

Universum въ этомъ случаѣ сведется къ безчисленнымъ рядамъ непосредственныхъ комплексовъ не только различной *степени* организованности, но и различныхъ *ступеней* организаціи, начиная отъ того, что г. Богдановъ называетъ хаосомъ элементовъ, и кончая гипер—психикой физическаго, а, можетъ быть, и еще высшими комбинаціями [1]). Это была бы цѣлая лѣстница психическихъ индивидуальностей нѣсколько подобная той лѣстницѣ біологическихъ индивидуальностей, о которой писали когда-то Геккель и другіе естествоиспытатели. Всякій промежуточный членъ въ этой градаціи все усложняющихся комплексовъ былъ бы одновременно объемлющимъ, организующимъ низшія индивидуальности, и объемлемымъ, организуемымъ высшей индивидуальностью. Дуализмъ опыта для этихъ промежуточныхъ индивидовъ объяснялся бы именно ихъ промежуточнымъ положеніемъ, которое дѣлало бы его такимъ образомъ неизбѣжнымъ. Если бы мы поднялись, напримѣръ, отъ соціальнаго организма еще на одну ступень выше—г. Богдановъ, говорящій о „еще гораздо болѣе совершенныхъ формахъ опыта“, чѣмъ человѣческій, не можетъ ничего имѣть принципіально противъ этого—если бы мы приняли какой нибудь гипотетическій космическій организмъ, куда входятъ, какъ элементы, различные соціальные организмы, то для этихъ послѣднихъ пришлось бы признать

---

[1]) См. въ заключительной главѣ „Эмпиріомонизма“ картину міра, какъ безконечныхъ рядовъ „комплексовъ различныхъ ступеней организованности, отъ самыхъ низшихъ до самыхъ высшихъ, отъ смутнаго „хаоса элементовъ“ до комплексовъ человѣческаго опыта и, можетъ быть, еще гораздо болѣе совершенныхъ формъ“ (кн. III, с. 155).

нѣкоторое „гипер-физическое“, которое стояло бы въ такомъ же отношеніи къ физическому, какъ само физическое къ психическому и т. д.

Все это, конечно, фантастика, но фантастика стройная въ своемъ родѣ. Не отрицая художественнаго значенія картины такой—могущей быть продолженной въ безконечность— лѣстницы индивидуальностей, я укажу, что ея существенный недостатокъ съ точки зрѣнія реализма — тотъ, что она насквозь *идеалистична*. Это лѣстница *психическихъ* индивидуальностей, ибо псевдонимъ *непосредственныхъ* комплексовъ, подъ которымъ ихъ представляетъ г. Богдановъ, очень прозраченъ. Поэтому теорія универсальной подстановки — какъ ни отбивается отъ этого вывода нашъ авторъ—есть только новое названіе для стараго—стараго ученія гилозоизма или панпсихизма. Даже доводы г. Богданова тѣ же, что у сторонниковъ универсальнаго параллелизма,—напримѣръ у цитированнаго выше Паульсена. Если Паульсенъ приводитъ соображеніе отъ непрерывности органическаго и неорганическаго міра, то на этотъ аргументъ напираетъ, и г. Богдановъ. Паульсенъ выдвигаетъ съ особенной силой теоретиво-познавательный аргументъ, будто, если не приписать неорганическимъ тѣламъ нѣкоторой психической жизни, нѣкотораго бытія въ себѣ, то они не могутъ существовать внѣ нашего сознанія. Этотъ аргументъ цѣликомъ повторяетъ и г. Богдановъ, когда говоритъ, что если не признать универсальной подстановки, то приходится допустить, что „нѣчто, *само по себѣ* (внѣ нашего сознанія) является ничѣмъ, тѣмъ не менѣе вызываетъ въ этомъ сознаніи нѣчто положительное („воспріятіе физическаго тѣла“) и пр.“ (см. выше).

О цѣнности этого разсужденія, исходящаго изъ идеалистическаго предразсудка, будто психическое дано непосредственно и, значитъ, абсолютно, а физическое только посредственно и въ отношеніи къ воспринимающему его субъекту, я ужъ выше говорилъ и поэтому повторять эти доводы здѣсь противъ г. Богданова я не буду. Странно только то упорство, съ которымъ нашъ авторъ, раздѣляя съ панпсихистами всѣ ихъ доводы и выводы, уклоняется отъ конечнаго и неизбѣжнаго при этомъ идеалистическаго результата подъ защиту особаго новаго термина. В. Клиффордъ, введшій чудный терминъ „эктъ“, пришелъ, какъ мы видѣли, къ аналогичному съ богдановскимъ выводу, что „вещь въ себѣ“ это нѣчто эективное, подстановочное. Но онъ это эективное прямо и называетъ элементарными ощущеніями, душевнымъ веществомъ, между тѣмъ какъ г. Богдановъ вводитъ какое-то искусственное и непонятное противоставленіе непосредственныхъ комплексовъ и ассоціативныхъ.

Въ дѣйствительности, непосредственные комплексы это только психическое различныхъ степеней. Поэтому богдановская концепція универсума ничѣмъ не отличается отъ паульсеновской панпсихистской картины міра; въ этой послѣдней имѣется даже аналогъ „непосредственныхъ комплексовъ различныхъ ступеней организаціи", ибо Паульсенъ вслѣдъ за Фехнеромъ склоняется къ гипотезѣ различныхъ космическихъ душевныхъ системъ (кончая душой всего міра) [1]).

