Н. Д. Виноградовъ.

ФИЛОСОФІЯ ДАВИДА ЮМА.

6208

Часть I-я.

Теоретическая философія Д. Юма.

1909



МОСКВА.
Университетская типографія, Страстной бульваръ.
1905.

1В

Экз.

ПРОВ. 1957
Пр.

B1498



532
38

Изъ Ученыхъ Записокъ Императорскаго Московскаго Университета, Отдѣлъ Историко-Филологическаго факультета.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Вступленіе..... 1

I. Изложеніе и характеристика основныхъ принциповъ теоретической философіи Юма.

ГЛАВА I. *Краткія біографическія свѣдѣнія о Д. Юмѣ*..... 6

ГЛАВА II. *Нѣсколько предварительныхъ замѣчаній по поводу философскихъ сочиненій Юма.* Вопросъ объ отношеніи между главными сочиненіями Юма въ области теоретической философіи. Изданія и главнѣйшіе переводы философскихъ произведеній Юма..... 24

ГЛАВА III. *Генезисъ теоретической философіи Д. Юма.* Отношеніе Юма къ античной философіи и къ предшествующей раціоналистической философіи. Краткая характеристика ближайшихъ философскихъ предшественниковъ Юма—Бэкона, Локка, Беркли. Задача теоретической философіи Юма и методы для ея рѣшенія..... 34

ГЛАВА IV. *Психологическія предпосылки теоретической философіи Юма.* Перцепціи и ихъ дѣленіе. Различные виды идей. Память и воображеніе. Законы ассоціацій. Природа абстрактныхъ и общихъ идей 57

ГЛАВА V. *Главнѣйшія гносеологическія воззрѣнія Юма.* Два рода знанія: знаніе отношеній и знаніе фактовъ. Причинная связь, какъ основа фактическаго знанія. Анализъ этой связи (происхожденіе и гносеологическая цѣнность причинныхъ заключеній)..... 69

ГЛАВА VI. *Важнѣйшія метафизическія проблемы, затрагиваемыя въ теоретической философіи Юма: природа пространства и времени; существованіе внѣшняго міра; субстанціальность души.* Пространство и время—*97*. Существованіе внѣшняго міра; субстанціальность души *102*..... 97

ГЛАВА VII. *Скептицизмъ Юма*..... 114

Стр.

II. Судьба главнѣйшихъ философскихъ концепцій Юма 129

ГЛАВА I. *Критическое отношеніе къ философскимъ выводамъ Юма.* 1. Юмъ и философія здраваго смысла (Т. Ридъ, І. Битти, Т. Браунъ)—*131.* 2. Мэнъ де Биранъ и его критика юмовскаго ученія о причинности—*150.* Юмъ и Кантъ *155* 131

ГЛАВА II. *Положительное отношеніе къ нѣкоторымъ основнымъ принципамъ теоретической философіи Юма (Д. С. Милль, О. Контъ, Э. Лаасъ, Ф. Паульсенъ, имманентная философія, Р. Авенаріусъ и Э. Махъ).* 1. Юмъ и Д. С. Милль—*166.* 2. Юмъ и О. Контъ—*178.* 3. Юмъ и Э. Лаасъ—*184.* 4. Юмъ и Ф. Паульсенъ—*192.* 5. Юмъ и имманентная философія—*196.* 6. Юмъ и Р. Авенаріусъ—*206.* 7. Юмъ и Э. Махъ—*21(* 166

III. Краткія критическія замѣчанія по поводу главнѣйшихъ психологическихъ и философскихъ воззрѣній Юма 219

1. Психологическія воззрѣнія Юма—*221.* Обще-философскіе взгляды Юма—*232.* Общее заключеніе относительно теоретической философіи Юма—*248.*

ВСТУПЛЕНІЕ.

Давидъ Юмъ никогда не былъ любимцемъ историковъ новой философіи, и значеніе главнѣйшихъ воззрѣній этого мыслителя до сихъ поръ не можетъ считаться достаточно выясненнымъ. Правда, всѣ изслѣдователи новой философіи подчеркиваютъ роль теоретическаго ученія Юма въ созданіи кантовскаго критицизма, разумѣя при этомъ скептицизмъ британскаго мыслителя, который, по извѣстнымъ словамъ самого основателя критической философіи, пробудилъ нѣмецкаго философа отъ догматическаго сна. Но въ то же время затушёвываются другія стороны въ философіи Юма, его моральное ученіе и его воззрѣнія въ области философіи религіи, хотя они также сыграли не малую роль въ исторіи развитія этико-религіозной мысли [1]). Затѣмъ, что касается самаго скептицизма Юма, то нельзя сказать, чтобы онъ, въ изображеніи большинства историковъ философіи, выступалъ съ полною ясностью и опредѣленностью. Сомнѣніе Юма по бо́льшей части представляется то какъ абсолютный скептицизмъ или пирронизмъ [2]), то какъ естественный результатъ послѣдовательно проведеннаго эмпиризма [3]). Въ болѣе позднѣйшее время подчеркиваются положительные и даже догматическіе элементы въ философіи Юма [4]), но и это дѣлается не всегда достаточно отчетливо. Такъ, у нѣкоторыхъ изслѣдователей, выдвигающихъ на первый планъ положительныя конструкціи Юма, скептицизмъ послѣд-

[1]) Сравн. Gizycki G. Die Ethik David Hume's, Breslau, 1878, S. 9.

[2]) Напр. Hegel. G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, B. 3, s. 493 (Werke, herausg. von K. L. Michelet, Berlin, 1846, B.—15).

[3]) E. Pfleiderer. Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie, Berlin, 1874. W. Knight. Hume, London, 1887.

[4]) Compayré G. La philosophie de D. Hume, Toulouse, 1873. Huxley, Hume, London, 1879.

няго почти совсѣмъ заслоняется его догматизмомъ [1]). Въ виду всего этого важно выяснить самую природу юмовскаго скептицизма и показать отношеніе этого сомнѣнія къ другимъ видамъ скептической философіи. Въ связи съ этимъ стоитъ вопросъ объ отношеніи Юма къ предшествующей философіи. Хотя едва ли кто будетъ отрицать, что Юмъ является важнѣйшимъ представителемъ англійскаго эмпиризма, однако теперь уже рискованно утверждать, что Юмъ а тѣмъ болѣе его предшественникъ—Локкъ были только эмпириками: раціоналистическіе элементы, унаслѣдованные отъ картезіанской философіи, несомнѣнно, присущи и этимъ мыслителямъ, и вскрыть эти элементы является благодарной, хотя, быть можетъ, и не всегда легкой задачей историка новой философіи. Такимъ образомъ, возникаетъ интересный вопросъ о генезисѣ философіи Юма, рѣшеніе котораго гораздо труднѣе, чѣмъ это можетъ показаться съ перваго раза, тѣмъ болѣе что самъ Юмъ называетъ далеко не всѣхъ своихъ философскихъ предшественниковъ. Еще болѣе сложнымъ является вопросъ о философскомъ вліяніи Юма, о судьбахъ его главнѣйшихъ ученій, которыя, какъ извѣстно, слишкомъ пережили своего творца. Отношеніе къ этимъ доктринамъ, какъ мы хорошо знаемъ, было очень различно, и во всякомъ случаѣ, при жизни философа и во время, ближайшее послѣ его смерти, произведенія его имѣли гораздо меньшій успѣхъ, чѣмъ какой выпалъ на ихъ долю въ нѣсколько позднѣйшее время или даже въ наши дни. Извѣстно, какъ сурово отнеслись къ основнымъ принципамъ юмовской философіи его соотечественники, представители такъ называемой философіи здраваго смысла. Столь же мало сочувственный пріемъ нашелъ Юмъ и у французскихъ спиритуалистовъ и эклектиковъ, которые по своему духу довольно близки къ упомянутымъ шотландскимъ философамъ. Основатель нѣмецкой критической философіи высоко цѣнилъ тонкій умъ британскаго мыслителя и открыто засвидѣтельствовалъ о его благотворномъ вліяніи на свое личное философское развитіе; но все-таки и у Канта отношеніе къ основнымъ принципамъ юмовской философіи скорѣе было отрицательное, и въ скептическихъ выводахъ Юма нѣмецкій мыслитель видѣлъ едва ли что-

---

[1]) Э. Радловъ. Очерки по исторіи скептицизма. Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1887, 2.

либо большее, чѣмъ своеобразный умственный квіетизмъ. Но черезъ нѣкоторое, и не особенно продолжительное, время отношеніе къ англійскому философу измѣняется какъ на родинѣ, такъ и въ названныхъ государствахъ континента. Ужъ Милль—отецъ высоко цѣнитъ психилогическій анализъ Юма, а всѣ важнѣйшіе взгляды Милля—сына выработались подъ несомнѣннымъ вліяніемъ философіи шотландскаго мыслителя. Основатель французскаго позитивизма самъ подчеркиваетъ (какъ это мы увидимъ нѣсколько ниже) вліяніе британскаго мыслителя на созданіе положительной философіи, а нѣсколько позже мы встрѣчаемъ высокую оцѣнку существенныхъ принциповъ философіи Юма и на родинѣ Канта. Историко-философское значеніе Юма выдвигается на видное мѣсто такими, прошедшими школу критической философіи мыслителями, какъ Э. Лаасъ и Ф. Паульсенъ. Эксплоатируются его основные взгляды и представителями такъ называемой имманентной философіи. Но особенно высоко цѣнится Юмъ сторонниками психологизма, которые разрѣшеніе гносеологической проблемы ставятъ въ зависимость отъ тщательно разработанной психологіи интеллектуальной дѣятельности и видятъ въ Юмѣ истиннаго родоначальника названнаго направленія. «Юмъ, говоритъ одинъ изъ крупнѣйшихъ мыслителей этого типа (Т. Липпсъ),—мастеръ въ искусствѣ психологическаго анализа, при помощи котораго только и можетъ быть рѣшена проблема познанія и который является предпосылкой всякой другой философской работы. При этомъ Юмъ принадлежитъ къ самымъ яснымъ писателямъ. Юмъ ясенъ даже и въ своихъ заблужденіяхъ. Онъ въ то же время живое доказательство тому, что истинная глубина совмѣстима съ ясностью и простотою. Юмъ повсюду ведетъ въ глубину, но онъ избѣгаетъ только видимости глубины» [1]). «Философія Юма, говоритъ другой современный философскій писатель, съ ея богатствомъ геніальныхъ психологическихъ анализовъ, а также съ ея строго проведеннымъ теоретико-познавательнымъ психологизмомъ, соотвѣтствуетъ господствующимъ въ наше время тенденціямъ настолько сильно, что у нея не можетъ быть недостатка въ живомъ дѣйствіи. Пожалуй, даже можно сказать, что Юмъ никогда не ока-

[1]) Tractat über menschliche Natur D. Hume's, übers. von Köttgen, mit Anmerkungen Th. Lipps, S. 5.

зывалъ болѣе сильнаго вліянія, чѣмъ теперь, и довольно значительное число современныхъ изслѣдователей можно охарактеризовать какъ послѣдователей Юма или юмистовъ [1])».

Все это, взятое вмѣстѣ, заставляетъ насъ представлять себѣ историко-философскую фигуру британскаго мыслителя въ очень крупныхъ размѣрахъ, хотя, быть можетъ, рисующійся передъ нами образъ не является достаточно яснымъ, благодаря тѣмъ нѣсколько одностороннимъ точкамъ зрѣнія, съ которыхъ большею частью освѣщалась философія Юма. Поэтому, для всякаго современнаго изслѣдователя философіи Юма на первый планъ выступаетъ задача дать по возможности вѣрное истолкованіе принциповъ этого мыслителя путемъ сравнительно обстоятельнаго изложенія его философскихъ ученій. Такимъ только образомъ можетъ быть выяснена природа юмовскаго скептицизма, и вмѣстѣ съ тѣмъ только при такомъ изложеніи можетъ вполнѣ ясно опредѣлиться отношеніе Юма къ выдающимся представителямъ предшествующей философіи. Далѣе является необходимымъ прослѣдить судьбу юмовскихъ принциповъ на довольно длинномъ протяженіи—начиная отъ появленія главнѣйшихъ философскихъ произведеній Юма и оканчивая нѣкоторыми новѣйшими теченіями философской мысли, поставляющими себя въ связь съ традиціями именно юмовской философіи. Наконецъ, остается вопросъ о значеніи основныхъ концепцій Юма для современной философіи и психологіи, отвѣтъ на который предполагаетъ критическую оцѣнку главнѣйшихъ принциповъ Юма въ сопоставленіи съ послѣдними результатами въ области гносеологіи и психологіи познанія.

Посильному рѣшенію всѣхъ намѣченныхъ вопросовъ и должна служить настоящая работа.

Первая часть ея не захватываетъ философіи Юма во всемъ ея объемѣ: она имѣетъ въ виду только теоретическую философію Юма [2]). Что же касается моральныхъ ученій и воззрѣній Юма въ области философіи религіи, то трактованію всѣхъ этихъ предметовъ имѣетъ

---

[1]) Husserl E. Logische Untersuchungen, Halle, 1900—1901, II, S. 205.

[2]) Терминъ „теоретическая философія“ мы не считаемъ вполнѣ удачнымъ, но употребляемъ его за неимѣніемъ лучшаго. Подъ этимъ названіемъ мы будемъ разумѣть, главнымъ образомъ, гносеологію Юма и нѣкоторыя проблемы метафизики, хотя у Юма, какъ мы увидимъ ниже, въ объемъ понятія „метафизика“ входитъ и теорія знанія.

быть посвящена вторая часть изслѣдованія, ибо всѣ эти вопросы заслуживаютъ подробнаго отдѣльнаго обсужденія. Въ виду указаннаго плана работы, послѣдняя должна, въ значительной своей степени, носить монографическій характеръ, и вотъ почему первая глава перваго отдѣла заключаетъ въ себѣ біографическія свѣдѣнія о Юмѣ, тѣмъ болѣе, что знакомство съ основными фактами изъ жизни британскаго мыслителя проливаетъ нѣкоторый свѣтъ и на генезисъ его философіи. Вообще, весь первый отдѣлъ имѣетъ своею задачею дать изложеніе и характеристику основныхъ философскихъ воззрѣній Юма, между тѣмъ какъ главная цѣль слѣдующаго отдѣла состоитъ въ томъ, чтобы представить судьбу главнѣйшихъ концепцій Юма — отъ времени появленія важнѣйшихъ философскихъ трудовъ Юма вплоть до нашихъ дней. Наконецъ, послѣдній отдѣлъ первой части имѣетъ носить чисто критическій характеръ и предполагаетъ заключать въ себѣ краткія критическія замѣчанія по поводу главнѣйшихъ принциповъ Юма, преимущественно въ области психологіи и гносеологіи.

I.

Изложеніе и характеристика основныхъ принциповъ теоретической философіи Юма.

I ГЛАВА.

Краткія біографическія свѣдѣнія о Д. Юмѣ [1]).

Давидъ Юмъ родился въ 1711 г., 26 апрѣля (стараго стиля), въ Эдинбургѣ. Отецъ его, Іосифъ Юмъ (Hume or Home), владѣлъ небольшимъ имѣніемъ въ Найнуэльсѣ (Ninewells), въ графствѣ Беруикшайръ (Berwickshire). Мать его была дочерью сэра Давида Фальконера, президента коллегіи юстиціи. Еще въ раннемъ дѣтствѣ Д. Юмъ лишился отца, и первоначальное воспитаніе его происходило подъ непосредственнымъ руководствомъ матери, «женщины, по словамъ самого Юма, рѣдкихъ достоинствъ, которая, несмотря на свою молодость и красоту, вся отдалась заботамъ о своихъ малолѣтнихъ дѣтяхъ» [2]) (у Юма были старшій братъ и сестра). Юмъ, по его собственному свидѣтельству, съ успѣхомъ прошелъ обычный курсъ тогдашняго школьнаго обученія, хотя онъ и не говоритъ ясно, въ чемъ именно состоялъ этотъ курсъ. Вѣроятно, Юмъ учился въ колледжѣ Эдинбургскаго университета, такъ какъ мы находимъ имя «David Hume» въ спискахъ этого университета,

---

[1]) Главными пособіями при составленіи этого біографическаго очерка служили: „Автобіографія“ самого философа, письмо Адама Смита къ лорду Страгану и капитальный трудъ Burton'a: „Life and correspondence of D. Hume“, Edinburgh, 1846, 2 vols.