Но въ одномъ пунктѣ эмпиріомонизмъ г. Богданова идетъ еще дальше паульсеновской параллестической теоріи въ направленіи идеализма,— именно въ вопросѣ о причинности, въ теоріи отраженіи комплексовъ. Паульсенъ стоитъ на точкѣ зрѣнія психофизическаго параллелизма. Матеріальный и духовный процессъ протекаютъ у него параллельными рядами. Вслѣдъ за Спинозой Паульсенъ принимаетъ физическое и психическое за два аттрибута, двѣ стороны раскрывающагося такимъ образомъ реальнаго, субстанціи. Правда психическому онъ отдаетъ предложеніе, считая его болѣе близкимъ къ истинной природѣ реальнаго, выражающимъ точнѣе ея подлинную сущность. Но несмотря на это превосходство психическаго, несмотря на то, что физическое немыслимо само по себѣ безъ поддерживающаго его собой психическаго, оно не продуктъ послѣдняго, а въ извѣстномъ смыслѣ равноправная съ нимъ сторона.

У г. же Богданова физическое прямо сведено на роль продукта непосредственныхъ комплексовъ, т. е. психическаго. Для Паульсена мозговой

---

[1]) Эмпиріомонизмъ г. Богдановъ не лишенъ и — правда весьма слабаго—налета телеологизма, когда онъ истолковываетъ тѣ формулы естествознанія, въ которыхъ говорится о стремленіяхъ къ maximum'у, minimum'у и пр. Г. Богдановъ не видитъ въ этихъ формулахъ ничего принципіально загадочнаго. Психика, какъ высшая ступень организаціи элементовъ, включаетъ и заключаетъ въ себѣ низшія ступени, и потому, говоритъ нашъ авторъ, „естественно, что схемы, соотвѣтствующія нѣкоторымъ чертамъ комплексовъ высшей организованности, могутъ соотвѣтствовать и отношеніямъ низшихъ комплексовъ" („Эмпир.", кн. II, с. 35; см. также кн. I, с. 181).

Какъ понять это разсужденіе о „соотвѣтствіи"? Значитъ ли это, что низшіе комплексы и въ самомъ дѣлѣ стремятся къ разнымъ максимумамъ и минимумамъ? Значитъ ли это, что, напримѣръ, лучъ свѣта цѣлестремительно выбираетъ кратчайшій путь и телеологически подчиняется закону синусовъ преломленія? А въ своихъ движеніяхъ тѣла вообще заняты тѣмъ, чтобъ гамильтоновскій интегралъ имѣлъ минимальное значеніе? И пр.

процессъ *сопутствуетъ* соотвѣтствующимъ душевнымъ движеніямъ. Для нашего автора мозговой процессъ *слѣдуетъ* за психическимъ переживаніемъ. Это даже не идеалистическое пониманіе вещей, а *спиритуалистическое*, съ его превращеніемъ духа, душевнаго, въ творческое, активное начало. Физическое, понимаемое, какъ отраженіе одного психическаго комплекса въ другомъ (точнѣе, въ группѣ такихъ комплексовъ),—это философская концепція того же типа, что и берклеевское ученіе, будто матеріальныя вещи—это только идеи, только представленія, принадлежащія духамъ. Конечно, г. Богдановъ не понимаетъ душу, какъ Берклей, субстанціалистски. Конечно, онъ не нуждлется, подобно Берклею, въ Божествѣ, поддерживающемъ реальность этихъ идей тѣмъ, что оно мыслитъ ихъ, но своимъ ученіемъ о причинномъ отношеніи между психическимъ и физическимъ нашъ авторъ, несомнѣнно, сдѣлалъ шагъ назадъ отъ идеалистистическаго панпсихизма къ спиритуализму.

И для этого шага у него не было никакихъ серьезныхъ основаній. Вопреки увѣренію г. Богданова, наука знаетъ случаи „голаго“ параллелизма, не сводимые ни къ одной изъ тѣхъ комбинацій причины и слѣдствія, о которыхъ говоритъ нашъ авторъ. Возьмемъ приводимый имъ же примѣръ газа, объемъ котораго уменьшается съ возрастаніемъ давленія. Давленіе и объемъ—что здѣсь причина, что слѣдствіе? На это, я думаю, г. Богдановъ не сумѣетъ дать удовлетворительнаго отвѣта. Сказать, что ростъ давленія—это причина, а уменьшеніе объема—слѣдствіе, это—невѣрно, ибо процессъ давленія ни на атомъ времени не отдѣленъ отъ процесса убыванія объема. Оба они идутъ строго параллельно и одновременно, выражая двѣ одинаково данныя характеристики состоянія газа.

Такъ же параллельно идетъ, какъ мы уже говорили, уменьшеніе разстоянія взаимодѣйствующихъ массъ и ростъ ихъ ускоренія. И т. д. и т. д.

Словомъ параллелизмъ характеристикъ въ наукѣ самое обычное явленіе, и именно такой параллелизмъ, гдѣ совсѣмъ не требуется сведеніе его къ ряду разновременныхъ, односторонне—или взаимно-причинныхъ процессовъ. Особенно неумѣстно это сведеніе въ отношеніи между физическимъ и психическимъ, между объективнымъ и эктивнымъ, которое, по самому происхожденію своему, представляется, какъ отношеніе параллелизма. Когда я словамъ моего ближняго придаю, пользуясь выраженіемъ Авенаріуса, амеханическое, т. е. эективное значеніе, когда я въ нихъ нахожу смыслъ и думаю, что этотъ смыслъ и имѣлъ въ виду мой ближній, произнося ихъ, то я именно *съ этими* словами, а не съ чѣмъ-то другимъ, имѣю-

щимъ мѣсто раньше или позже, связываю характеристику эективности. Отношеніе здѣсь тоже, что между партитурой извѣстной мелодіи и самой мелодіей, между буквенными знаками, составляющими фразу, и содержаніемъ этой фразы, однимъ словомъ то же, что между символовъ и символизируемымъ. Это отношеніе соотвѣтствія, параллелизма — если угодно одновременности, хотя здѣсь дѣло совсѣмъ не во времени,—но только не отношеніе послѣдовательности.