[2]) D. Hume. My own life. Essays moral, political and literary, ed. by T. H. Green and Th. H. Grose, vol. I, London, 1889, p. 1.

у профессора греческаго языка Уильяма Скотта, за 1723 г.[1]). Мать и другіе ближайшіе родственники Юма были очень озабочены тѣмъ, чтобы создать вполнѣ обезпеченную карьеру способному юношѣ, такъ какъ онъ, какъ второй сынъ, по шотландскимъ законамъ почти ничего не получилъ изъ имущества своего отца. Родные Юма хотѣли сдѣлать изъ него юриста и видѣли нѣкоторые благопріятные задатки для этой профессіи въ самой натурѣ юноши, но симпатіи послѣдняго склонялись совсѣмъ въ другую сторону, и его больше интересовала литература и философія. «Я рано, говоритъ о себѣ Юмъ, былъ охваченъ страстью къ литературѣ, которая была господствующею привязанностью въ теченіе всей моей жизни и въ то же время источникомъ моихъ наслажденій. Моя любовь къ научнымъ занятіямъ, моя разсудительность и мое трудолюбіе внушили мысль моей семьѣ, что адвокатура—самая подходящая для меня профессія; но я чувствовалъ отвращеніе ко всякаго рода занятіямъ, кромѣ изученія философіи и общеобразовательныхъ дисциплинъ, и въ то время какъ мои родные думали, что я увлекаюсь Ветомъ и Вициніемъ, Цицеронъ и Виргилій были тѣми именно авторами, которыхъ я тайно поглощалъ»[2]). Несмотря на свое нерасположеніе къ юридическимъ наукамъ, Юмъ однакоже изъ чисто практическихъ соображеній долженъ былъ изучать ихъ, въ то же время усиленно занимаясь своимъ литературнымъ и философскимъ образованіемъ. Эта интенсивная умственная дѣятельность еще неокрѣпшаго юношескаго организма одно время серьезно угрожала было здоровью Юма, у котораго, повидимому, наблюдались ярко выраженныя нейрастеническія явленія. Обезпокоенный состояніемъ своего здоровья, Юмъ рѣшился обратиться за совѣтомъ къ одному выдающемуся врачу тогдашняго времени. Въ его бумагахъ найдено его біографомъ Бёртономъ одно очень пространное письмо, озаглавленное «Письмо къ врачу». Повидимому, оно было предназначено знаменитому лондонскому доктору Чейну (Cheyne), и неизвѣстно, было ли оно отправлено по назначенію (найденный списокъ могъ быть и копіей) Письмо это, написанное, повидимому, около 1734 г., очень цѣнно

---

[1]) Burton J. Hill. Life and correspondence of D. Hume, Edinburgh, 1846, vol. I, p. 11.

[2]) My own life, p. 1—2

для характеристики ранняго развитія Юма, для показанія его юношескихъ симпатій и его плановъ въ области литературно-философской работы. «Съ самаго ранняго дѣтства, говоритъ тамъ Юмъ, я всегда испытывалъ сильное влеченіе къ книгамъ и литературѣ. Воспитаніе въ нашихъ шотландскихъ колледжахъ обыкновенно оканчивается къ 14 или 15 годамъ, и я былъ предоставленъ послѣ этого собственному выбору въ своемъ чтеніи, при чемъ у меня обнаружилась особенная склонность какъ къ книгамъ чисто философскаго содержанія, такъ и къ произведеніямъ изъ области поэзіи, принадлежащимъ болѣе изящнымъ авторамъ. Всякій, кто знакомъ съ философіей или съ критикой, знаетъ, что еще нѣтъ ничего твердо установленнаго въ этихъ двухъ областяхъ, и что онѣ содержатъ больше только безконечные споры даже по всѣмъ наиболѣе основнымъ вопросамъ. Послѣ провѣрки ихъ, я почувствовалъ въ себѣ замѣтную смѣлость духа, которая совсѣмъ не была способна подчиниться какимъ-нибудь авторитетамъ въ этихъ вопросахъ, что побудило меня искать новаго способа, при помощи котораго могла бы быть установлена истина. Послѣ продолжительныхъ занятій и размышленій въ этомъ направленіи, мнѣ, когда я имѣлъ уже около 18 лѣтъ отъ роду, казалось, открылась новая область мысли, которая привела меня въ сильное восхищеніе и заставила отдаться ей со всѣмъ пыломъ юности, съ забвеніемъ всѣхъ другихъ дѣлъ и удовольствій. Законъ, который я долженъ былъ изучать, сталъ для меня скученъ до тошноты, и я думалъ, что могу создать себѣ извѣстность и положеніе только какъ ученый и философъ» [1]). Дальше Юмъ пространно говоритъ о тѣхъ болѣзненныхъ явленіяхъ, которыя развились у него подъ вліяніемъ этихъ усиленныхъ занятій, сообщая въ то же время нѣкоторыя подробности о своихъ философскихъ планахъ, которые въ данномъ случаѣ особенно интересуютъ насъ. «Имѣя въ своемъ распоряженіи достаточно времени, чтобы охладить свое разгоряченное воображеніе, говоритъ Юмъ, я началъ серьезно размышлять о томъ, какимъ путемъ я долженъ итти въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ. Я нашелъ, что моральная философія, переданная намъ изъ античнаго міра, страдаетъ тѣмъ же самымъ недостаткомъ, какой присущъ и тогдашней фило-

[1]) Burton, op. cit., vol. I, p. 31.

софіи природы: она всецѣло гипотетична и основывается больше на измышленіи, чѣмъ на опытѣ: каждый, создавая схемы добродѣтели и счастья, обращался къ своей фантазіи, не изслѣдуя человѣческой природы, отъ которой должно зависѣть всякое заключеніе въ области морали. Поэтому я рѣшился главнымъ предметомъ своего изученія избрать именно человѣческую природу, видя въ ней источникъ, изъ котораго я долженъ былъ почерпнуть всякую истину какъ въ области критики, такъ и въ сферѣ морали» [1]). Затѣмъ Юмъ упоминаетъ, что онъ собралъ очень много матеріала для своихъ философскихъ сочиненій, но, благодаря неудовлетворительному состоянію своего здоровья, онъ не можетъ обработать всего этого матеріала, выпускать же въ свѣтъ свои произведенія въ неотдѣланномъ видѣ онъ ни въ какомъ случаѣ не согласенъ [2]). Въ концѣ письма Юмъ замѣчаетъ, что, озабоченный устроеніемъ своего внѣшняго положенія, онъ останавливается на профессіи торговаго человѣка, предполагая, что эта дѣятельность, связанная съ частыми передвиженіями, легче всего можетъ излѣчить его отъ его нейрастеническаго состоянія. И дѣйствительно, мы видимъ, что въ 1734 г. Юмъ отправляется въ Бристоль, съ рекомендательными письмами къ нѣсколькимъ крупнымъ коммерсантамъ; но ему нужно было очень мало времени, чтобы убѣдиться, что міръ торговли совсѣмъ не для него, и черезъ нѣсколько мѣсяцевъ онъ уже покинулъ Бристоль [3]). Въ томъ же (1734) году Юмъ уѣхалъ во Францію, гдѣ онъ считалъ болѣе удобнымъ пополнить свое образованіе и отдаться научнымъ трудамъ, составивъ къ этому времени уже опредѣленный планъ жизни. «Я отправился во Францію, говоритъ онъ о себѣ, съ цѣлью продолжить свои занятія въ провинціальномъ уединеніи. Тогда же я начерталъ планъ своей жизни, который потомъ настойчиво и послѣдовательно приводилъ въ исполненіе. Я рѣшилъ быть очень бережливымъ, чтобы пополнить недостаточность своего состоянія—въ интересахъ обезпеченія своей независимости, и ни на что не обращать вниманія, какъ только на усовершенствованіе своего литературнаго таланта» [4]).

---

[1]) Ib., p. 35.

[2]) Ib., p. 36.

[3]) My own life, p. 2.

[4]) Ib., p. 2.

Во Франціи Юмъ прожилъ 3 года, при чемъ одинъ годъ провелъ въ Реймсѣ, а два другіе—въ іезуитской коллегіи Ля Флешъ (la Flêche, въ Анжу), гдѣ когда-то учился Декартъ. Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ подробныхъ свѣдѣній о жизни Юма въ эти годы, когда онъ занимался составленіемъ своего главнаго труда «Трактатъ о человѣческой природѣ» (Treatise of human nature). Повидимому, здѣсь Юмъ близко познакомился съ картезіанской философіей въ ея разнообразныхъ развѣтвленіяхъ и здѣсь же имѣлъ возможность наблюдать религіозную жизнь католичества, каковыя наблюденія могли оказаться полезными для его позднѣйшихъ работъ по философіи религіи. Въ 1737 г. Юмъ возратился въ Англію, въ Лондонъ, такъ какъ имѣлъ намѣреніе издать упомянутое свое первое сочиненіе. Въ январѣ 1739 г. вышли двѣ первыя книги этого произведенія «Объ умѣ» и «О страстяхъ» [1]), безъ имени автора. Сочиненіе не имѣло никакого успѣха. Самъ Юмъ такъ говоритъ въ «Автобіографіи» объ этой первой своей неудачѣ на литературно-философскомъ поприщѣ: «Никогда первый литературный опытъ не былъ такъ неудаченъ, какъ мое «Treatise of human nature». Оно вышло изъ печати «мертво-рожденнымъ», не достигнувъ даже того отличія, чтобы возбудить ропотъ среди фанатиковъ» [2]). Въ письмѣ къ одному изъ своихъ друзей, Генри Хому, Юмъ указывалъ одну изъ причинъ этого неуспѣха. «Я боюсь, говоритъ онъ тамъ, что успѣхъ моего труда надолго останется сомнительнымъ. Тѣ, кто привыкли разсуждать о такихъ абстрактныхъ предметахъ, вообще полны предразсудковъ, а тѣ, которые не имѣютъ предразсудковъ, не знакомы съ метафизическими разсужденіями. Мои принципы такъ далеки отъ всѣхъ обычныхъ представленій относительно затронутыхъ вопросовъ, что если бы они были усвоены, то они могли бы произвести почти полное измѣненіе въ философіи, а вы знаете, что революціи этого рода совершаются не легко» [3]). Первая, правда, очень жестокая неудача Юма не сломила его энергіи

---

[1]) Полное заглавіе сочиненія слѣдующее: A treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. B. I: Of understanding; B. II: Of the passions.

[2]) My own life, p. 2.

[3]) Burton, op. cit, vol. I, p. 105.

и не погасила его стремленія къ литературной славѣ. «Надѣленный отъ природы веселымъ и сангвиническимъ темпераментомъ, замѣчаетъ Юмъ о себѣ, я скоро оправился отъ удара и съ большимъ жаромъ принялся за продолженіе занятій въ избранной области» [1]). Въ 1740 г. вышла третья книга «Treatise», «О морали» (Of morals), но также не имѣла успѣха. Но зато изданные въ 1741—1742 гг. два тома «Essays moral and political» были благосклонно приняты публикой, и это, выражаясь словами самого Юма, заставило его совершенно забыть его первую неудачу. Въ этихъ «Опытахъ» Юмъ касается самыхъ различныхъ вопросовъ, большею частью, общественно-политическаго характера, которые тогда еще рѣдко были предметами общаго обсужденія. Сюда относятся такія статьи, какъ «Свобода печати», «Партіи въ Великобританіи», «Независимость парламента и т. п. Есть среди этихъ «Опытовъ» статьи, повидимому, и чисто философскаго характера, подъ такими заглавіями, какъ: «Стоикъ», «Эпикуреецъ», «Платоникъ», «Скептикъ», но въ нихъ напрасно искать изложенія философскихъ взглядовъ Юма: это скорѣе литературныя характеристики различныхъ представителей общества, гдѣ философскія воззрѣнія, связанныя съ упомянутыми именами, являются преломившимися черезъ призму довольно крупныхъ историческихъ наслоеній.

Въ эти послѣдніе годы Юмъ жилъ у себя на родинѣ, въ Шотландіи (въ Ninewells), въ кругу семьи, имѣя въ числѣ своихъ знакомыхъ и друзей лучшихъ представителей тогдашней шотландской интеллигенціи. Изъ такихъ лицъ здѣсь можно назвать Гетчесона, Элліота, Мюра, Эдмонстона, Элибада, Макдональда, Освальда, Блэра, Личмана и знаменитаго впослѣдствіи—Адама Смита. Съ нѣкоторыми изъ этихъ лицъ (особенно Гетчесономъ) Юмъ стоялъ въ перепискѣ, при чемъ здѣсь нерѣдко затрогивались и вопросы философскаго характера [2]).

Къ этому же времени (1744 г.) относится попытка Юма занять каѳедру «этики и пневматической философіи» въ Эдинбургскомъ университетѣ. Но кандидатура Юма не увѣнчалась успѣхомъ, такъ какъ противъ него были выставлены обвиненія въ

---

[1]) My own life, p. 2.

[2]) Ср. Burton, op. cit., vol. I, p. 136—164.

ереси, деизмѣ, скептицизмѣ, атеизмѣ. Юма больше всего огорчило то, что и близко знавшіе его — философъ Гетчесонъ и проповѣдникъ Личманъ также были противъ него [1]).

Въ слѣдующемъ (1745 г.) Юмъ получилъ приглашеніе отъ нѣкоего маркиза Анэндэля, больного и страннаго субъекта, который предлагалъ Юму быть у него компаньономъ за сравнительно крупное вознагражденіе. Юмъ раньше совсѣмъ не зналъ этого господина, который познакомился съ Юмомъ только изъ его «Опытовъ» и, по его собственнымъ словамъ, былъ очарованъ содержаніемъ «Essays». Юмъ принялъ приглашеніе, надѣясь при помощи получаемаго жалованья обезпечить себѣ ту независимость положенія, о которой онъ мечталъ съ самой ранней юности. Но вскорѣ же Юмъ долженъ былъ убѣдиться, что взятая имъ обязанность очень нелегкая: маркиза окружала масса родственниковъ, которые всячески старались воспользоваться чѣмъ-либо изъ богатства Анэндэля, и нежеланіе Юма быть солидарнымъ съ ними въ ихъ эгоистическихъ планахъ создало ему изъ этихъ лицъ сильныхъ и очень непріятныхъ враговъ. Юмъ едва пробылъ годичный срокъ на этомъ мѣстѣ и затѣмъ долженъ былъ навсегда отказаться отъ него [2]).

Но тутъ же Юмъ получилъ новое предложеніе. Генералъ Сэнъ-Клэръ (въ 1746 г.) пригласилъ его къ себѣ въ качествѣ секретаря экспедиціи, которая должна была отправиться въ Канаду. Планъ экспедиціи остался, впрочемъ, невыполненнымъ, и она, послѣ непродолжительнаго плаванья у береговъ Франціи, должна была возвратиться въ Англію. Юмъ опять оказался среди своихъ родныхъ и опять усердно принялся за свои философскія работы [3]). У него уже былъ готовъ планъ нѣсколькихъ дальнѣйшихъ трудовъ, какъ черезъ годъ (въ 1747 г.) тотъ же С. Клэръ предложилъ Юму мѣсто секретаря въ дипломатической миссіи при Туринскомъ дворѣ. Послѣ нѣкотораго колебанія Юмъ принялъ предложеніе: хотя ему и не хотѣлось прерывать своихъ научныхъ работъ, но въ это время у него уже была мысль написать исторію Англіи, и наблюденіе при-

---

[1]) Ib. p. 164—170.
[2]) Ib. p. 170—208.
[3]) Ib., p. 208—224.

дворной жизни, по его мнѣнію, могло быть ему полезнымъ при его историческихъ трудахъ. По словамъ самого Юма, эти два года пребыванія въ миссіи были единственнымъ перерывомъ, въ теченіе всей жизни, его научныхъ занятій, и «я провелъ ихъ, продолжаетъ онъ, въ пріятнѣйшемъ обществѣ» [1]). Юму за это время удалось познакомиться не только съ Сѣверной Италіей, но и съ Австріей и частью Германіи. Онъ оставилъ дневникъ, куда заносилъ свои впечатлѣнія отъ путешествія, обнаруживая при этомъ большую наблюдательность [2]). Во время пребыванія Юма въ Туринѣ вышли въ Лондонѣ (въ 1748 г.) его «Philosophical essays concerning human understanding», которые представляютъ собою переработку первой части «Treatise» (впослѣдствіи, вмѣсто «Philosophical essays», сочиненіе это самимъ Юмомъ было названо «Enquiry concerning human understanding»). По свидѣтельству самого Юма, произведеніе это имѣло успѣха немного больше, чѣмъ «Treatise of nature human» [3]) Возвратившись въ слѣдующемъ году въ Шотландію, Юмъ снова предался усиленнымъ литературнымъ занятіямъ. Въ 1751 году появилось его «Изслѣдованіе о принципахъ морали» (An enquiry concerning the principles of morals), которое представляетъ собою переработку 3-й ч. «Treatise». По словамъ Юма, это несравненно лучшее его произведеніе изъ всѣхъ работъ—историческихъ, философскихъ и литературныхъ [4]), однакоже оно также обратило на себя очень мало вниманія. Къ этому же времени относится изготовленіе Юмомъ одного важнаго его сочиненія «Діалоги о естественной религіи» (Dialogues concerning natural religion), которое было издано уже послѣ его смерти, но которое въ это именно время въ рукописи посылалась Юмомъ на просмотръ его другу Элліоту [5]). Въ слѣдующемъ, 1752 г., Юмъ сдѣлалъ вторичную попытку получить профессуру,—именно, онъ выставлялъ свою кандидатуру на каѳедру логики въ Глэзговскомъ университетѣ, но здѣсь его опять постигла неудача, ибо вслѣдствіе своихъ радикальныхъ философскихъ воззрѣній онъ продолжалъ счи-

---

[1]) My own life, p. 3.
[2]) Burton, op. cit., v. I, p. 225—227.
[3]) My own life, p. 3.
[4]) ib. p. 4.
[5]) Burton, op. cit., vol. I, p. 331—336.

таться опаснымъ руководителемъ юношества [1]). Въ томъ же году вышло новое сочиненіе Юма «Политическія бесѣды» (Political discourses), единственное произведеніе, по словамъ самого Юма, имѣвшее успѣхъ прямо послѣ опубликованія [2]). Оно было хорошо принято и въ Англіи и даже внѣ ея (оно вскорѣ было переведено на французскій языкъ). «Политическія бесѣды» являются рядомъ очерковъ по политической экономіи, въ которыхъ закладываются основы этой, тогда еще новой науки и которые не утратили своего значенія до новѣйшаго времени. «Эти бесѣды, замѣчаетъ біографъ Юма, суть поистинѣ колыбель политической экономіи; и хотя эта наука разрабатывалась въ позднѣйшія времена, однако это раннее, краткое и простое развитіе ея принциповъ до сихъ поръ съ наслажденіемъ читается и тѣми, которые прекрасно знакомы со всею обширною литературою въ этой области» [3]).

Когда въ томъ же году сдѣлалась вакантною должность библіотекаря въ Эдинбургскомъ Обществѣ Адвокатовъ, послѣднее предложило это мѣсто Юму [4]), который охотно принялъ его. Должность эта не соединялась съ значительнымъ вознагражденіемъ, но зато дѣлала Юма хозяиномъ очень обширной библіотеки, съ богатымъ историческимъ (напечатаннымъ и ненапечатаннымъ) матеріаломъ [5]). Давно задуманный Юмомъ планъ написать исторію Англіи былъ близокъ къ осуществленію. Имѣя въ виду находящіеся подъ его вліяніемъ источники, Юмъ счелъ болѣе удобнымъ первые томы своего труда посвятить исторіи своего отечества, съ воцаренія Стюартовъ. Принимаясь за капитальный историческій трудъ, Юмъ былъ окрыленъ самыми радужными надеждами и собирался пожать лавры безпристрастнаго и талантливаго историка. Но его постигло сильное разочарованіе. Въ 1754 г. вышелъ 1-й томъ его «Исторіи Великобританіи» (онъ содержалъ въ себѣ исторію царствованій Іакова I-го и Карла I-го), и буря негодованія противъ новаго историка поднялась во всей Англіи. Но предоставимъ слово самому Юму. «Признаюсь,

---

[1]) ib. p. 350—351.

[2]) My own life, p. 3—4.

[3]) Burton, op. cit., vol. I, p. 354.

[4]) Хотя это предложеніе сдѣлано было не безъ протеста нѣкоторыхъ отдѣльныхъ членовъ.

[5]) Burton, op. cit., vol. I, p. 367—373.

говоритъ Юмъ, я былъ полонъ надеждъ на успѣхъ моего труда. Я думалъ, что я былъ единственный историкъ, который когда-либо не обращалъ вниманія на современную власть, выгоду, авторитеты и голосъ народныхъ предразсудковъ; и такъ какъ здѣсь были затрачены серьезныя усилія, то я ожидалъ соотвѣтственнаго одобренія. Но тяжело было мое разочарованіе: противъ меня раздались только крики упрековъ, порицанія и даже ненависти. Англичане, шотландцы, ирландцы, виги и тори, приверженцы церкви и послѣдователи сектъ, свободные мыслители и ханжи, патріоты и придворные соединились въ своемъ бѣшеномъ гнѣвѣ противъ человѣка, который рѣшился пролить благородныя слезы надъ судьбою Карла I-го и графа Страффорда; и когда прошли первые взрывы ихъ ярости, что доселѣ было болѣе убійственнымъ, книга, казалось, предана была забвенію» [1]). Изъ этихъ замѣчаній Юма можно отчасти видѣть причину неуспѣха перваго историческаго труда философа: въ своей исторіи онъ высказывалъ симпатіи къ судьбѣ лицъ, имена которыхъ далеко не пользовались популярностью у современниковъ Юма. Это сочувствіе вызывалось трагическимъ концомъ этихъ людей, и ихъ абсолютистическія тенденціи какъ-то не выступали на первый планъ, затушевываясь тѣми чертами героизма, которыхъ не были такъ чужды нѣкоторыя изъ этихъ лицъ. Отсюда понятно, почему радикально-республиканская партія не могла быть довольна трудомъ Юма. Но послѣдній, разумѣется, не являлся сторонникомъ и исключительно монархическихъ принциповъ, и вотъ почему и лица консервативнаго лагеря также не могли высказать одобренія «Исторіи» Юма. Юмъ не скрываетъ, что эта неудача подѣйствовала на него гораздо сильнѣе, чѣмъ предшествующія, и «если бы, замѣчаетъ онъ, въ это время не было разрыва между Англіей и Франціей, я, вѣроятно, переселился бы въ одинъ изъ провинціальныхъ городовъ послѣдней, перемѣнилъ бы свою фамилію и никогда не возвратился бы въ свою родную страну. Но такъ какъ этотъ планъ тогда былъ неосуществимъ и слѣдующій томъ уже значительно подвинулся впередъ, то я рѣшился крѣпиться и ждать» [2]). Второй томъ вышелъ въ 1756 г. и принятъ былъ болѣе благосклонно, чѣмъ первый. «Онъ не только расходился самъ,

---

[1]) My own life, p. 4—5.

[2]) Ib. p. 5.

замѣчаетъ Юмъ въ своей «Автобіографіи», но и содѣйствовалъ тому, чтобы покупали его несчастнаго брата» [1]). Юмъ объясняетъ этотъ успѣхъ тѣмъ, что содержаніе этого тома было болѣе пріятно вигамъ, что̀ однако, по его собственнымъ словамъ, нисколько не заставило его въ его дальнѣйшихъ работахъ стать на сторону этой партіи,—наоборотъ, и слѣдующіе томы его исторіи могли вызвать благосклонность скорѣе противоположной партіи—тори. Но еще до выхода 2-го тома, Юму пришлось испытать нападеніе и съ другой стороны—отъ пресвитеріанскаго духовенства, такъ далекаго отъ религіозной терпимости. Одинъ изъ самыхъ ревностныхъ защитниковъ пресвитеріанской ортодоксіи, нѣкто Андерсонъ, написалъ нѣсколько рѣзкихъ памфлетовъ противъ Юма, а на генеральномъ собраніи 1756 г. предлагалъ даже потребовать его на общее собраніе и привлечь къ отвѣтственности, какъ человѣка, «который дошелъ до такой дерзости, что публично признаетъ себя авторомъ книгъ, которыя заключаютъ въ себѣ очень грубыя и открытыя нападки на славное евангеліе Христа и содержатъ принципы, пагубные даже для естественной религіи и основаній нравственности и, наконецъ, почти проповѣдуютъ полный атеизмъ» [2]). Собраніе, большинствомъ голосовъ, отвергло это предложеніе, продиктованное религіознымъ фанатизмомъ [3]).

Въ 1757 г. Юмъ издалъ свою «Исторію естественной религіи» (History of natural religion), которая вышла вмѣстѣ съ другими небольшими опытами [4]). Объ этомъ сочиненіи Юмъ замѣчаетъ въ своей «Автобіографіи», что «его появленіе въ свѣтъ можно назвать скорѣе незамѣтнымъ, если не считать, что д-ръ Гердъ написалъ памфлетъ противъ него, исполненный дерзости, нахальства и почти непристойностей, каковыя качества вообще отличаютъ Уорбёртоніанскую школу. Этотъ памфлетъ, заключаетъ Юмъ, далъ мнѣ нѣкоторое утѣшеніе послѣ равнодушнаго пріема моихъ предшествующихъ трудовъ» [5]).

---

[1]) Ib. p. 5.

[2]) Burton, op. cit., vol. I, p. 430.

[3]) Въ этомъ же году Юмъ отказался отъ библіотекарства.

[4]) Заглавіе остальныхъ: 1) о страстяхъ; 2) о трагедіи; 3) о критеріи вкуса. Ранѣе предполагавшіеся къ изданію два опыта—о философіи природы и о геометріи не были напечатаны и, повидимому, были уничтожены Юмомъ. (Ср. Burton, op. cit., v. I, p. 421).

[5]) My own. life, p. 5.

Въ томъ же году Юмъ принялся за продолженіе своихъ историческихъ трудовъ и приступилъ къ обработкѣ исторіи Англіи съ воцаренія Тюдоровъ. Въ 1759 г. вышли два тома «Исторіи дома Тюдоровъ». Недовольство этимъ произведеніемъ, замѣчаетъ Юмъ, было столь же велико, какъ и исторіей первыхъ двухъ Стюартовъ, при чемъ особенно подвергалось нападкамъ изображеніе царствованія Елизаветы. Но Юмъ уже привыкъ къ такому отношенію со стороны современнаго ему общества и спокойно принялся за окончаніе своего труда, пока въ 1761 г. не выпустилъ два тома ранней англійской исторіи, которые, по словамъ самого автора, имѣли только очень посредственный успѣхъ.

6208

Несмотря на то, что историческіе труды Юма переживали, выражаясь его собственнымъ языкомъ, различные вѣтры и испытывали всякія перемѣны погоды [1]), однако они доставили ему то, чего не могли снискать ему его философскія произведенія: популярность и матеріальное обезпеченіе. Хотя «Исторія» Юма и подвергалась очень многочисленнымъ нападкамъ, однако на нее былъ спросъ, тѣмъ болѣе, что ея чисто литературныя достоинства были внѣ всякаго сомнѣнія. Она была переведена и на французскій языкъ и сдѣлала имя Юма очень популярнымъ во Франціи. Благодаря значительному гонорару, получавшемуся отъ издателя трудовъ (Миллара), Юмъ достигъ той матеріальной обезпеченности, къ которой онъ давно стремился и которую считалъ необходимымъ условіемъ внѣшней независимости. Онъ жилъ въ Эдинбургѣ, въ собственномъ домѣ, группируя вокругъ себя лучшихъ представителей тогдашней науки и литературы, которыхъ онъ привлекалъ, кромѣ своего ума, и очень общительными чертами своего характера [2]).

Юмъ былъ увѣренъ, что ему уже до конца своихъ дней придется прожить въ Шотландіи, какъ вдругъ неожиданное приглашеніе графа Гертфорда вывело его изъ его уединенія и заставило его еще разъ побывать въ странѣ, гдѣ ему пришлось уже прожить три года и гдѣ онъ обдумалъ свое первое философское произведеніе. Лордъ Гертфордъ, назначенный посланникомъ въ Парижъ, предложилъ Юму (въ 1763 г.) сопровождать его въ качествѣ се-

---

[1]) ib. p. 6.

[2]) Burton, op. cit., vol. II, p. 140—156.

кретаря. Послѣ нѣкотораго размышленія Юмъ принялъ это предложеніе и впослѣдствіи не имѣлъ поводовъ раскаиваться въ этомъ. Во Франціи сочиненія Юма, особенно историческія и общественно-политическія, пользовались гораздо большею распространенностью, чѣмъ въ Англіи, и потому пріемъ, оказанный ему тамъ, превзошелъ его ожиданія. Его осыпали изъявленіями удивленія и преклоненія предъ его литературными и философскими талантами, и эта дань уваженія приносилась лицами самыхъ разнообразныхъ положеній. Не только выдающіеся французскіе ученые (Даламберъ, Дидро, Тюрго, Гольбахъ, Гельвецій, Бюффонъ и др.) выражали ему свое глубокое уваженіе за его обширную учено-философскую дѣятельность, но и дамы изъ высшихъ круговъ общества считали за честь быть знакомыми съ такимъ общепризнаннымъ талантомъ и постоянно окружали его изъявленіями своей признательности. Юмъ оставилъ много писемъ отъ этого періода своей жизни, и всѣ они исполнены описаніемъ того энтузіазма, съ которымъ его встрѣтили въ Парижѣ. Въ своей «Автобіографіи» онъ дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія о своемъ пребываніи во Франціи: «Тѣ, которые не наблюдали удивительныхъ слѣдствій моды, никогда не могутъ вообразить пріема, который я встрѣтилъ въ Парижѣ отъ мужчинъ и женщинъ всѣхъ ранговъ и положеній. Чѣмъ больше я избѣгалъ ихъ чрезмѣрныхъ любезностей, тѣмъ болѣе послѣднія сыпались на меня. Однако, заключаетъ Юмъ, получается дѣйствительное удовлетвореніе отъ жизни въ Парижѣ, благодаря большему числу умныхъ, образованныхъ и вѣжливыхъ людей, которыми изобилуетъ этотъ городъ преимущественно передъ всѣми другими мѣстами міра. Я нѣкогда думалъ остаться тамъ навсегда» [1]).

---

[1]) My own life, p. 6—7. Ср. Burton, op. cit., v. II, p. 207—263. Здѣсь же можно упомянуть объ отношеніяхъ Юма къ Руссо, при чемъ послѣдній, сначала большой поклонникъ Юма, впослѣдствіи сдѣлался непримиримымъ врагомъ англійскаго философа. Юмъ познакомился съ Руссо черезъ одну даму (M-me de Boufflers), которая еще въ 1762 г. просила Юма оказать покровительство гонимому философу. Юмъ тогда же приглашалъ Руссо въ Англію, но послѣдній отказался отъ этого приглашенія. Нѣсколько лѣтъ спустя, именно въ 1765 г., Юмъ возобновилъ свое знакомство съ философомъ, а въ началѣ 1766 г. Руссо, вмѣстѣ съ m-lle Le Vasseur, поселился въ Wootston'ѣ у друга Юма, Давенпорта. Сначала Руссо былъ глубоко тронутъ заботливымъ отноше-

Но весь этотъ чадъ парижской жизни не отуманилъ трезвой головы Юма, и онъ очень добросовѣстно велъ дѣла посольства, такъ что лордъ Гертфордъ выхлопоталъ ему за эту службу значительную пожизненную пенсію. Когда въ 1765 г. Гертфордъ назначенъ былъ лордъ-лейтенантомъ въ Ирландію, онъ хотѣлъ было поручить Юму должность государственнаго секретаря въ Ирландіи, но этотъ планъ не могъ осуществиться, и Юмъ въ начала 1766 г. возвратился въ Эдинбургъ. Впрочемъ, онъ оставался здѣсь очень не долго: въ слѣдующемъ году братъ Гертфорда, лордъ Конвей, предложилъ Юму мѣсто помощника государственнаго секретаря. Въ силу дружественныхъ отношеній съ Гертфордомъ, Юмъ принялъ это предложеніе и прожилъ въ Лондонѣ до 1769 г. Въ этомъ году онъ совсѣмъ оставилъ службу и до самой смерти прожилъ въ Эдинбургѣ, обладая такой матеріальной независимостью, о которой онъ прежде и не мечталъ. Теперь онъ пользовался здѣсь общимъ почетомъ не только какъ выдающійся ученый и философъ, но и какъ бывшій важный сановникъ, и это послѣднее отличіе, быть можетъ, имѣло больше значенія въ глазахъ нѣкоторыхъ изъ его согражданъ, чѣмъ первое. Но Юмъ вращался преимущественно въ кругу лучшей шотладской интеллигенціи, которая также считала за честь быть въ обществѣ съ этимъ умнымъ, тонкимъ и живымъ собесѣдникомъ. Онъ умеръ 25 августа 1776 г., до самой смерти сохранивъ то ясное настроеніе, которое отличало его въ теченіе всей жизни и котораго не могла совсѣмъ разрушить даже его

ніемъ къ нему Юма и писалъ послѣднему самыя трогательныя письма. Но черезъ нѣкоторое время это дружественное отношеніе смѣнилось глубокой враждой, и причина этой быстрой перемѣны лежала, главнымъ образомъ, въ неуравновѣшенности натуры несчастнаго французскаго писателя, часто до болѣзненности мнительнаго и подозрительнаго. Въ это время Руссо получилъ письмо, подписанное королемъ Фридрихомъ Прусскимъ и приглашавшее его въ Пруссію. Письмо оказалось подложнымъ и принадлежало Роберту Уальполю, другу Юма. Послѣдній не имѣлъ никакого отношенія къ авторству злополучнаго письма, однако подозрительный Руссо болѣе всего считалъ виновнымъ въ этомъ именно англійскаго философа, и это положило начало охлажденію между ними. Руссо, безъ всякаго основанія, сталъ подозрѣвать Юма въ какихъ-то очень черныхъ замыслахъ противъ собственной личности и въ началѣ 1767 г. неожиданно бѣжалъ изъ Wootston'a, вмѣстѣ съ m-lle Le Vasseur. (Сравн. Burton, II, 319—381).