Возьмемъ фантастическій примѣръ. Допустимъ, что ряды буквъ стали бы сами строиться въ правильные грамматическіе ряды или что нотные знаки сами стали бы группироваться въ правильныя музыкальныя комбинаціи. Подставляя подъ фразы ихъ логическій смыслъ, а подъ партитуру—ея музыкальный смыслъ, мы бы въ обоихъ случаяхъ соединяли эективный смыслъ съ объективными знаками связью параллелизма, функціональной связью соотвѣтствія. Такой самопишущейся книгой или партитурой является человѣческое (или животное) тѣло съ его безчисленными движеніями и звуками. Подставляя подъ эти объективные процессы ихъ эективныя характеристики, мы по самому образованію эекта, по самому *опредѣленію* его, вводимъ связь параллелизма, и только ее.

Подстановка не эмпирически, не фактически, а именно по самой дефиниціи своей означаетъ связь параллелизма. Замѣна этой связи ученіемъ о причинномъ отношеніи между психическимъ и физическимъ представляетъ собой не дополненіе или развитіе ученія о подстановкѣ, какъ это думаетъ г. Богдановъ, а полный отказъ отъ него. „Психическое“, „душу“ можно понимать двояко: или анимистически (*интроективно*, употребляя терминъ Авенаріуса) или подстановочно (эективно). Душа, понимаемая, какъ интроектъ, имѣетъ за собой длинную исторію развитія, начиная отъ призрачнаго двойника анимистовъ и кончая различными современными ученіями о душѣ, какъ о нематеріальной субстанціи, какъ объ одномъ изъ аттрибутовъ единой субстанціи, какъ о внутреннемъ состояніи движущейся матеріи. Стоя на интроективной точкѣ зрѣнія можно въ вопросѣ объ отношеніи между физическимъ и психическимъ защищать или теорію причинности или теорію параллелизма въ ихъ различныхъ видахъ (духовное есть причина тѣлеснаго—спиритуализмъ; тѣлесное есть причина духовнаго—матеріализмъ; духовное и тѣлесное двѣ параллельныя стороны единаго реальнаго—спинозизмъ; между духовнымъ и тѣлеснымъ, двумя независимыми субстанціями, существуетъ постоянная связь соотвѣтствія, устанавливаемая Божествомъ—окказіонализмъ и пр.). Но при эективной гипотезѣ возможна только связь

параллелизма. Отказъ отъ параллелизма равнозначущъ поэтому съ возвратомъ къ интроективной гипотезѣ. А при богдановскомъ допущеніи, что психическое предшествуетъ физическому, какъ отражаемое отраженію, это означаетъ еще возвратъ къ спиритуалистичной разновидности интроекціи [1]).

Поэтому въ своихъ конечныхъ выводахъ эмпиріомонистическая концепція міра представляетъ собой прикрытую позитивистской терминологіей спиритуалистическую атомистику.

3.

Самопознаніе эмпиріомонизма.

Нарисованная г. Богдановымъ картина міра—этого безчисленнаго множества непосредственныхъ комплексовъ различной степени организованности, отражающихся другъ въ другѣ—несомнѣнно, монистична, но она не *эмпиріо*монистична. Это монизмъ спиритуалистическій, полученный на счетъ эмпиріи, а не изъ эмпиріи. Г. Богдановъ на этотъ счетъ, конечно, другого мнѣнія. Онъ настолько убѣжденъ въ реалистическомъ характерѣ своей концепціи, что въ статьѣ „Самопознаніе философіи“, которой заканчивается изложеніе теоріи эмпиріомонизма и въ которой объясняется происхожденіе ея, она характеризуется, какъ «пролетарская по тенденціямъ, познавательная идеологія техническаго процесса, въ своей общей схемѣ воспроизводящая основныя черты строенія современнаго общества (кн. III, с. 159).

Чтобы понять и оцѣнить тѣ соображенія, которыя приводятъ нашего автора къ этой лестной для эмпиріомонизма характеристикѣ, намъ надо предварительно хотя бы вкратцѣ остановиться на одной особенности богдановской философіи, именно на примѣняемомъ имъ соціально-генети-

---

[1]) Что г. Богдановъ стоитъ по существу на точкѣ зрѣнія интроекціи это видно и изъ его ученія о психоэнергетикѣ. Понимать „психическое“, какъ энергетическую величину—даже съ тѣми оговорками, которыя дѣлаетъ г. Богдановъ—это значитъ забывать эективный, подстановочный, характеръ психики. Это все ровно, что думать, будто въ логическомъ значеніи книги или музыкальномъ смыслѣ партитуры кроется какая-то часть типографскихъ чернилъ, потраченныхъ на ихъ отпечатаніе. Эективное не можетъ быть величиной въ обычномъ смыслѣ. Поэтому наличность психическаго и не представляетъ собой нарушенія принципа сохраненія энергіи. Но по этому же психическое не можетъ итти въ счетъ ни какъ особый видъ энергіи (Оствальдъ, Гротъ и пр.), ни какъ энергетическая величина въ томъ условномъ смыслѣ, о которомъ говоритъ г. Богдановъ.