тяжелая и сравнительно продолжительная болѣзнь [1]). Въ своей «Автобіографіи», написанной за 4 мѣсяца до смерти, Юмъ замѣчаетъ по этому поводу: «Весною 1775 г. меня постигла внутренняя болѣзнь, которая сначала не внушала мнѣ особенныхъ опасеній, но потомъ, кажется, сдѣлалась смертельной и неизлѣчимой. Я жду теперь скораго разрушенія. Я очень мало страдалъ отъ своей болѣзни и, что еще болѣе удивительно, несмотря на большое ослабленіе организма, я никогда не испытывалъ упадка духа, такъ что если бы я долженъ былъ назвать періодъ жизни, который я снова желалъ бы пережить, то я указалъ бы на эту послѣднюю пору жизни. Я могу съ такимъ же жаромъ заниматься и такъ же веселъ въ обществѣ. Я думаю при этомъ, что человѣкъ 65 л., умирая, только лишаетъ себя нѣсколькихъ лѣтъ немощи, и хотя, я вижу нѣкоторые симптомы моей замѣтно растущей литературной репутаціи, однако я знаю, что я только немного лѣтъ могъ бы наслаждаться этимъ. Трудно имѣть менѣе привязанности къ жизни, чѣмъ я испытываю это теперь» [2]).

Въ концѣ своей «Автобіографіи» Юмъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній своей духовной физіономіи, въ частности о своемъ характерѣ, каковыя черты находятъ подтвержденіе въ отзывахъ о немъ современниковъ. «Я былъ, говоритъ Юмъ, человѣкъ кроткаго нрава, былъ господинъ своего темперамента, обладалъ открытымъ, общительнымъ и веселымъ характеромъ, былъ способенъ къ привязанности, но мало склоненъ къ непріязни, былъ очень умѣренъ въ своихъ страстяхъ. Даже моя любовь къ литературной славѣ, эта моя господствующая страсть, никогда не отравляла моего настроенія, несмотря на частыя разочарованія. Пребываніе въ обществѣ со мною не было непріятно какъ юношамъ и вообще людямъ безпечнымъ, такъ и ученымъ и литераторамъ, и такъ какъ я находилъ особенное удовольствіе быть въ кругу скромныхъ женщинъ, то я не имѣлъ основанія быть недовольнымъ пріемомъ, который получалъ тамъ. Словомъ, тогда какъ многіе изъ выдающихся людей находили основаніе жаловаться на клевету, послѣдняя никогда не нападала на меня своими ядо-

---

[1]) Ср. Burton, op. cit., v. II, p. 382—521.

[2]) My own life, p. 7.

витыми зубами, и хотя я необдуманно подвергалъ себя бѣшенымъ нападкамъ обѣихъ государственныхъ и религіозныхъ партій, однако въ отношеніи меня онѣ теряли половину своей обычной ярости. Мои друзья никогда не имѣли повода брать подъ защиту какую-либо черту въ моемъ характерѣ или поведеніи: не то, чтобы ханжамъ не удавалось, какъ уже можно предполагать, изобрѣсти и распространить какую-либо исторію во вредъ мнѣ, но и они не могли придумать такой, которая, по ихъ собственному убѣжденію, имѣла бы характеръ правдоподобія» [1]).

Эта само-характеристика Юма вполнѣ подтверждается свидѣтельствомъ его друга, знаменитаго Адама Смита, такъ начертавшаго духовный образъ Юма въ письмѣ къ лорду Страгану, приложенномъ къ юмовской «Автобіографіи». «Относительно его (Юма) философскихъ мнѣній люди могутъ судить, безъ сомнѣнія, различно, одобряя или осуждая ихъ, смотря по тому, согласны или нѣтъ они съ ихъ собственными убѣжденіями, но относительно его характера и поведенія едва ли можетъ быть два мнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, его натуру можно считать столь счастливо уравновѣшенной, что другой подобной я не зналъ. Даже когда его средства и положеніе были очень незначительны, его особенная и необходимая бережливость не мѣшала ему, въ соотвѣтствующихъ случаяхъ, проявлять акты человѣколюбія и великодушія. Это была бережливость, въ основаніи которой лежала не скупость, а любовь къ независимости. Чрезвычайная мягкость его натуры никогда не ослабляла ни стойкости его духа, ни твердости его рѣшеній. Его постоянныя шутки были естественнымъ изліяніемъ его благодушія и доброй природы, умѣряемыя деликатностью и скромностью, и безъ малѣйшей окраски злобы, которая часто служитъ непріятнымъ источникомъ того, что въ другихъ людяхъ называется остроуміемъ. Въ его насмѣшкѣ не было ничего убійственнаго, и поэтому, нисколько не будучи оскорбительною, она нерѣдко нравилась и доставляла удовольствіе даже тѣмъ, кого касалась. Для его друзей, которые часто были ея объектами, она, быть можетъ, была преимущественнымъ изъ тѣхъ великихъ и пріятныхъ качествъ, которыя заставляли такъ дорожить бесѣдою съ нимъ. И эта веселость характера, столь пріятная въ обществѣ, но часто сопровождающаяся

[1]) ib. p. 7—8.

легкомысліемъ и другими поверхностными качествами, соединялась въ немъ съ самою серьезною преданностью дѣлу, съ очень обширными познаніями, съ замѣчательною глубиною мысли и способностями во всѣхъ отношеніяхъ выдающимися. Вообще, заключаетъ Адамъ Смитъ, я всегда смотрѣлъ на него—и при жизни и послѣ смерти,—какъ на такого, который почти приближается къ идеалу совершенно мудраго и добродѣтельнаго человѣка, насколько это достижимо при бренности человѣческой природы» [1]).

Только что изложенныя біографическія свѣдѣнія объ Юмѣ дають возможность составить довольно ясное, хотя, быть можетъ, и не совсѣмъ полное представленіе объ этомъ мыслителѣ. Это не былъ созерцательный философъ, исключительно погрузившійся въ отвлеченныя размышленія и вполнѣ отрѣшившійся отъ интересовъ обыденной жизни. Наоборотъ, это былъ очень разносторонній умъ, глубоко интересовавшійся самыми разнообразными проявленіями человѣческой жизни и оставившій очень замѣтные слѣды въ довольно различныхъ областяхъ знанія. Духовный образъ Юма очень далекъ отъ тѣхъ представленій, которыя соединяются съ именами нѣкоторыхъ философовъ какъ древняго, такъ и новаго міра (напр., Спинозы). Своею личною жизнью онъ, несомнѣнно, скорѣе всего воскрешаетъ типъ эпикурейскаго мыслителя, хотя и это сопоставленіе не можетъ быть проведено во всѣхъ подробностяхъ. Ставилъ ли Юмъ счастье исключительной цѣлью своей жизни, мы не можемъ сказать, но что онъ очень высоко цѣнилъ удовольствія, этого никто не будетъ отрицать. Его настойчивыя стремленія обезпечить себѣ матеріальное благосостояніе, проходящія почти черезъ всю его жизненную карьеру, наглядно вскрываютъ передъ нами эти элементы эпикуреизма, правда, относительно умѣреннаго. Равнымъ образомъ, сближаетъ Юма съ эпикурейцами и его, повидимому, отрицательное отношеніе къ общественной дѣятельности, поскольку въ послѣдней выражается активное служеніе общему благу. Правда, Юмъ занималъ много разнообразныхъ постовъ, но вся его служебная дѣятельность, повидимому, вытекала скорѣе изъ мотивовъ эгоистическаго характера и была направлена, главнымъ образомъ, на достиженіе той же внѣшней независимости. Но какъ истинный эпикурееецъ, Юмъ умѣлъ производить и расцѣнку удовольствіямъ и никогда не становился

[1]) Hume. Essays moral, political and literary, v. I, p. 13—14.

рабомъ ихъ. На этой почвѣ выработалась та уравновѣшенность его характера, которая приближаетъ его скорѣе къ типу стоическаго мудреца. Мы видѣли, какъ самыя жестокія литературныя неудачи не могли искоренить въ немъ вѣры въ свои духовныя силы и надломить его энергіи. Эта жизнерадостность опять напоминаетъ оптимизмъ стоическихъ философовъ, столь чуждый, по своей сущности, защитникамъ доктрины наслажденія. Но какъ бы то ни было, Юмъ является типичнымъ представителемъ англійской націи. Личная, практическая жизнь въ Англіи чаще, чѣмъ гдѣ-либо, принимаетъ характеръ довольно далекій отъ тѣхъ теоретическихъ интересовъ, которые, повидимому, являются преобладающими у извѣстнаго лица. Конечно, про такихъ лицъ не всегда можно сказать, что ихъ девизъ—primum vivere, deinde philosophari; тѣмъ менѣе это можно утверждать относительно Юма, который создалъ свою систему, можно сказать, на порогѣ жизни; и однако онъ, повидимому, не видѣлъ смысла своего существованія только въ философско-литературной дѣятельности, оставаясь, такимъ образомъ, вѣрнымъ завѣту, данному имъ изслѣвателю такъ-называемой «отвлеченной и глубокой философіи»: «будь философомъ, но и погрузившись въ философію, оставайся человѣкомъ» [1]). При этомъ необходимо еще замѣтить, что вѣдь чисто философская литературная дѣятельность Юма прекратилась сравнительно рано: послѣднее философское произведеніе («Изслѣдованіе о принципахъ морали») вышло, когда ему было около 40 лѣтъ, а его главное сочиненіе (Treatise), гдѣ уже были не только намѣчены, но и болѣе послѣдовательно развиты наиболѣе существенные пункты его воззрѣній, было написано, когда Юму было 27—28 лѣтъ. Вся послѣдующая, довольно продолжительная литературная дѣятельность Юма (онъ умеръ 65 л.) касалась, главнымъ образомъ, области исторіи и, преимущественно, исторіи политической, и это дѣлаетъ для насъ еще болѣе понятнымъ, почему эта вторая половина жизни Юма, принадлежащая болѣе зрѣлому возрасту, даетъ намъ очень мало матеріала для того, чтобы установить болѣе тѣсную связь между принципами теоретической философіи Юма и особенностями его личной жизни.

---

[1]) Enquiry concerning human understanding, ed. by Green and Grose, p. 6.

ГЛАВА II.

Нѣсколько предварительныхъ замѣчаній по поводу философскихъ сочиненій Юма.

Вопросъ объ отношеніи между главными сочиненіями Юма въ области теоретической философіи. Изданія и главнѣйшіе переводы философскихъ произведеній Юма.

Литературное наслѣдство, оставленное Юмомъ, очень значительно, если брать его во всемъ объемѣ. Но намъ нѣтъ необходимости дѣлать послѣднее, такъ какъ чисто-историческія и политико-экономическія произведенія писателя въ данномъ случаѣ не могутъ входить въ сферу нашего обсужденія, и мы считаемъ нужнымъ коснуться ихъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда они проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на Юма, именно какъ на философа. Для насъ важны чисто-философскія сочиненія Юма, а такихъ сравнительно немного. Философско-литературная дѣятельность Юма закончилась, какъ мы уже говорили, относительно рано: послѣднее произведеніе этого рода «Enquiry concerning the principles of morals» явилось въ 1751 г.; да и это сочиненіе нельзя назвать вполнѣ оригинальнымъ: оно въ значительной степени является передѣлкой послѣдней, 3-ей части «Treatise of human nature». Къ нѣсколько болѣе позднему времени (1757 г.) относится другое пропзведеніе Юма: «Естественная исторія религіи», но оно сравнительно мало имѣетъ значенія для выясненія собственно теоретической философіи Юма, которая является предметомъ изслѣдованія въ первой части нашей работы. Для послѣдней цѣли важны два главныхъ произведенія Юма: не разъ уже упоминаемое «Treatise» и «Enquiry concerning human understanding». Нельзя не имѣть въ виду при этомъ и посмертныхъ сочиненій Юма—двухъ «Опытовъ» (о самоубійствѣ и безсмертіи души) и «Діалоговъ о естественной религіи», хотя всѣ эти работы сравнительно въ незначительной степени затрагиваютъ тѣ основныя философскія проблемы, трактованіе которыхъ обезпечило такое выдающееся мѣсто Юму въ исторіи новой философіи. Что касается «Treatise», то оно важно для насъ, главнымъ образомъ, въ своей первой части, которая озаглавливается «Объ умѣ» (Of understanding). Какъ извѣстно, «Philosophical essays» или «Enquiry

«concerning human understanding» является переработкой, съ очень значительными сокращеніями, названной первой части—«Treatise» (равно какъ «Dissertation on the passions» и «Enquiry concerning the principles of morals» представляютъ собою тоже значительно измѣненныя переизданія двухъ послѣднихъ частей «Treatise»). Въ виду того, что «Enquiry concerning human understanding» является болѣе позднѣйшимъ и, слѣдовательно, болѣе зрѣлымъ произведеніемъ Юма, чѣмъ соотвѣтствующая часть «Treatise», невольно возникаетъ мысль, не слѣдуетъ ли, при изложеніи философскихъ воззрѣній Юма, пользоваться однимъ «Enquiry». Естественность такого предположенія, повидимому, находитъ для себя подтвержденіе въ словахъ самого Юма. Извѣстно, что этотъ послѣдній, въ «Предисловіи» къ своимъ «Опытамъ», написанномъ незадолго до смерти (оно появилось уже въ посмертномъ изданіи «Essays»), какъ будто отрекается отъ своего перваго сочиненія. «Очень многіе изъ принциповъ и разсужденій, содержащихся въ этомъ томѣ, говоритъ тамъ Юмъ, были изложены раньше въ трехтомномъ сочиненіи подъ названіемъ: «A treatise of human nature», произведеніи, которое авторъ задумалъ еще до выхода изъ колледжа и которое онъ написалъ и опубликовалъ немного спустя. Но видя неуспѣхъ этого сочиненія, онъ замѣтилъ свою ошибку въ томъ, что слишкомъ рано напечаталъ его, и поэтому онъ издалъ все его заново въ слѣдующихъ статьяхъ, гдѣ нѣкоторые недостатки въ его первыхъ разсужденіяхъ и особенно въ изложеніи, надѣется онъ, исправлены. Однакожъ нѣкоторые писатели, которые удостоили философію автора отвѣтами, старались направить всѣ свои нападки противъ юношескаго произведенія, котораго авторъ никогда не признавалъ, и хвастались побѣдою, которую, по ихъ мнѣнію, имъ удалось одержать надъ нимъ: практика, очень противоположная всѣмъ правиламъ прямоты и открытому способу дѣйствія, и яркій примѣръ тѣхъ полемическихъ ухищреній, прибѣгать къ которымъ считаетъ себя въ правѣ ревность фанатиковъ. Поэтому авторъ желаетъ, чтобы только слѣдующія произведенія разсматривались какъ такія, которыя содержатъ его философскія чувства и принципы» [1]). Въ pendant къ этому можно привести отрывки изъ писемъ Юма (одно изъ нихъ было написано передъ выходомъ «Enquiry

[1]) Essays, ed. by Green and Grose, London, 1889, vol. I, p. v.

concerning human understanding», въ 1748 г., а другое, повидимому, въ послѣдній періодъ жизни), гдѣ Юмъ также жалѣетъ, что очень поспѣшилъ опубликованіемъ «Treatise». «Обширное предпріятіе, задуманное мною въ возрастѣ 20—21 года и исполненное раньше 25 года, должно естественно заключать много недостатковъ. Я много разъ раскаивался въ своей поспѣшности» [1]). «Я долженъ сознаться, говоритъ Юмъ въ другомъ письмѣ, что сдѣлалъ большую ошибку, опубликовавъ сразу «Treatise of human nature», книгу, которая претендовала проложить новые пути въ самыхъ возвышенныхъ отдѣлахъ философіи и которую я написалъ раньше 25 лѣтъ; кромѣ того, тотъ рѣшительный тонъ, который является господствующимъ въ этой книгѣ и который можетъ быть приписанъ жару юности, такъ мнѣ не нравится, что я не имѣю терпѣнія пересмотрѣть ее» [2]).

Но, несмотря на эти довольно категорическія заявленія, мы не видимъ въ нихъ полнаго отреченія Юма отъ своего перваго произведенія и не считаемъ возможнымъ игнорировать послѣднее при изложеніи философскихъ воззрѣній Юма. Прежде всего, что касается «Предисловія», то нужно имѣть въ виду, что оно написано въ самомъ концѣ жизни Юма, больнымъ старикомъ, который, дѣйствительно, былъ чуждъ того жара юности, которымъ было проникнуто первое произведеніе философа. На основаніи этого заявленія, тѣсно связаннаго съ болѣзненнымъ состояніемъ автора, нельзя дѣлать заключенія о томъ, что авторъ отрекается отъ самыхъ принциповъ «Treatise» [3]). Если бы Юмъ, дѣйствительно, считалъ «Treatise» совершенно излишнимъ, то онъ предувѣдомилъ бы объ этомъ при опубликованіи «Enquiry» или при одномъ изъ переизданій послѣдняго (ихъ было нѣсколько при жизни Юма), чего однако

---

[1]) Burton, op. cit., v. I, p. 337. Юмъ допускаетъ здѣсь нѣкоторую неточность: „Treatise“ было написано нѣсколько позже, когда автору было уже около 28 л.

[2]) Ib. p. 98.

[3]) Повидимому, больного Юма очень раздражали нападки нѣкоторыхъ его противниковъ, особенно Битти, и просто для успокоенія себя онъ и вынужденъ былъ написать упомянутое предисловіе. По крайней мѣрѣ, такъ можно заключать на основаніи письма Юма къ лорду Страгану, гдѣ онъ, между прочимъ, говоритъ по поводу этого предисловія: „это полный отвѣтъ д-ру Риду и тому фанатичному глупцу Битти“ (Letters of D. Hume to William Strahan, ed. by B. Hill, Oxford, 1888, p. 290).

онъ совсѣмъ не сдѣлалъ. Затѣмъ, измѣненія, внесенныя Юмомъ въ «Enquiry», касались, по его собственнымъ, словамъ, повидимому, больше изложенія, обработки, чѣмъ самихъ принциповъ. Это уже отчасти можно видѣть изъ нѣкоторыхъ выраженій, употребленныхъ въ «Предисловіи» («недосмотры больше въ выраженіяхъ», «negligenecs more in the expressions»), но съ особенною ясностью это свидѣтельствуется другими отрывками изъ только что приведенныхъ писемъ. «Сокращая и упрощая вопросы, пишетъ Юмъ, я дѣлаю ихъ («Опыты») болѣе полными. Addo dum minuo. Философскіе принципы въ обоихъ произведеніяхъ одни и тѣ же» [1]). «Что касается, замѣчаетъ Юмъ въ другомъ письмѣ, того, будутъ ли имѣть успѣхъ тѣ же самыя доктрины, но лучше иллюстрированныя и изложенныя, то adhuc sub judice lis est» [2]). Наконецъ, нужно упомянуть также о томъ, что въ «Автобіографіи» Юмъ по поводу неуспѣха «Treatise», выражается, между прочимъ, такъ: «я всегда былъ убѣжденъ, что неуспѣхъ «Treatise» больше зависѣлъ отъ формы, чѣмъ отъ содержанія» [3]).

Такимъ образомъ, мы не имѣемъ основанія утверждать, что Юмъ видѣлъ принципіальное различіе между двумя своими главными произведеніями. Поэтому, при изложеніи его философскихъ воззрѣній, нужно имѣть въ виду оба эти сочиненія.

Здѣсь, конечно, можетъ возникнуть вопросъ: зачѣмъ же все-таки пользоваться обоими произведеніями, разъ позднѣйшее въ болѣе совершенной формѣ развиваетъ принципы раннѣйшаго?

Въ отвѣтъ на это нужно сказать, что, при констатированіи сходства принциповъ обоихъ сочиненій, мы не можемъ не замѣтить, что въ послѣднемъ отсутствуютъ нѣкоторые отдѣлы (какіе именно, мы увидимъ нѣсколько ниже), которые очень важны для уясненія всѣхъ особенностей въ философіи даннаго мыслителя. При этомъ отсутствіе этихъ частей можно объяснить не тѣмъ, что въ самыхъ воззрѣніяхъ Юма произошелъ нѣкоторый поворотъ въ отношеніи обсуждаемыхъ вопросовъ, а тѣмъ, что Юмъ считалъ не совсѣмъ удобнымъ трактованіе этихъ сложныхъ проблемъ въ сравнительно популярныхъ «Essays». Затѣмъ, присутствіе того жара юности,

---

[1]) Burton, op. cit., v. 1, p. 337.

[2]) Ib. p. 28.

[3]) My own life, p. 3.

о которомъ часто упоминаетъ Юмъ, очень важно въ томъ отношеніи, что въ раннѣйшемъ произведеніи нѣкоторыя воззрѣнія Юма излагаются съ гораздо большею послѣдовательностью и рельефностью, чѣмъ въ «Enquiry». Благодаря этому, мы можемъ констатировать, при согласіи въ общихъ принципахъ, и нѣкоторыя различія между обоими произведеніями Юма, при чемъ эти различія, несмотря, повидимому, на ихъ незначительность, очень важны для уясненія истинной природы юмовскихъ принциповъ [1]). Съ этими различіями, во всѣхъ ихъ подробностяхъ и тонкостяхъ, намъ придется встрѣтиться позже, при изложеніи взглядовъ Юма по разнымъ философскимъ вопросамъ, а теперь мы только въ самыхъ общихъ чертахъ коснемся тѣхъ разностей, которыя наблюдаются между обоими главными сочиненіями Юма.

Прежде всего, нѣсколько словъ о формѣ этихъ произведеній. Всякій, кто знакомъ съ «Enquiry», конечно, хорошо помнитъ ту сжатость въ трактованіи вопросовъ, то изящество изложенія, ту стилистическую отдѣлку, каковыя качества характеризуютъ это позднѣйшее произведеніе Юма, какъ и вообще его «Опыты». Послѣдніе предназначались сравнительно для большой публики, и вотъ почему Юмъ обратилъ такое серьезное вниманіе на внѣшнюю сторону своихъ «Essays». Только что указанныхъ качествъ трудно усмотрѣть въ «Treatise». Мы уже не говоримъ о стилистическихъ недостаткахъ (здѣсь между прочимъ, очень много «скоттицизмовъ»), самое расположеніе матеріала и трактованіе философскихъ проблемъ свидѣтельствуетъ, что Юмъ совсѣмъ не ставилъ на первый планъ внѣшнія качества своихъ произведеній, которыя могли бы заинтересовать и не особенно глубокихъ читателей. Такъ, мы встрѣчаемъ здѣсь много повтореній, отступленій, которыя, повидимому, только затрудняютъ начинающаго читателя. Послѣдній не рѣшится признать автора этого сочиненія тѣмъ замѣчательнымъ стилистомъ, какимъ обыкновенно представляется Юмъ на основаніи своихъ «Опытовъ». Но эти, на первый взглядъ, отрицательныя свойства ранняго произведенія Юма очень цѣнны въ глазахъ историка философіи. Они вводятъ послѣдняго въ самую лабораторію юмовской мысли, пока-

---

[1]) Таково, напр., различіе относительно природы математическихъ истинъ (въ частности — геометрическихъ аксіомъ), которое имѣетъ большое значеніе для сужденія о характерѣ юмовскаго скептицизма.

зываютъ, какъ формировались основные взгляды еще юнаго философа, какъ онъ усваивалъ или отвергалъ принципы предшествующихъ мыслителей — какъ англійскихъ, такъ и континентальныхъ. Такимъ образомъ, самые недостатки ‹Treatise› придаютъ этому сочиненію своеобразную цѣнность въ глазахъ изслѣдователя юмовской философіи [1]).

Послѣ этихъ краткихъ замѣчаній относительно внѣшней стороны разсматриваемыхъ произведеній обратимся къ бѣглому обозрѣнію ихъ содержанія, чтобы получить общее представленіе о томъ различіи, которое существуетъ между главными сочиненіями Юма.

‹Treatise› или, вѣрнѣе, первая книга этого сочиненіи (‹Объ умѣ›), открывается небольшимъ введеніемъ, гдѣ указывается задача этого произведенія. Основныя мысли этого введенія мы встрѣчаемъ и въ ‹Enquiry›, главнымъ образомъ, въ первомъ отдѣлѣ, только раскрыты онѣ тамъ нѣсколько въ иной формѣ. Самое сочиненіе (‹Treatise›) состоитъ изъ четырехъ довольно обширныхъ частей, которыя въ общей суммѣ своимъ объемомъ значительно превосходятъ размѣръ ‹Enquiry› (больше чѣмъ на 100 стран.). ‹Enquiry›, написанное въ видѣ ‹Essays›, подраздѣляется на 12 небольшихъ отдѣловъ. Первая часть ‹Treatise› содержитъ психологическія предпосылки юмовской философіи, и здѣсь идетъ рѣчь объ идеяхъ, ихъ происхожденіи, о разнообразныхъ сочетаніяхъ идей, о природѣ абстрактныхъ идей и т. п. Содержаніе этой части мы можемъ встрѣтить и въ ‹Enquiry›, но только въ нѣсколько измѣненномъ и, главное, болѣе сжатомъ видѣ. Вторая часть посвящена анализу идей пространства и времени имѣетъ отношеніе отчасти къ области психологіи, отчасти къ сферѣ метафизики. Этого отдѣла мы совсѣмъ не находимъ въ ‹Enquiry›, и если нѣкоторыя отдѣльныя положенія, обсуждаемыя здѣсь, и затрагиваются въ ‹Enquiry›, однако полное представленіе о воззрѣніяхъ Юма на природу пространства и времени можно составить только на основаніи упомянутой части ‹Treatise›. Третья часть ‹Treatise› посвящена почти

---

[1]) Отсюда можно видѣть, какъ односторонне поступаютъ тѣ авторы, которые, при характеристикѣ философіи Юма, совершенно игнорируютъ „Treatise“, а пользуются только однимъ „Enquiry“ (напр., Fowler, Flint). Равнымъ образомъ, далеко не правы и тѣ, которые изображаютъ философію Юма только на основаніи „Treatise“, совершенно отрицая „Enquiry“ (таковъ напр. Th. Green).

исключительно гносеологической проблемѣ и носитъ заглавіе: «О знаніи и вѣроятности». Содержаніе этого очень обширнаго и столь важнаго для пониманія истиннаго характера юмовской философіи отдѣла мы можемъ встрѣтить и въ «Enquiry», но тамъ нѣкоторые отдѣльные вопросы трактуются съ небольшими измѣненіями и меньшею обстоятельностью. Столь же большое значеніе для историка философіи имѣетъ и послѣдня часть «Treatise», озаглавленная «О скептическихъ и другихъ системахъ философіи». Здѣсь мы знакомимся съ истинною природою юмовскаго скептицизма и вскрываемъ его отношеніе къ предшествующимъ скептическимъ направленіямъ. Въ «Enquiry» мы также находимъ подробное разсмотрѣніе различныхъ системъ скептицизма и выясненіе Юмомъ собственной точки зрѣнія, но полное представленіе о его скептицизмѣ можетъ быть получено только при сопоставленіи соотвѣтствующихъ мѣстъ изъ обоихъ сочиненій. При этомъ, въ названной части «Treatise» есть еще нѣкоторые отдѣлы, которые совершено отсутствуютъ въ «Enquiry», а между тѣмъ они очень важны для характеристики философскихъ воззрѣній Юма. Мы разумѣемъ здѣсь въ особенности двѣ главы: «О нематеріальности души» и «О личномъ тожествѣ», гдѣ Юмъ подвергаетъ безпощадной критикѣ идею субстанціи.

Такимъ образомъ, это очень краткое обозрѣніе содержанія двухъ главныхъ произведеній Юма еще разъ констатируетъ намъ невозможность ограничиваться при изложеніи философскихъ воззрѣній Юма однимъ «Enquiry». При дальнѣйшемъ, болѣе детальномъ изложеніи теоретической философіи Юма для насъ съ большею рельфностью выступятъ всѣ, иногда очень тонкія, различія между обоими названными произведеніями,—сейчасъ же мы только замѣтимъ, что и «Enquiry» заключаетъ въ себѣ нѣкоторые отдѣлы, которыхъ нѣтъ въ «Treatise». Таковы главы: «О свободѣ и необходимости» [1]) «О чудесахъ», «О Провидѣніи и о будущей жизни». Но всѣ эти отдѣлы болѣе важны для характеристики воззрѣній Юма въ области этики и философіи религіи и только отчасти (особенно послѣдніе два) могутъ быть привлекаемы при сужденіи о принципахъ теоретической философіи Юма.

---

[1]) Впрочемъ, этотъ предметъ трактуется и въ „Treatise“, но только не въ 1-й, а во 2-й ч., и притомъ нѣсколько въ другой постановкѣ.

Краткія свѣдѣнія объ изданіяхъ и главнѣйшихъ переводахъ философскихъ сочиненій Юма.

Англійскія изданія.

Главное философское сочиненіе Юма «Treatise of human nature» [1]) не было ни разу переиздаваемо при жизни автора и вышло вторымъ изданіемъ уже нѣсколько лѣтъ послѣ смерти Юма, именно въ 1817 г. Затѣмъ, оно входило въ составъ всѣхъ полныхъ изданій философскихъ произведеній Юма, о которыхъ мы упомянемъ нѣсколько ниже. Новѣйшее изданіе этого произведенія принадлежитъ Selby-Bigge, который два раза выпустилъ его въ Оксфордѣ— въ 1888 г. и въ 1896 г. Что касается «Enquiry concerning the human understanding» [2]) и «Enquiry concerning the principles of morals» [3]), то первое изъ этихъ сочиненій появилось вторымъ изданіемъ въ 1750 г. (тогда же оно и получило это названіе, вмѣсто «Philosophical Essays»). Затѣмъ, оба эти произведенія входили въ составъ послѣдующихъ изданій философскихъ сочиненій Юма, которыя выходили какъ при жизни, такъ и послѣ смерти автора, подъ заглавіемъ: «Essays und treatises on several subjects» (въ 1758, 1760, 1764, 1768, 1770, 1777, 1779, 1804, 1809, 1825, 1861 гг.). Послѣднее изданіе этихъ «Enquries» принадлежитъ тому же Selby-Bigge и относится къ 1894 и 1902 г. (въ Оксфордѣ). Едва ли нужно упоминать, что эти произведенія также вошли въ составъ ниженазываемыхъ полныхъ изданій философскихъ сочиненій Юма. «History of natural religion» [4]) встрѣчается какъ въ изданіяхъ вышеприведенныхъ «Essays und treatises», такъ и во всѣхъ полныхъ собраніяхъ сочиненій Юма. Въ этихъ же послѣднихъ находитъ для себя мѣсто и посмертное сочиненіе Юма «Dialogues concerning natural religion» (впервые явилось въ 1779 г.), вмѣстѣ съ опытами «Of the immortality of the soul» и «Of suicide» (появились нѣсколько раньше—въ 1777 г.). Полное собраніе философскихъ сочиненій Юма впервые вышло въ 1826 г., въ 4-хъ томахъ (въ Эдинбургѣ). Затѣмъ, оно повторилось въ 1854 г. (въ Кэмбриджѣ). На-

---

[1]) Впервые появилось, какъ уже было сказано, въ 1739—40 г.