ческомъ—или соціально-объяснительскомъ, какъ онъ называетъ его въ «Очеркахъ»—методѣ историко-философской критики, созданномъ, по его словамъ, марксизмомъ. „Всевозможныя идеи и нормы эта критика изслѣдуетъ съ точки зрѣнія ихъ общественнаго происхожденія,—въ современномъ мірѣ, главнымъ образомъ, классового, и, связывая ихъ судьбу съ порождающими ихъ матеріальными“ условіями, даетъ возможность наиболѣе объективной оцѣнки ихъ жизненнаго значенія и наболѣе точнаго предсказанія ихъ дальнѣйшаго развитія или деградаціи. Въ философіи, самой «идеологичной» изъ всѣхъ областей познанія, эта соціально-историческая критика можетъ и должна примѣняться шире, чѣмъ гдѣ либо». („Очерки“, стр. 219).

Приведемъ нѣсколько образчиковъ примѣненія этого метода. Начнемъ съ повѣствованія г. Богданова, какъ, подъ вліяніемъ марксизма, онъ долженъ былъ отказаться отъ стараго матеріализма естественниковъ, горячимъ поклонникамъ котораго онъ когда-то былъ:

„Соціальный матеріализмъ Маркса предъявилъ моему міровоззрѣнію такія требованія, которымъ старый матеріализмъ удовлетворить не могъ. А между тѣмъ, это были требованія, справедливость которыхъ нельзя было отрицать, и которыя къ тому же вполнѣ соотвѣтствуютъ объективной и монистической тенденціи самого стараго матеріализма, только ведя ее еще дальше. Надо было *познать свое познаніе*, объяснить свое міровоззрѣніе, и, согласно идеѣ марксизма, это было возможно и обязательно сдѣлать на почвѣ соціально-генетическаго изслѣдованія. Было очевидно, что основныя понятія стараго матеріализма—и „матерія“, и „неизмѣнные законы“—выработаны въ *ходѣ соціальнаго* развитія человѣчества, и для нихъ, какъ „идеологическихъ формъ“, надо было найти «матеріальный базисъ». Но такъ какъ «матеріальный базисъ» имѣетъ свойство измѣняться въ развитіи общества, то становится яснымъ, что всякія данныя идеологическія формы могутъ имѣть лишь исторически-преходящее, но не объективно-надъисторическое значеніе, могутъ быть „истиной времени“ („*объективной*“ истинной, но только въ предѣлахъ извѣстной эпохи),—а ни въ какомъ случаѣ не „истиной на вѣчныя времена“ („объективной“ въ абсолютномъ значеніи слова). Съ такимъ положеніемъ старый матеріализмъ совмѣстить нельзя; его „неизмѣнные законы“ движенія матеріи, сама „матерія“, какъ основное понятіе, его „пространство“ и „время“, какъ театръ дѣйствія этихъ неизмѣнныхъ законовъ и движенія матеріи, признаются абсолютными, а безъ этого все міровоззрѣніе теряетъ свой смыслъ,—

оно желаетъ быть безусловно *объективнымъ познаніемъ сущности вещей*, и несовмѣстимо съ исторической условностью всякой идеологіи". („Эмпир.", кн. III, с. IV).

Этотъ отрывокъ весьма характеренъ для метода мышленія г. Богданова. Г. Богдановъ, конечно, отлично знаетъ, что въ марксизмѣ имѣется не только *соціологическая* концепція историческаго матеріализма, но и не менѣе важное *общефилософское* ученіе о діалектическомъ характерѣ бытія. Г. Богдановъ отлично знаетъ, что діалектика, какъ таковая, исключаетъ всякія застывшія, статическія понятія, всякіе абсолюты. И однако, когда ему нужно было распрощаться съ абсолютами матеріи и неизмѣнныхъ законовъ стараго матеріализма, онъ попытался опереться не на то, на что было бы естественно опереться въ данномъ случаѣ—не на общефилософскій принципъ діалектичности бытія, а на болѣе узкое соціологическое ученіе о зависимости идеологической надстройки отъ измѣняющагося матеріальнаго базиса [1]). Того требуетъ соціально-генетическій методъ критики.

Подъ вліяніемъ этого же метода, г. Богдановъ отказался отъ понятій „духа" и „матеріи", не потому только, что эти понятія смутны и не-

[1]) И, конечно, формально-логически сдѣлалъ ошибку. Г. Богдановъ забылъ, что матеріальный базисъ, при всѣхъ своихъ измѣненіяхъ, можетъ сохранить нѣкоторыя общія, постоянныя черты (напр. то, что онъ базисъ, или фактъ коллективной борьбы съ природой, фактъ производства и пр.), которымъ идеологически будутъ соотвѣтствовать столь же постоянныя формы, и въ числѣ ихъ можетъ оказаться и матерія съ ея неизмѣнными законами движенія и пр. Такъ, напримѣръ, универсальный фактъ соціальнаго общенія людей выражается, по г. Богданову, идеологически въ понятіи подстановки.