[2]) Вышло въ 1748 г.

[3]) Появилось въ свѣтъ въ 1751 г.

[4]) Вышло въ 1757 г.

конецъ, позднѣйшее полное изданіе (тоже въ 4-хъ томахъ) принадлежитъ Грину (Green) и Грозу(Grose) и впервые вышло въ 1874—1875 г. (новое изд. 1889—1890 г). Это изданіе лучшее изъ всѣхъ существующихъ, тѣмъ болѣе, что оно предваряется очень цѣнными введеніями Грина (оба введенія относятся собственно къ «Treatise» и не имѣютъ въ виду «Enquiries», ибо Гринъ истинное выраженіе философскихъ воззрѣній Юма видитъ въ его первомъ произведеніи). Этимъ изданіемъ пользовались и мы при выполненіи своей работы.

Нѣмецкіе переводы философскихъ сочиненій Юма.

На нѣмецкомъ языкѣ впервые появилось не главное сочиненіе Юма («Treatise»), а его «Philosophical Essays» или «Enquiry». Такъ въ 1755 г. были изданы Зульцеромъ «Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniss, mit Anmerkungen des Herausgebers», Hamb. und Leipzig. Годомъ позже вышло «Sittenlehre» (т. е. переводъ «Enquiry concerning the principles of morals»). По этимъ именно переводамъ познакомился съ Юмомъ и Кантъ, по крайней мѣрѣ, до написанія «Критики чистаго разума» и «Пролегоменъ». Въ 1793 г. Теннеманъ издалъ новый переводъ «Enquiry concerning human understanding». Въ новѣйшее время переводы этого сочиненія принадлежатъ I. Кирхману («Philosophische Bibliothek», B. 13, 1868 г.) и C. Nathansohn'y (Leipzig, 1893 и 1903). Переводъ Кирхмана не можетъ считаться вполнѣ удовлетворительнымъ, хотя онъ не разъ подвергался значительнымъ исправленіямъ въ дальнѣйшихъ изданіяхъ. Изданіе Кирхмана снабжено примѣчаніями, хотя не всѣ они имѣютъ научную цѣнность. Переводъ Натансона болѣе удовлетворителенъ. «Enquiry concerning the principles of morals» гораздо позже вышло въ новомъ переводѣ, въ изданіи Т. Масарика (Wien, 1883). Что касается «Treatise», то оно впервые было переведено на нѣмецкій языкъ Jakob'омъ, въ 1790—1791 г., при чемъ переводчикъ приложилъ къ своему переводу дополненія и изъ «Enquiry concerning human understandig», снабдивъ свое изданіе довольно обширными полемическими примѣчаніями. Новый переводъ «Treatise» сдѣланъ былъ E. Köttgen'омъ и появился только въ 1895 г., подъ редакціей и съ примѣчаніями извѣстнаго мюн-

хенскаго профессора Т. Липпса [1]). Примѣчанія редактора очень цѣнны. Еще въ 1758 г. вышелъ нѣмецкій переводъ «History of natural religion», а въ 1781 г. переведено было (Schreiter'омъ) другое сочиненіе Юма по философіи религіи — «Dialogues concerning natural religion». Это послѣднее произведеніе, вмѣстѣ съ опытами «О самоубійствѣ» и «О безсмертіи души», вновь перевелъ Ф. Паульсенъ (въ «Философской библіотекѣ» Кирхмана, т. 75, 1877 г.).

Французскіе переводы Юма.

Во Франціи, какъ и въ Германіи, сначала были переведены «Философскіе опыты» Юма или «Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ». Это сочиненіе вышло въ переводѣ Меріана въ 1758 г., а въ слѣдующемъ году появился переводъ «Исторіи естественной религіи». Еще годомъ позже было переведено «Enquiry concerning the principles of morals». «Dialogues concerning natural religion» появились во французскомъ переводѣ въ годъ ихъ напечатанія (въ Англіи), т. е. въ 1779 г. Въ 1788 г. мы уже встрѣчаемъ новое изданіе переводныхъ сочиненій Юма, принадлежащее тому же Меріану, въ семи томахъ. Что касается главнаго сочиненія Юма («Treatise»), то оно впервые было переведено только въ 1878 г., Ш. Ренувье и Ф. Пилономъ. Къ этому изданію былъ приложенъ переводъ Меріана «Enquiry concerning human understanding», исправленный тѣмъ же Пилономъ [2]).

Русскіе переводы сочиненій Юма.

На русскомъ языкѣ изъ сочиненій Юма появился, прежде всего, одинъ изъ экономическихъ опытовъ, вышедшій у насъ въ годъ смерти автора (Д. Гюмъ. Наука къ познанію роскоши. Перев. съ

[1]) Полное заглавіе перевода слѣдующее: D. Hume's Tractat über menschliche Natur, übers. von E. Köttgen. Die Uebersetzung überarbeitet und mit Anmerkungen, einem Register versehen von Th. Lipps, Hamb. und Leipzig, 1895 (переведена только 1-я ч. „Treatise").

[2]) Полное заглавіе изданія слѣдующее: D. Hume. Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine (livre premier ou de l'entendement), traduit pour la première fois par Ch. Renouvier et F. Pillon, et Essais philosophiques sur l'entendement, traduits de Merian, corrigé avec une introduction par M. F. Pillon, Paris, 1878.

англ. Ѳ. Левченковъ. Спб., 1776 г.). Пять лѣтъ спустя вышла «Автобіографія» Юма (Жизнь Давыда Гумма, описанная имъ самимъ. Перевелъ съ англ. Ив. Марковъ. Москва, 1781). Въ 1896 г. были изданы нѣкоторые экономическіе опыты Юма, въ переводѣ М. О. Гершензона. Наконецъ, въ 1903 г. появился переводъ «Enquiry concerning human understanding», исполненный Софьей Ив. Церетели (Д. Юмъ. Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія. Спб. 1903) [1]).

ГЛАВА III.

Генезисъ теоретической философіи Д. Юма.

Отношеніе Юма къ античной философіи и къ предшествующей раціоналистической философіи. Краткая характеристика ближайшихъ философскихъ предшественниковъ Юма — Бэкона, Локка, Беркли. Задача теоретической философіи Юма и методы для ея рѣшенія.

Предъ нами стоитъ вопросъ о философскомъ развитіи Д. Юма или о генезисѣ его философіи. Въ рѣшеніи этого вопроса можно итти двоякимъ путемъ: или, на основаніи біографическихъ и автобіографическихъ данныхъ, указать тѣ философскія вліянія, черезъ которыя прошелъ Юмъ, или же только логически сопоставить важнѣйшіе моменты предшествующей философской мысли съ основными принципами юмовской философіи и на основаніи этого сопоставленія показать, чѣмъ Юмъ обязанъ болѣе раннимъ представителямъ философскаго знанія и въ чемъ именно заключается оригинальность философскихъ концепцій этого мыслителя. Что касается перваго способа, то въ нашихъ рукахъ слишкомъ мало фактическаго матеріала, чтобы мы могли при помощи его построить какія-либо прочныя заключенія. Самъ Юмъ какъ въ своей «Автобіографіи», такъ и въ своихъ письмахъ почти ничего не говоритъ о томъ, какихъ именно философовъ и въ какую пору жизни онъ изучалъ. Не всегда поможетъ намъ при этомъ и внимательное чтеніе его сочиненій. Такъ, мы затрудняемся сказать, былъ ли Юмъ близко знакомъ съ классиками античной философіи—Платономъ и Аристо-

[1]) Въ настоящее время этимъ же лицомъ законченъ переводъ первой части „Treatise“.

телемъ. Правда, мы встрѣчаемъ у него нѣсколько цитатъ изъ сочиненій этихъ философовъ (особенно Платона), но это еще не уполномочиваетъ насъ сдѣлать заключеніе, что Юмъ внимательно штудировалъ всѣ главнѣйшія творенія этихъ мыслителей. Скорѣе можно предположить, что онъ познакомился съ ними, главнымъ образомъ, при помощи римскихъ эклектиковъ, которыхъ онъ, несомнѣнно, зналъ хорошо. Эти послѣдніе интересовали Юма преимущественно со стороны своихъ моральныхъ ученій, и мы видимъ, что Юмъ часто цитуетъ ихъ сочиненія въ своихъ ‹Essays›, посвященныхъ трактованію этической проблемы (особенно часто мы встрѣчаемъ у него ссылки на Цицерона, Сенеку, Плутарха). Изъ другихъ представителей античной философской мысли здѣсь нужно указать на скептиковъ, съ которыми Юмъ, несомнѣнно, былъ знакомъ. Такъ у него мы встрѣчаемъ точныя ссылки на сочиненія главнѣйшаго представителя позднѣйшаго скептицизма—Секста Эмпирика [1]).

Что касается, теперь, новой философіи, то опять намъ мало здѣсь помогаютъ ‹Автобіографія› и переписка. Но самыя сочиненія Юма показываютъ, что онъ былъ знакомъ съ твореніями основателя новой философіи—Декарта, зналъ воззрѣнія Спинозы (хотя, повидимому, только по словарю Бэйля [2]), читалъ Мальбранша. Изучалъ Юмъ, несомнѣнно, и противниковъ картезіанской философіи—самыхъ разнообразныхъ направленій,—и сочиненія нѣкоторыхъ изъ нихъ (напр., Huet) были хорошо извѣстны ему [3]). Знакомъ былъ

---

[1]) Напр. Enquiry concerning the principles of morals, ed. by Green und Grose, pp. 177, 198.

[2]) Treatise, ed. by Green und Grose, p. 526.

[3]) Особенно достойно вниманія въ данномъ случаѣ сочиненіе Huet „Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain“, написанное около 1690 года и впервые изданное уже послѣ смерти автора, въ 1723 г., въ Амстердамѣ. Сравнительно внимательное разсмотрѣніе этого трактата показываетъ, что Юмъ былъ знакомъ съ этимъ сочиненіемъ, и оно не осталось безъ вліянія на него при изложеніи его собственныхъ воззрѣній. Такъ, мы встрѣчаемъ нѣсколько сходныхъ мѣстъ у обоихъ философовъ, напр., въ полемическихъ замѣчаніяхъ по поводу нѣкоторыхъ принциповъ картезіанской философіи, въ защитѣ нѣкоторыхъ видовъ скептицизма, который оба мыслителя предпочитаютъ называть академической философіей и т. п. При этомъ нужно замѣтить, что Юмъ самъ упоминаетъ о своемъ знакомствѣ съ воззрѣніями Гюэ (ср. „Dialogues concerning natural religion“, ed. by Green und Grose, p. 388).

Юмъ (хотя, быть можетъ, только въ общихъ чертахъ) и съ философскими воззрѣніями Лейбница. Такимъ образомъ, Юмъ прошелъ и черезъ раціоналистическую философію, и нельзя сказать, чтобы своимъ философскимъ развитіемъ онъ былъ обязанъ исключительно эмпиризму. Но, разумѣется, главнѣйшіе мыслители, о знакомствѣ съ которыми свидѣтельствуютъ всѣ важнѣйшія сочиненія Юма, это его отечественные философы—Локкъ и Беркли. Внимательное изученіе Юмомъ этихъ мыслителей особенно сказывается въ обоихъ столь важныхъ для нашей цѣли сочиненіяхъ Юма—«Treatise» и «Enquiry». Конечно, на ряду съ этими двумя крупнѣйшими именами англійской философіи мы можемъ открыть вліяніе на Юма и другихъ англійскихъ философовъ. Тутъ и Гоббсъ съ его номинализмомъ и съ его очень высокой оцѣнкой математическаго знанія, тутъ и Кольеръ, съ его отрицаніемъ внѣшняго міра [1]), тутъ, быть можетъ, и Глэнвиль, ученіе котораго о причинности такъ напоминаетъ соображенія Юма по этому же предмету, хотя послѣдній исходитъ изъ другихъ принциповъ, и мы не имѣемъ основаній утверждать, что Юмъ сдѣлалъ какія-либо заимствованія у Глэнвиля [2]). Но всѣ эти аналогичныя воззрѣнія предшествующихъ мыслителей будутъ отмѣчены нами позже, при изложеніи философскихъ воззрѣній Юма по тому или другому отдѣльному вопросу, а теперь мы считаемъ необходимымъ сказать нѣсколько словъ о логической связи основныхъ юмовскихъ принциповъ съ данными предшествующей философіи.

Конечно, нѣтъ необходимости подробно разъяснять, что Юмъ является выдающимся представителемъ англійскаго эмпиризма, новаго философскаго направленія, начало котораго обыкновенно связывается съ именемъ Бэкона. Мы не будемъ входить въ детальное обсужденіе вопроса, насколько это теченіе философской мысли обязано своимъ возникновеніемъ или развитіемъ именно этому лицу,— скажемъ только, что корни его лежатъ гораздо глубже и дальше, и что Бэконъ, теоретически провозглашая эмпиризмъ, практически,

---

[1]) A. Collier. Clavis universalis or a new enquiry concerning after truth, being the demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, London, 1713.

[2]) Едва ли нужно говорить, что этическія воззрѣнія Юма носятъ на себѣ особенно ясные слѣды знакомства съ предшествующими мыслителями, но объ этомъ у насъ будетъ рѣчь во второй части работы.

въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ, еще не отрѣшился отъ узъ схоластицизма. Но какъ бы то ни было, мы не должны забывать философскихъ заслугъ Бэкона и обязаны упомянуть, что у него мы находимъ зачатки эмпирической гносеологіи, хотя они у него только намѣчаются, и не получаютъ настоящаго развитія и обоснованія. Во всякомъ случаѣ, гносеологическая проблема была не чужда Бэкону, и мы видимъ попытки въ нѣкоторыхъ случаяхъ опереть ее на непосредственныя данныя органовъ чувствъ, такъ что въ этомъ отношеніи Бэкона отчасти можно назвать представителемъ сенсуализма. По крайней мѣрѣ, въ одномъ мѣстѣ «Предисловія» къ «Новому Органу» онъ прямо говоритъ: «Вопросъ состоитъ въ томъ, чтобы установить степени достовѣрности, утвердить чувство черезъ нѣкоторое исправленіе, устраняя по большей части дѣятельность ума, которая слѣдуетъ за ощущеніями, чтобы такимъ образомъ открыть и укрѣпить новый путь для человѣческаго ума, начинающійся съ впечатлѣній чувствъ» [1]). Съ этой точки зрѣнія пріобрѣтаетъ важное значеніе та критика основныхъ философскихъ понятій, безъ которой не можетъ быть построена никакая гносеологія и которой такъ много удѣляетъ мѣста Бэконъ въ 1-й книгѣ «Новаго Органа». «Если, говоритъ онъ тамъ, сами понятія, которыя являются фундаментомъ зданія, смутны и отвлечены отъ предметовъ случайно, то и все, что будетъ впослѣдствіи выстроено на этомъ фундаментѣ, будетъ непрочно... Нѣтъ ничего устойчиваго, правильнаго въ общепринятыхъ понятіяхъ, употребляющихся какъ въ логикѣ, такъ и въ физикѣ, каковы понятія о субстанціи, качествѣ, дѣятельности, страданіи и понятіе о самомъ бытіи» [2]). Поэтому, при выработкѣ міросозерцанія, необходимо начинать знакомство съ фактовъ, а не съ традиціонныхъ терминовъ, которые могутъ вести только къ ложнымъ заключеніямъ. Нашъ методъ, говоритъ Бэконъ, «состоитъ въ томъ, чтобы вести людей къ частнымъ явленіямъ или фактамъ и показать порядокъ и связь между этими фактами; они же (люди), съ своей стороны, должны наложить на себя обязательство отречься на время отъ понятій и приступить къ знакомству съ самими предметами» [3]). Но, изучая факты, мы не можемъ непосредственно проникнуть въ

---

[1]) F. Bacon. Novum Organum. ed. by Th. Fowler, Oxford, 1887, p. 181.

[2]) Ib., p. 194.

[3]) Ib. p. 205—206.

ихъ истинную природу, и поэтому наше познаніе неизбѣжно принимаетъ релятивистическій характеръ. Эта мысль особенно замѣтно проглядываетъ въ извѣстномъ ученіи Бэкона объ *idola tribus*, ясно подчеркивающемъ относительность и условность нашего познанія. «Призраки расы, говоритъ Бэконъ, имѣютъ своимъ источникомъ самую природу человѣка или человѣчества... Умъ человѣческій похожъ на невѣрное зеркало, отражающее лучи, получаемые отъ предметовъ: подобно такому зеркалу, онъ примѣшиваетъ свою собственную природу къ природѣ вещей, искажая и обезображивая послѣднія» [1]). Но считая опытъ источникомъ знанія, Бэконъ предостерегаетъ отъ того грубаго эмпиризма, который проповѣдуется популярнымъ сознаніемъ и который не имѣетъ никакого истиннаго научно-философскаго значенія. «Такого рода опытъ, говоритъ онъ, есть не что иное, какъ родъ несвязанной метлы, простое ощупываніе, подобное тому, къ которому прибѣгаетъ заблудившійся ночью человѣкъ, ощупью бросающійся во всѣ стороны, чтобы только попасть на настоящую дорогу... Требованія истиннаго опыта, напротивъ, заключаются въ томъ, чтобы прежде всего запастись свѣтомъ, который указывалъ бы потомъ дорогу, и начинать не съ смутнаго и безтолковаго, но съ упорядоченнаго и переработаннаго опыта» [2]). Отсюда извѣстное сравненіе Бэкона поверхностно эмпирической философіи съ дѣятельностью муравья, который довольствуется только собираніемъ и потребленіемъ своихъ запасовъ, въ то время, какъ догматики или раціоналисты, подобно паукамъ, раскидывающимъ сѣти, извлекаютъ матеріалъ изъ самихъ себя [3]). Настоящую эмпирическую философію, наоборотъ, можно уподобить работѣ пчелы. Подобно тому какъ пчела, получая матеріалъ изъ полевыхъ и садовыхъ цвѣтовъ, свойственнымъ ей искусствомъ перерабатываетъ его, такъ и истинная философія не полагается вполнѣ на естественны силы человѣческаго разума, и матеріалъ, извлекаемый изъ естественной исторіи, она не сваливаетъ въ памяти просто въ томъ видѣ, въ какомъ она получила его, но складываетъ въ своемъ умѣ, предварительно подвергнувъ его извѣстнымъ измѣненіямъ и переработкѣ. Поэтому, главное орудіе, на которое мы должны возлагать надежду

[1]) Ib. p. 210—211.
[2]) Ib p. 274.
[3]) Ib. p. 293.

въ процессѣ философствованія, это тѣсный союзъ между двумя способностями — опытной и умозрительной [1]). Впрочемъ, въ самомъ процессѣ научнаго изслѣдованія, когда умъ нашъ постепенно восходитъ отъ фактовъ къ прочнымъ обобщеніямъ (такъ называемымъ среднимъ аксіомамъ), необходимо, по мнѣнію Бэкона, сдерживать слишкомъ быстрый полетъ умозрѣнія или, выражаясь его словами, нужно привязывать къ мысли не крылья, а гири [2]).

Этотъ очень краткій эскизъ основныхъ философскихъ воззрѣній Бэкона показываетъ, что у этого мыслителя было достаточно здоровыхъ корней для созданія относительно прочной гносеологіи, но изъ этихъ зачатковъ, какъ мы знаемъ, не выросло настоящаго дерева, и въ своемъ болѣе детальномъ развитіи философія Бэкона слишкомъ мало возвышается подъ уровнемъ схоластицизма, такъ что Бэкона едва-ли можно назвать настоящимъ создателемъ истинно-научнаго метода изслѣдованія. Но при всемъ этомъ его нельзя игнорировать хотя бы и при краткомъ обозрѣніи исторіи эмпирической философіи.

То же самое нужно сказать и о его знаменитомъ другѣ и въ значительной мѣрѣ современникѣ—Т. Гоббсѣ. Этотъ мыслитель, какъ извѣстно, на первый планъ выдвигалъ этическіе и соціально-политическіе вопросы, но въ то же время мы встрѣчаемъ у него и своеобразную гносеологію, правда, не исключительно эмпирическаго типа. Несмотря на то, что Гоббсъ въ значительной степени былъ сенсуалистомъ, мы находимъ въ его теоріи познанія и чисто раціоналистическіе элементы, часто далеко не согласованные съ упомянутыми сенсуалистическими предпосылками. Но мы не считаемъ нужнымъ входить въ подробности гоббсовой гносеологіи именно въ данный моментъ: намъ еще придется коснуться этого предмета при болѣе детальномъ изложеніи философскихъ воззрѣній Юма. Здѣсь же мы считаемъ необходимымъ замѣтить, что вліяніе Гоббса на Юма едва ли было велико, а если его гдѣ можно констатировать, то, главнымъ образомъ, въ области моральной философіи, о чемъ у насъ будетъ рѣчь во второй части работы.

Болѣе глубокимъ и серьезнымъ эмпирикомъ (хотя совсѣмъ не одно-

---

[1]) Ib. p. 293—294.

[2]) Ib. p. 301.

стороннимъ сенсуалистомъ) является знаменитый предтеча критической философіи—Д. Локкъ, со своимъ «Опытомъ о человѣческомъ умѣ». Здѣсь онъ закладываетъ болѣе прочныя основы относительно новой, уже называвшейся нами отрасли философскаго вѣдѣнія—гносеологіи, которую онъ и ставитъ во главу философскихъ дисциплинъ. «Первый шагъ, говоритъ Локкъ, къ удовлетворительному разрѣшенію различныхъ вопросовъ, которые человѣческій духъ способенъ рѣшить, состоитъ въ обслѣдованіи нашего ума, въ изученіи нашихъ собственныхъ силъ и въ усмотрѣніи того, къ чему онѣ приспособлены» [1]).

Но на главнѣйшихъ философскихъ и въ особенности гносеологическихъ взглядахъ Локка мы остановимся нѣсколько подробнѣе, въ виду ихъ значенія для развитія основныхъ принциповъ юмовской философіи.

Съ именемъ Локка нерѣдко соединяется представленіе о мыслителѣ исключительно эмпирическаго направленія, вполнѣ отрицательно относившемся къ различнымъ развѣтвленіямъ раціоналистической философіи. Такое представленіе обыкновенно создается на почвѣ знакомства съ двумя первыми книгами «Опыта о человѣческомъ умѣ», при чемъ остается въ тѣни послѣдняя, 4-я книга этого произведенія, столь важная для пониманія истинной природы философіи Локка. Уже при самомъ бѣгломъ знакомствѣ съ послѣднею частью сочиненія Локка мы можемъ замѣтить ясно выраженные элементы раціонализма, которые вскрываютъ намъ слѣды довольно сильнаго вліянія на Локка со стороны картезіанской философіи. Но болѣе внимательное штудированіе и первыхъ книгъ «Опыта», въ которыхъ Локкъ подвергаетъ критикѣ принципъ врожденности—какъ въ сферѣ теоретическихъ идей, такъ и въ области практическихъ максимъ—показываетъ намъ, что и здѣсь взгляды англійскаго философа очень далеки отъ того сенсуализма, который пытаются констатировать у этого мыслителя очень многіе историки новой философіи. Локкъ считалъ источникомъ нашего знанія, дѣйствительно, опытъ, но этотъ послѣдній онъ понималъ сравнительно въ широкомъ смыслѣ и совсѣмъ не отождествлялъ его съ данными ор-

---

[1]) J. Locke. An essay concerning human understanding, ed. by A. M. London, p. 4.

гановъ чувствъ. Какъ извѣстно, все содержаніе нашей душевной жизни, по мнѣнію Локка, обязано своимъ происхожденіемъ ощущенію и рефлексіи. Подъ первымъ Локкъ разумѣетъ дѣятельность нашихъ внѣшнихъ чувствъ, которыя, «направляясь на отдѣльные чувственные объекты, вводятъ въ душу различныя раздѣльныя воспріятія вещей соотвѣтственно разнообразнымъ путямъ, которыми эти объекты дѣйствуютъ на чувства»[1]). Вторымъ источникомъ нашихъ знаній является, по словамъ Локка, рефлексія или «воспріятіе внутренней дѣятельности нашей души, какъ она направляется на пріобрѣтенныя идеи»[2]). Такимъ образомъ, «внѣшнія матеріальныя вещи, какъ объекты ощущенія, и внутреннія дѣятельности нашей души, какъ объекты рефлексіи, по моему, говоритъ Локкъ, суть единственные источники, изъ которыхъ берутъ начало всѣ наши идеи»[3]). Поэтому «всѣ тѣ высокія помышленія, которыя поднимаются выше облаковъ и достигаютъ небесъ, имѣютъ здѣсь начало и корень. Какъ бы высоко ни казалась душа приподнятой въ обширномъ пространствѣ, гдѣ она отдается широкимъ умозрѣніямъ, она не подвигается ни на іоту далѣе тѣхъ идей, которыя предлагаетъ ея созерцанію ощущеніе или рефлексія»[4]).

Все, что только душа находитъ въ себѣ и что является непосредственнымъ объектомъ воспріятія, Локкъ называетъ «идеей», а силу, порождающую въ душѣ идею, «качествомъ» извѣстнаго предмета. Такъ, если снѣжный комъ имѣетъ силу порождать въ насъ идеи бѣлаго, холоднаго, круглаго, то, поскольку силы, производящія эти идеи, находятся въ снѣжномъ комѣ, онѣ суть «качества»: поскольку онѣ суть ощущенія или воспріятія нашего ума, онѣ называются «идеями». [5]). Нѣкоторыя изъ этихъ качествъ тѣлъ совершенно неотдѣлимы отъ послѣднихъ, какимъ бы измѣненіямъ ни подвергалось то или другое тѣло. Эти качества называются *первичными или первоначальными*, и именно ими порождаются такія простыя идеи, какъ идеи плотности, протяженности, фигуры, движенія

---

[1]) Ib. p. 59—60.
[2]) Ib p. 60.
[3]) Ib. p. 60.
[4]) Ib. p. 70.
[5]) Ib. p. 95.

или покоя и числа [1]). Другія качества не находятся въ самихъ вещахъ и производятъ въ насъ ощущенія только въ силу разнообразныхъ измѣненій первичныхъ качествъ, присущихъ тѣмъ микроскопическимъ, недоступнымъ воспріятію частицамъ, изъ которыхъ состоятъ данныя тѣла. Такія качества Локкъ называетъ *вторичными* и сюда относитъ такія свойства тѣлъ, какъ цвѣта, звуки, вкусы и т. п. [2]). Отсюда Локкъ дѣлаетъ дальнѣйшій выводъ, что идеи первичныхъ качествъ тѣлъ являются подобіями послѣднихъ и образчики тѣхъ качествъ существуютъ въ самихъ тѣлахъ, между тѣмъ какъ въ тѣлахъ нѣтъ ничего подобнаго идеямъ нашихъ вторичныхъ качествъ: тѣла имѣютъ только способность производить въ насъ эти ощущенія. Такимъ образомъ, что намъ кажется вкуснымъ, пріятнымъ, голубымъ, теплымъ, тому въ самихъ тѣлахъ соотвѣтствуютъ только извѣстный объемъ, фигура и движеніе недоступныхъ воспріятію частицъ [3]).

При помощи ощущенія и рефлексіи душа получаетъ простыя идеи. Но эти идеи являются элементами, изъ которыхъ постепенно образуются болѣе сложные продукты умственной дѣятельности. Въ этомъ процессѣ образованія болѣе высокихъ произведеній интеллектуальной жизни Локкъ отмѣчаетъ три акта душевной дѣятельности: 1) соединеніе простыхъ идей въ одну сложную, въ результатѣ чего получаются сложныя идеи; 2) сопоставленіе духъ идей, при помощи какового процесса пріобрѣтаются всѣ идеи отношеній; 3) обособленіе идей отъ всѣхъ другихъ идей или процессъ «отвлеченія», при помощи котораго образуются всѣ общія идеи [4]). Всю обширную область сложныхъ идей Локкъ сводитъ къ тремъ группамъ: къ модусамъ, субстанціямъ и отношеніямъ. Но мы пока не будемъ останавливаться на этомъ безграничномъ мірѣ идей, анализу котораго посвящена вся 2-я книга «Опыта», а скажемъ нѣсколько словъ о тѣхъ продуктахъ въ умственной дѣятельности, которыя получаются въ результатѣ процесса отвлеченія или абстракціи.

Какъ извѣстно, цѣлая книга «Опыта» (3-я) посвящена анализу названій или именъ въ широкомъ смыслѣ, куда относятся и

[1]) Ib. p. 85.
[2]) Ib. p. 86.
[3]) Ib. p. 87.
[4]) Ib. p. 108.

такъ называемые общіе термины, которые имѣютъ дѣло съ общими и абстрактными идеями. Въ дѣйствительности, говоритъ Локкъ, существуютъ только отдѣльныя вещи, однако мы имѣемъ общія названія, которыя обнимаютъ цѣлый классъ предметовъ. По мнѣнію Локка, слова становятся общими оттого, что ихъ дѣлаютъ знаками общихъ идей; а идеи становятся общими потому, что отъ нихъ отдѣляютъ обстоятельства времени и мѣста и всѣ другія идеи, которыя могутъ пріурочить ихъ къ тому или другому частному существованію, и именно благодаря такому отвлеченію идеи дѣлаются способными представлять болѣе одного индивида [1]). Такимъ образомъ, «общее и универсальное не принадлежитъ дѣйствительному существованію вещей, но и изобрѣтено и создано умомъ для собственнаго употребленія и касается только знаковъ, будутъ ли это слова или идеи» [2]). Отсюда замѣчаетъ Локкъ, «весь великій вопросъ о родахъ и видахъ и объ ихъ сущностяхъ сводится лишь къ тому, что, благодаря образованію отвлеченныхъ идей и закрѣпленію ихъ въ душѣ вмѣстѣ съ именами, люди становятся способными разсматривать вещи и разсуждать о нихъ по группамъ, для болѣе легкаго и быстраго усовершенствованія и сообщенія своего знанія» [3]). Слѣдовательно, Локкъ является противникомъ средневѣкового реализма, хотя въ то же время его нельзя назвать и послѣдовательнымъ номиналистомъ, ибо для него общія идеи—не одни имена, а дѣйствительные продукты нашего мышленія, запечатлѣнные опредѣленными терминами. Впрочемъ, мы еще возвратимся къ вопросу о локковскомъ номинализмѣ, а теперь скажемъ нѣсколько словъ о спеціально гносеологическихъ воззрѣніяхъ Локка, изложенію которыхъ посвящена 4-я книга «Опыта» и которыя въ особенности вскрываютъ раціоналистическіе элементы въ философіи Локка.

Душа наша или, въ частности, нашъ умъ имѣетъ дѣло только съ однимъ объектомъ — идеями, а отсюда и познаніе относится только къ идеямъ и опредѣлить его можно, какъ «воспріятіе соотвѣтствія или несоотвѣтствія двухъ идей» [4]). Такъ какъ все наше познаніе состоитъ въ созерцаніи идей, то можно указать нѣсколько

[1]) Ib. p. 328.
[2]) Ib. p. 330.
[3]) Ib. p. 335.
[4]) Ib. p. 424.

степеней достовѣрности нашего знанія, соотвѣтственно ясности этого созерцанія. Наивысшая степень достовѣрности принадлежитъ «интуитивному познанію», когда душа воспринимаетъ соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе двухъ идей непосредственно черезъ нихъ самихъ, безъ вмѣшательства какихъ-нибудь другихъ идей, когда напр., душа воспринимаетъ, что бѣлое не черное, что кругъ не треугольникъ, что три больше двухъ и т. п. [1]). Слѣдующая ступень—«демонстративное знаніе» характеризуется тѣмъ, что здѣсь соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе идей воспринимается не прямо, а при помощи посредствующихъ идей, когда, напр., мы познаемъ равенство суммы угловъ треугольника двумъ прямымъ черезъ сравненіе угловъ треугольника съ тремя другими углами, относительно которыхъ намъ уже извѣстно, что они равны двумъ прямымъ [2]). Наконецъ, на послѣднемъ мѣстѣ въ отношеніи достовѣрности Локкъ ставитъ «сенситивное познаніе единичнаго существованія», т.-е. когда мы, при помощи своихъ органовъ чувствъ, приходимъ къ убѣжденію въ существованіи какого-нибудь предмета, находящагося внѣ насъ: вѣдь всѣ мы ясно различаемъ самое состояніе чувственнаго воспріятія отъ идеи или представленія извѣстнаго предмета, и въ нашей душѣ можетъ быть идея какого-либо предмета и въ тотъ моментъ, когда этотъ предметъ не дѣйствуетъ на наши чувства [3]).