Любопытно, однако, слѣдующее. Собираясь строить философскую концепцію міра, г. Богдановъ указываетъ, что матеріалъ для нея долженъ быть всеобщимъ, а „всеобщаго характера не могутъ имѣть комбинаціи, выработанныя въ ходѣ *соціальнаго* развитія, напр. тѣ, которыя обозначаются терминами „духъ", „матерія"; какъ извѣстно, на самыхъ низшихъ ступеняхъ соціальнаго развитія такія понятія отсутствуютъ. Очевидно, за исходную точку надо взять матеріалъ, который свойственъ уже самому примитивному *конкретному* мышленію,—ибо все *отвлеченное* мышленіе, несомнѣнно, есть продуктъ дальнѣйшаго соціальнаго развитія. Единственно подходящимъ матеріаломъ оказываются, слѣдовательно, *непосредственные элементы опыта*" (кн. III, с. XXXI).

Такимъ образомъ матеріалъ правильной философской картины міра признается здѣсь независимымъ отъ хода соціальнаго развитія, а значитъ, и отъ измѣненій и судебъ „матеріальнаго базиса".

опредѣленны, а и потому, что „изслѣдуя ихъ соціальный генезисъ, начиная съ эпохи всеобщаго аномизма, я пришелъ къ выводу, что въ нихъ отражается вполнѣ опредѣленная, исторически-преходящая форма соціально-трудовыхъ отношеній—авторитарная форма, разъединеніе организаторской и исполнительской функціи, изъ которыхъ первая фетишистически обобщается въ понятіи активнаго „духа“, вторая—въ понятіи пассивной „матеріи“ (кн. III; с. XXIII).

Ученіе о зависимости идеологической надстройки г. Богдановъ превращаетъ здѣсь въ своего рода критерій, по которому расцѣниваются достоинства той или иной идеологической формы: проченъ и живучъ матеріальный базисъ,—прочна и пригодна подымающаяся на немъ идеологія; въ противномъ случаѣ она отметается, какъ отжившее свой вѣкъ приспособленіе. Г. Богдановъ забылъ только, что этотъ критерій имѣетъ довольно серьезный недостатокъ,—именно, чтобъ примѣнить его, надо сперва *познать* матеріальный базисъ и сверхъ того еще правильно познать соотвѣтствіе между нимъ и испытуемой идеологіей, а это познаніе опять-таки идеологическій процессъ, который, въ свою очередь, требуетъ примѣненія того же критерія и т. д. до безконечности. Гораздо лучше этого regressus in infinitum добрый старый критерій „истинности“, состоящій, какъ это знаетъ и нашъ авторъ, „въ соотвѣтствіи съ фактами и отсутствіи внутреннихъ противорѣчій“ [1]).

Роль матеріальнаго базиса понимается г. Богдановымъ такъ односторонне - монистически, такъ „чрезмѣрно“, что иногда въ общественномъ, въ соціологическомъ у него буквально растворяется не только идеологическое, но и физическое, природа [2]). Въ результатѣ получается нѣчто, напомни-

[1]) „Эмпир.“, кн. III, с. 152: здѣсь г. Богдановъ говоритъ, что всякая идеологическая попытка прежде всего подлежитъ критикѣ съ точки зрѣнія „истинности“.

[2]) Въ третьей части „Эмпиріомонизма“ г. Богдановъ съ свойственной ему склонностью къ искусственнымъ терминологическимъ различіямъ пишетъ: „«Психическое» и «физическое», какъ формы *опыта*, отнюдь не соотвѣтствуютъ понятіямъ «природы» и «духа»“ (с. 148). Природой онъ называетъ низшіе непосредственные комплексы; „духомъ“ же высшія организованныя комбинаціи элементовъ, начиная съ ассоціативныхъ. По этой своеобразной терминологіи „физическое“ должно быть зачислено въ категоріи „духа“, и даже еще предпочтительнѣе, чѣмъ „психическое“, по сравненію съ которымъ оно является слѣдующей высшей ступенью организаціи.

И вся эта терминологическая нескладица введена только для того

ющее знаменитую идеалистическую антиномію, по которой субъектъ, являясь частью міра, въ то же время включаетъ его въ себѣ, какъ свое представленіе. Марксистскій аналогъ этой антиноміи у г. Богданова сводится къ тому. что соціальная жизнь (производство и пр.), будучи частью физическаго бытія, въ то же время включаетъ его въ себѣ. Данное въ первой части „Эмпиріомонизма“, въ статьѣ „Идеалъ познанія“, опредѣленіе физическаго, какъ соціально-организованнаго опыта, содержитъ въ себѣ это противорѣчіе. Если прямо придерживаться смысла этого опредѣленія, то стулъ, на которомъ я сижу, столъ, за которымъ я пишу, видимая изъ моего окна церковь, словомъ, весь міръ,—непосредственно или въ конечномъ счетѣ—представляетъ собой продуктъ соціальной жизни, являющейся, въ свою очередь, частью мірового цѣлаго.

Правда, въ той же книжкѣ „Эмпиріомонизма“ развивается уже ученіе о непосредственныхъ комплексахъ, которые своимъ взаимнымъ отраженіемъ и пр. составляютъ universum, но только въ предисловіи къ третьей части „Эмпиріомонизма“ г. Богдановъ вспомнилъ, наконецъ, о томъ вопросѣ, который долженъ былъ быть кардинальнымъ въ его разсужденіяхъ объ опытѣ и о его соціальной организаціи, именно о томъ общемъ для различныхъ людей матеріалѣ, который въ ихъ коллективно-организующей работѣ долженъ превратиться въ „физическое“. Вмѣсто этого естественнаго вопроса мы въ статьѣ объ „Идеалѣ познанія“ встрѣтили странный вопросъ о томъ, откуда берется соціальная организованность физическаго: продуктъ ли она предустановленной гармоніи или долгаго историческаго развитія, какъ будто нѣтъ третьяго—и единственно допустимаго—предположенія, что общность опыта (насчетъ стула, стола и пр.) прежде всего дана въ извѣстной мѣрѣ, и только на почвѣ этой общности и начинается дальнѣйшая работа соціальной систематизаціи опыта. Но разъ имѣется этотъ общій матеріалъ, т. е. независимое отъ соціальной жизни бытіе, только частью котораго является соціальная жизнь въ ея различныхъ проявленіяхъ, то исключительной роли матеріальнаго базиса приходитъ конецъ. Базисъ этотъ можетъ измѣняться самымъ кореннымъ образомъ, не затрагивая въ этомъ случаѣ нѣкоторыхъ основныхъ элементовъ идеологіи. А

чтобъ показать, что и въ „Эмпиріомонизмѣ“, какъ и въ прочихъ реалистическихъ (матеріалистическихъ въ смыслѣ энгельсовскаго вопроса о пріоритетѣ духа и природы) системахъ, „природа“ предшествуетъ „духу“. Къ сожалѣнію только отъ „природы“ г. Богданова сильно отдаетъ „духомъ“.

тогда на первый планъ выдвигается анализъ идеологическихъ формъ самихъ по себѣ, а не ихъ соціально-объяснительская критика.

Изъ многочисленныхъ встрѣчающихся у г. Богданова примѣровъ соціально-генетическаго анализа, дѣйствительно интересной и цѣнной я считаю попытку вывести дуализмъ „души“ и „тѣла“ изъ дуализма организаторской и исполнительской общественныхъ функцій. Я не раздѣляю неумѣренныхъ восторговъ одного марксиста-рецензента, назвавшаго эту идеей создающей эпоху; она, несомнѣнно, нуждается еще не въ одной оговоркѣ и, во всякомъ случаѣ, въ гораздо бо̀льшемъ фактическомъ матеріалѣ, чѣмъ это даетъ г. Богдановъ, любящій „примѣрныя“ иллюстраціи, напоминающія иногда робинзонады политико-экономовъ,—но это во всякомъ случаѣ мысль остроумная и серьезная. Къ сожалѣнію, „чрезмѣрность“ г. Богданова сказалась и въ трактованіи этой остроумной идеи, которую онъ превратилъ въ цѣлую громоздкую теорію авторитарнаго мышленія и авторитарныхъ отношеній, за которой послѣдовала теорія анархическихъ трудовыхъ отношеній съ метафизическимъ монизмомъ пустыхъ абстракцій, а потомъ теорія синтетическихъ трудовыхъ отношеній съ ихъ устраненіемъ дуализма и фетишизма и пр.; словомъ получилось нѣчто, блѣднымъ образомъ напоминающее блаженной памяти контовское ученіе о трехъ фазахъ развитія: теологическомъ, метафизическомъ и позитивномъ. Правда и здѣсь встрѣчаются отдѣльныя мѣткія и интересныя замѣчанія, но за то и масса натянутаго, искусственнаго.

Но это, повторяю, лучшій образчикъ метода г. Богданова. Въ другихъ случаяхъ мы встрѣчаемъ нерѣдко насильственныя сближенія, притянутыя за волосы аналогіи, не столько серьезныя, сколько курьезныя. Такъ напр. происхожденіе новѣйшихъ монистическихъ идей объясняется отчасти „изъ товарищеской формы сотрудничества, характеризующей рабочій классъ“ (III, с. 145). Дедукція и индукція разсматриваются, какъ „важное «превращеніе» двухъ линій идеологическаго развитія, основной и производной“ (ib., с. 76). Идеализмъ есть „идеологія идеологіи“ по преимуществу. И т. д. [1])

---

[1]) Нѣсколько словъ объ одномъ изъ такихъ обобщеній, касающемся весьма важнаго вопроса—именно энергетики. Энергетика это—по г. Богданову—идеологія машиннаго производства; законъ сохраненія энергіи „есть познавательное выраженіе объективнаго единства методовъ трудовой дѣятельности, выступающаго въ машинномъ производствѣ“ („Изъ психологіи“, с. 181); „принципъ *всеобщей энергетики* есть распространеніе

Къ числу такихъ сомнительной цѣнности соціологическихъ сближеній надо отнести и попытку изслѣдованія соціальнаго генезиса эмпиріомонизма, сдѣланную въ статьѣ о „самопознаніи философіи“. Сравнивая схему эмпиріомонизма съ наблюдаемыми въ современномъ обществѣ отношеніями, г. Богдановъ находитъ, что эмпиріомонистическая концепція міра въ своихъ существенныхъ чертахъ воспроизводитъ идеологію пролетаріата. Такъ, въ вопросѣ объ отношеніи между психическимъ и физическимъ эмпиріомонизмъ признаетъ принципіальную однородность обѣихъ областей опыта, подчиняя въ то же время психическій опытъ познавательнымъ формамъ, возникающимъ на почвѣ опыта физическаго (индивидуально-организованное подчиняется соціально-организованному). Эта концепція, по словамъ нашего автора, совсѣмъ не соотвѣтствуетъ привычкамъ мышленія буржуазіи и мелкой буржуазіи, классамъ индивидуалистичнымъ по всѣмъ своимъ жиз-

---

на всю природу, на весь опытъ, *въ соотвѣтственно переработанномъ видѣ... метода машиннаго производства*“ („Очерки“, с. 242) и т. д.

Не нужно быть историческимъ матеріалистомъ, чтобъ признать, что огромный толчокъ къ выработкѣ современныхъ энергетическихъ идей былъ данъ техническими успѣхами послѣднихъ 100—150 лѣтъ. Такъ Г. Гельмъ, перечисляя источники идей объ энергіи (теоретическая механика, физика, философія и техника), какъ на важнѣйшій изъ нихъ указываетъ именно на технику. Это, говоритъ онъ, элементъ „не научнаго характера и дѣйствуетъ поэтому именно съ стихійной силой, съ огромнымъ вліяніемъ всеобщаго культурнаго фактора. Широкій, идущій низомъ потокъ, порождающій историческую непрерывность мыслей—это *техника*“ („Die Lehre von der Energie“, с. 17).

Но отъ признанія этого вліянія современной техники на возникновеніе и ростъ энергетическихъ идей еще далеко до провозглашенія энергетики идеологіей и т. д. машиннаго производства. Какъ принципъ развитія, выросшій въ созданной ростомъ капитализма атмосферѣ всеобщей измѣнчивости и неустойчивости отношеній, есть не идеологія капиталистическаго производства, а общій познавательный принципъ, какъ начатое Фарадеемъ устраненіе изъ физики дѣйствующихъ на разстояніи силъ не есть познавательное выраженіе уничтоженія разстоянія, произведеннаго пароходами и желѣзными дорогами, а атомная (или клѣточная) теорія не есть идеологическая, „небесная“ форма атомизированія людей въ процессѣ анархическаго товарнаго производства и т. д.—такъ и энергетика есть прежде всего великій научный принципъ, а не распространеніе на всю природу методовъ машиннаго производства. Утверждать послѣднее значитъ опять-таки забывать объ исконно общемъ для различныхъ людей матеріалѣ, это значитъ растворять въ матеріальномъ базисѣ матеріальную природу.

неннымъ тенденціямъ. Между тѣмъ, „именно у работника машиннаго производства въ его ежедневномъ трудовомъ опытѣ постоянно дается матеріалъ для идеи о принципіальной однородности „психическаго“ и „физическаго“, и о господствѣ надъ „психическимъ“ законовъ „физическаго“, но не обратно. На каждомъ шагу онъ встрѣчается съ практическимъ замѣщеніемъ элементовъ психической работы — волевого усилія, вниманія даже соображенія—комбинаціями физическихъ элементовъ. Особенно *автоматическіе механизмы* съ ихъ самодѣйствующими регуляторами обнаруживаютъ на дѣлѣ эквивалентность механическихъ силъ съ работою интеллекта: они вытѣсняютъ въ значительной мѣрѣ даже трудъ наблюденія и контроля надъ производственными процессами; и т. д. и т. д.“. (Кн. III, с. 152).

Тоже самое можно сказать и на счетъ ученія объ универсальной подстановкѣ, очищенной отъ понятія „души“. Въ этомъ видѣ «все ученіе о подстановкѣ характеризуется тенденціей строго позитивной, монистической и неуклонно-динамической. Всѣ эти характеристики свойственны только идеологіямъ классовъ прогрессивныхъ и прогрессирующихъ (ib., с. 154), и въ своей совокупности указываютъ на идеологію пролетаріата.

Такой же соціальный аналогъ отыскивается г. Богдановымъ и къ эмпиріомонистической картинѣ міра, изображающей его въ видѣ безконечныхъ рядовъ комплексовъ, „разлагаемыхъ познаніемъ на элементы, тожественные съ элементами опыта, и находящихся на различныхъ ступеняхъ организаціи. Ткань, въ которую сплетаются эти ряды, принимается познаніемъ, какъ непрерывная, а ея кажущіеся перерывы — какъ результатъ интерференціи [1]), т.-е. взаимоуничтоженія противоположныхъ комплексовъ, служащихъ связью между другими“ (ib., с. 157).

Чтобъ объяснить эту картину съ соціально-генетической точки зрѣнія, надо въ ней, по словамъ нашего автора, поставить вмѣсто непосредственныхъ комплексовъ соціальные комплексы:

„Тогда передъ нами получается точное изображеніе современнаго общества, въ которомъ объединяются трудовыя группировки самыхъ различ-

[1]) Понятіе объ интерференціи служитъ у г. Богданова для объясненія отсутствія непрерывности между непосредственными комплексами (разрывъ между сознаніями различныхъ личностей, перерывъ между сознательными и безсознательными переживаніями одной и той же личности, и т. д.). Эти перерывы г. Богдановъ объясняетъ заимствованнымъ изъ физики терминомъ *интерференціи*, т.-е. столкновеніемъ и нейтрализированіемъ другъ друга двухъ противоположно направленныхъ комплексовъ. Подробно объ этомъ, см. „Эмпир.“, кн. I, статью „Universum“.

ныхъ степеней организованности, отъ мелкихъ крестьянскихъ хозяйствъ до колоссальныхъ капиталистическихъ трестовъ, отъ индивидуальной семьи до великихъ политическихъ партій. Всѣ эти комбинаціи взаимно вліяютъ другъ на друга, взаимно измѣняютъ другъ друга, такъ или иначе „отражаются“ одна въ другой. Но въ тоже время онѣ не сливаются непосредственно въ одно цѣлое, онѣ существуютъ раздѣльно, несмотря на реальную жизненную связь (сложнаго сотрудничества), которая дѣлаетъ изъ нихъ *одно* общество. «Принципомъ» раздѣльности является *борьба*, возникающая тамъ, гдѣ соприкасаются эти комбинаціи (напр., на «рынкѣ», который связываетъ всѣ различныя экономическія предпріятія). Эта борьба, процессъ, въ которомъ соединяются противоположныя тенденціи, стремясь взаимно уничтожить другъ друга и частично осуществляя это—это борьба, съ соціально-генетической точки зрѣнія, есть первообразъ той „интерференціи непосредственныхъ комплексовъ, которая обусловливаетъ собой перерывы комплексовъ въ нашей общей картинѣ міра“ (ib., c. 158).

Какъ методически, подробно, любовно выведены всѣ эти соціально-генетическія параллели! Почти ни одна черточка эмпиріомонистеческой картины міра не забыта. Для всего подыскалъ свой „первообразъ“, своя модель: здѣсь крестьянское хозяйство, тамъ колоссальный трестъ, далѣе борьба, „интерференція“, хозяйствъ на рынкѣ... Жаль только, что сама детальность рисунка портитъ дѣло, напоминая знаменитый методъ аналогій прежнихъ соціологовъ-органистовъ, для которыхъ было сущимъ пустякомъ провести полную параллель между общественнымъ и индивидуальнымъ организмами: желѣзныя дороги и водные пути характеризовались, какъ органы кровообращенія соціальнаго организма, въ телеграфной сѣти видѣли нервную систему, парламентъ и вообще представительныя учрежденія признавались за органы представленія и т. п. Жаль также, что этой дѣтской игрой въ пустыя аналогіи, этимъ поверхностными сближеніями амазонокъ съ омужонками, занимается—во славу марксизма—съ такимъ серьезнымъ и сосредоточеннымъ видомъ такой талантливый писатель, какъ г. Богдановъ.

А г. Богдановъ очень серьезно относится къ этому дѣтищу своего соціально-объяснительскаго метода, настолько серьезно, что онъ дѣлаетъ отсюда цѣлыхъ два вывода:

„Первый выводъ тотъ, что эта связь удовлетворяетъ одному изъ существенныхъ требованій, выражающихъ условія *исторической истинности* міровоззрѣнія. Второй выводъ тотъ, что въ этой картинѣ, если

считать ее вѣрной для современнаго познанія, едва ли можно ожидать *коренныхъ* измѣненій раньше *коренного* переустройства соціальной жизни; ибо данное строеніе общества должно создавать тенденцію къ сохраненію этой основной познавательной схемы" (ib. 158).

Въ старину философы были—всякій съ этимъ согласится—несравненно притязательнѣе, чѣмъ авторъ „Эмпиріомонизма". Такіе мыслители, какъ Гегель, признававшіе существованіе абсолютной истины, безъ особенныхъ церемоній объявляли себя обладателями этой абсолютной истины, ея владѣльцами in saecula saeculorum. Г. Богдановъ же релативистъ; онъ знаетъ только историческую истину, истину времени, а отнюдь не абсолютную Истину съ прописной буквы. Поэтому онъ и не ищетъ—невозможныхъ по существу—вѣчности и безсмертія для своего „Эмпиріомонизма". Г. Богдановъ вполнѣ довольствуется тѣмъ, что онъ обезпечилъ своему ученію скромное, но прочное, будущее, вплоть до наступленія соціалистическаго переворота. Что значатъ какіе-нибудь 50, 100 или даже 200 лѣтъ въ сравненіи съ вѣчностью, которую требовалъ для своей системы Гегель!

И все-таки, несмотря на выказанную г. Богдановымъ скромность, сомнительно, чтобы его пророчество насчетъ будущаго „Эмпиріонизма" оказался удачнымъ, сомнительно, чтобъ „Эмпиріомонизмъ" дожилъ до зари соціальнаго обновленія человѣчествъ. И это по той простой причинѣ, что эмпиріомонистическую картину міра нельзя признать „вѣрной для современнаго познанія". Для этого она вобрала въ себя слишкомъ много идеалистическихъ элементовъ. Хотя трудъ г. Богданова и заканчивается главой о самопознаніи философіи, но до настоящаго то самопознанія г. Богдановъ еще не дошелъ, ибо это самопознаніе должно было бы ему прямо сказать, что его эмпиріомонизмъ—это только одѣтая „въ мундирѣ современнаго реализма" разновидность спиритуализма.

Списокъ важнѣйшихъ замѣченныхъ опечатокъ:

Стран.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
2	9 (снизу)	изъ противоположности	противоположностей
8	11 (сверху)	требуется	трактуется
9	9 (снизу)	отмѣчаетъ	отличаетъ
15	13 „	этофеноменъ	эпифеноменъ
17	9 „	видамъ	вещамъ
25	6 „	не познаваемой	познаваемой
33	8 „	Какъ	Этимъ
36	5 (сверху)	грани	грана
37	20 „	алибы	амебы
45	9 (снизу)	правда	впрочемъ
50	16 (сверху)	что	это
52	3 „	думалъ	думаю
82	12 (снизу)	обратно	образно
84	9 „	познанія	взгляды
90	16 „	долженствующаго	дополняющаго
92	6 (сверху)	подтверждающія	подрывающія
97	14 (снизу)	спеціальныхъ	соціальныхъ
99	14 (сверху)	субъектѣ бытія	отъ субъекта бытіи
101	11 (снизу)	фонъ	фондъ
105	15 (сверху)	хуже	хотя
106	8 „	твореніямъ	теоріямъ
107	11 (снизу)	міровыми	мозговыми

БИБЛІОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.