Что касается теперь вопроса о реальности нашего познанія, то послѣднее реально постольку, поскольку наши идеи сообразны съ дѣйствительностью вещей. Поэтому реальны, прежде всего, всѣ простыя идеи, которыхъ не можетъ создавать сама душа и которыя являются продуктомъ дѣйствія на насъ со стороны вещей. Такимъ образомъ, идея бѣлизны или горечи, точно соотвѣтствуя въ нашей душѣ силѣ нѣкоторыхъ вещей, порождающей въ насъ эту идею, обладаетъ вполнѣ реальною сообразностью внѣшнимъ вещамъ [4]). Затѣмъ, реальны всѣ сложныя идеи, кромѣ идей субстанціи, ибо всѣ эти идеи разсматриваются, какъ первообразы, а вещи принимаются во вниманіе лишь постольку, поскольку онѣ соотвѣтствуютъ идеямъ [5]). Отсюда, несомнѣнно, реальны математическія и мо-

[1]) Ib. p. 433.
[2]) Ib. p. 434.
[3]) Ib. p. 438.
[4]) Ib. p. 483.
[5]) Ib. p. 483.

ральныя познанія, какъ слагающіяся все-цѣло изъ нашихъ собственныхъ идей. Математикъ, разъясняетъ Локкъ, разсматриваетъ истины и свойства, присущія прямоугольнику или кругу, лишь поскольку онѣ содержатся въ идеѣ его собственной души. Если даже онъ въ дѣйствительности никогда не встрѣчалъ безусловно точной математической фигуры, то познанныя имъ истины и свойства треугольника и другихъ математическихъ фигуръ нисколько не теряютъ отъ этого въ своей истинности и достовѣрности даже въ приложеніи къ реально существующимъ вещамъ [1]). Далѣе, такая же степень реальной достовѣрности присуща и нашимъ познаніямъ въ области морали. Такъ какъ, аргументируетъ эту мысль Локкъ, достовѣрность есть лишь воспріятіе соотвѣтствія или несоотвѣтствіе нашихъ идей, а демонстрація—лишь воспріятіе этого соотвѣтствія при помощи другихъ посредствующихъ идей, и такъ какъ наши нравственныя идеи, подобно математическимъ, являются сами первообразами и, слѣдовательно, идеями полными и адекватными, то всякое находимое въ нихъ соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе приводитъ къ реальному познанію точно такъ же, какъ и въ математическихъ фигурахъ [2]). Отсюда, по мнѣнію Локка, для реальности познанія не требуется существованія. Существуетъ ли въ мірѣ хотя бы одинъ квадратъ или кругъ или нѣтъ, ихъ демонстраціи, зависящія отъ идей, останутся тѣми же самыми. Подобнымъ же образомъ, истина и достовѣрность нравственныхъ разсужденій могутъ признаваться, такъ сказать, въ отвлеченіи отъ живыхъ людей и отъ существованія въ мірѣ изслѣдуемыхъ добродѣтелей. «Officia Туллія, заключаетъ Локкъ, не теряютъ въ своей истинности оттого, что никто въ мірѣ не исполняетъ въ точности его предписаній и не живетъ по данному имъ образчику добродѣтельнаго человѣка... Если въ умозрѣніи, т.-е. въ идеѣ, вѣрно то, что убійство заслуживаетъ смертной казни, то это вѣрно и въ дѣйствительности для всякаго дѣйствія, сообразнаго идеѣ убійства» [3]). Итакъ, общія достовѣрныя положенія не касаются существованія. Что касается этого послѣдняго, то къ познанію его приложимы уже извѣстные три способа умственной дѣятельности:

---

[1]) Ib. p. 484.
[2]) Ib. p. 485.
[3]) Ib. p. 485.

интуиція, демонстрація и ощущеніе. Такъ, познаніе нашего собственнаго существованія получается путемъ интуиціи, о бытіи Бога мы узнаемъ черезъ демонстрацію, а познаніе другихъ вещей совершается при помощи ощущенія [1]). Самая меньшая степень достовѣрности принадлежитъ, конечно, послѣднему виду познанія, ибо оно не идетъ дальше актуальнаго ощущенія. Поэтому этотъ видъ знанія нужно назвать не столько знаніемъ въ собственномъ смыслѣ, сколько вѣроятностью [2]).

Изъ этого очень краткаго и довольно схематичнаго изображенія основоположеній философіи Локка можно видѣть, что этотъ мыслитель совсѣмъ не можетъ быть названъ представителемъ односторонняго эмпиризма или, тѣмъ болѣе, сенсуализма. Раціоналистическіе элементы можно видѣть у него и въ двухъ первыхъ книгахъ его «Опыта», не говоря уже о послѣдней, 4-й кн. этого сочиненія, которая вся написана подъ несомнѣннымъ вліяніемъ картезіанской философіи. Объ этомъ свидѣтельствуетъ уже основной гносеологической критерій Локка, который заключается въ соотвѣтствіи или несоотвѣтствіи двухъ идей между собою, независимо отъ того, есть ли въ опытѣ предметъ, съ котораго могли бы быть скопированы эти идеи. То же самое можно сказать и о томъ принципѣ достовѣрности, который характеризуетъ высшую степень знанія—знаніе интуитивное, когда умъ нашъ непосредственно воспринимаетъ указанное соотвѣтствіе идей: все это такъ напоминаетъ тотъ гносеологической критерій непосредственной очевидности, который проходитъ такою красною нитью какъ черезъ всѣ сочиненія самого Декарта, такъ и черезъ произведенія его многочисленныхъ послѣдователей. Вмѣстѣ съ тѣмъ нужно замѣтить, что Локкъ главною цѣлью своего философскаго труда ставилъ рѣшеніе гносеологической проблемы, хотя при обсужденіи основныхъ вопросовъ теоріи знанія онъ затрогивалъ не мало и обще-философскихъ или метафизическихъ проблемъ. Но какъ бы то ни было, послѣднія не выступаютъ у него на такое видное мѣсто, какъ это мы встрѣчаемъ у послѣдующаго крупнаго представителя англійской философіи, основныя воззрѣнія котораго являются связующимъ звеномъ между

---

[1]) Ib. p. 527.

[2]) Ib. p. 540—541.

принципами Локка и основоположеніями философіи Юма. Мы разумѣемъ Д. Беркли, наиболѣе послѣдовательнаго защитника доктрины имматеріализма. Беркли исходитъ въ своихъ положительныхъ конструкціяхъ изъ тѣхъ же эмпирическихъ принциповъ, которые проводитъ Локкъ въ двухъ первыхъ книгахъ своего «Опыта», и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ является болѣе послѣдовательнымъ, чѣмъ его знаменитый предшественникъ. Какъ извѣстно, главное сочиненіе Беркли «Трактатъ о принципахъ человѣческаго знанія» открывается суровой критикой общихъ и отвлеченныхъ идей и проповѣдью, повидимому, абсолютнаго номинализма. Эта горячая полемика ирландскаго философа имѣетъ для себя основаніе въ тѣхъ злоупотребленіяхъ, къ которымъ привело противоположное воззрѣніе, ведущее свое начала отъ эпохи среднихъ вѣковъ—реализмъ. Хотя ко времени философской дѣятельности Беркли реализмъ уже не существовалъ въ томъ видѣ, въ какомъ мы встрѣчаемъ его въ средніе вѣка, однако вліяніе его, по мнѣнію Беркли, можно было констатировать въ усвоеніи дѣйствительнаго существованія такимъ отвлеченнымъ продуктамъ нашей интеллектуальной дѣятельности, какъ пространство, время, вещество и т. п. Эти абстракціи, по словамъ Беркли, часто незамѣтно олицетворялись и представлялись существующими внѣ нашего духа. Отсюда масса ложныхъ построеній въ самыхъ разнообразныхъ отрасляхъ знанія вообще и философскаго вѣдѣнія въ частности [1]). Мы пока не будемъ останавливаться на этой полемикѣ Беркли, такъ какъ намъ придется коснуться ея нѣсколько ниже. Здѣсь же только упомянемъ, что болѣе прочному обоснованію этой полемики содѣйствовали изслѣдованія Беркли относительно природы пространственныхъ воспріятій, о чемъ трактуется въ болѣе раннемъ произведеніи Беркли—«Новая теорія зрѣнія». Эти изслѣдованія, носящія характеръ открытія, поколебали понятіе о пространствѣ, какъ о чемъ-то цѣльномъ и неразложимомъ, и показали, что наши пространственныя представленія вырабатываются чисто эмпирическимъ путемъ. По мнѣнію Беркли, нужно дѣлать различіе между нашими представленіями о пространствѣ, ибо одни изъ нихъ обязаны своимъ происхожденіемъ зрительнымъ

---

[1]) Treatise concerning the principles of human knowledge. Works, ed. by Fraser, Oxford, 1871, 1 vol., p. 139.

впечатлѣніямъ, другія—коренятся въ нашихъ осязательныхъ ощущеніяхъ. Зрѣніе первоначально знакомитъ насъ только съ извѣстными модификаціями свѣта; что же касается разстоянія, величины предметовъ, ихъ положенія въ пространствѣ,—то обо всемъ этомъ мы сначала узнаемъ при помощи осязанія. Но такъ какъ осязательныя впечатлѣнія получаются нами одновременно съ зрительными ощущеніями, то между ними устанавливается тѣсная ассоціація, такъ что при зрительныхъ впечатлѣніяхъ сейчасъ же воспроизводятся и осязательныя, и въ силу очень быстраго совершенія этого процесса намъ кажется, что мы испытываемъ въ данномъ случаѣ только зрительныя ощущенія [1]). Благодаря этой же связи двухъ видовъ ощущеній, у насъ наблюдаются явленія своеобразной антиципаціи, когда мы, при полученіи зрительныхъ впечатлѣній, дополняемъ послѣднія соотвѣтствующими осязательными ощущеніями, которыя были восприняты раньше, но въ настоящій моментъ отсутствуютъ. Такъ, при видѣ извѣстнаго предмета, который мы раньше воспринимали при помощи чувства осязанія, мы, замѣчая въ данный моментъ только фигуру и цвѣтъ этого предмета, однакожъ вынуждаемся думать, что если мы сдѣлаемъ нѣсколько шаговъ впередъ, то получимъ соотвѣтственныя и осязательныя впечатлѣнія [2]). Отсюда, по мнѣнію Беркли, естественный выводъ тотъ, что объекты зрѣнія и осязанія совершенно различны, и то, что мы видимъ, есть нѣчто совсѣмъ другое сравнительно съ тѣмъ, что мы осязаемъ [3]). Протяженіе, фигуры и движенія, воспринимаемыя зрѣніемъ, совершенно отличны отъ идей осязанія, называемыхъ тѣми же самыми именами, и нѣтъ ни одной вещи и ни одной идеи, общей обоимъ чувствамъ [4]).

Естественнымъ результатомъ берклеевскаго анализа пространственныхъ представленій является отрицаніе существованія пространства, какъ неразложимой абстракціи. Согласно Беркли, понятіе пространства оказывается сложнымъ продуктомъ совмѣстной дѣятельности нашихъ органовъ чувствъ—зрѣнія и преимущественно осязанія, такъ что у насъ нѣтъ никакого основанія говорить о про-

---

[1]) New theory of vision. Works, ed. by Fraser, 1 vol., p. 40—41.
[2]) Ib. p. 54—55.
[3]) Ib. p. 56.
[4]) Ib. p. 54.

странствѣ вообще, какъ о чемъ-то цѣльномъ и неразложимомъ. Вслѣдъ за этимъ отрицаніемъ традиціоннаго пониманія пространства, Беркли въ другомъ и самомъ главномъ своемъ сочиненіи, упомянутомъ «Трактатѣ о принципахъ человѣческаго знанія», обращается къ критикѣ другихъ аналогичныхъ абстракцій, и именно, подвергаетъ критическому разсмотрѣнію, приводящему къ отрицательнымъ результатамъ, понятіе матеріальности или внѣшняго существованія вообще. Эта критика открывается перечисленіемъ объектовъ человѣческаго знанія. Этими объектами являются идеи трехъ видовъ: 1) идеи, актуально воспринимаемыя чувствами, или идеи ощущеній; 2) идеи, получаемыя благодаря наблюденію надъ собственными состояніями духа, и 3) наконецъ, идеи, образуемыя при помощи памяти и воображенія — черезъ сложеніе, раздѣленіе или простое воспроизведеніе идей, полученныхъ двумя предшествующими способами. Но, кромѣ этого безконечнаго разнообразія идей или объектовъ знанія, существуетъ нѣчто, что̀ познаетъ или воспринимаетъ ихъ и совершаетъ надъ ними разныя операціи, каковы—желаніе, воображеніе, воспоминаніе. Это познающее, дѣятельное существо, говоритъ Беркли, есть *духъ, душа* или наше *я*. «Этими словами, подчеркиваетъ Беркли, я обозначаю не какую-либо мою идею, а нѣчто, совершенно отличное отъ идей, нѣчто, въ чемъ идеи сушествуютъ или, что то же самое, чѣмъ онѣ перцепируются, ибо существованіе идей состоитъ въ томъ, чтобы быть перцепированными» [1]).

Изъ этого краткаго указанія объектовъ нашего знанія мы видимъ, что Беркли воспроизводитъ здѣсь Локкову классификацію тѣхъ же объектовъ, ибо идеи Беркли—тѣ же идеи ощущенія, идеи рефлексіи и различные виды сложныхъ идей Локка, при чемъ Беркли съ самаго же начала гораздо сильнѣе Локка подчеркиваетъ активность нашего духа въ различныхъ проявленіяхъ познавательной дѣятельности.

Вслѣдъ за упомянутымъ раздѣленіемъ всѣхъ объектовъ нашего знанія на три класса, Беркли приступаетъ къ изложенію самаго существеннаго пункта своей философіи—именно къ формулированію своей имматеріалистической концепціи. «Всякій, говоритъ онъ, согласится, что наши мысли, или наши страсти, или идеи нашего воображенія не существуютъ внѣ духа. И для меня не менѣе очевидно,

[1]) Treatise concerning the principles of human knowledge, p. 155—156.

что различныя ощущенія или идеи, запечатлѣвающіяся при помощи чувствъ, какія бы различныя сочетанія онѣ ни представляли, т.-е. какіе бы предметы онѣ ни составляли, не могутъ существовать иначе, какъ въ духѣ, перцепирующемъ ихъ. Я думаю, что можно интуитивно убѣдиться въ этомъ, разъ мы обратимъ вниманіе на значеніе термина «существовать» по отношенію къ ощущаемымъ предметамъ. Если я говорю, что столъ, на которомъ я пишу, существуетъ, то это значитъ, что я вижу и осязаю его, и если бы я ушелъ изъ своего кабинета, то я все-таки сталъ бы говорить, что онъ существуетъ. Это утвержденіе означало бы, что если бы я находился въ кабинетѣ, то я бы ощущалъ его, или что какой-нибудь другой духъ сейчасъ ощущаетъ его. Существуетъ запахъ—это значитъ, что онъ обоняется; существуетъ звукъ — это означаетъ, что кто-нибудь слышитъ его; существуютъ цвѣтъ и фигура—кто-нибудь воспринимаетъ ихъ зрѣніемъ и ощущеніемъ. Вотъ все, что я могу понимать подъ этими и подобными выраженіями. Что же касается абсолютнаго бытія немыслящихъ вещей, безъ всякаго отношенія къ перцепціи, то это для меня совершенно непонятно. Ихъ «бытіе» заключается въ ихъ воспринимаемости, ихъ esse есть percipi, и невозможно, чтобы они существовали внѣ духовъ или мыслящихъ существъ, которыя воспринимаютъ ихъ» [1]).

Разъ всѣ немыслящія вещи существуютъ только постольку, поскольку онѣ воспринимаются, то съ этой точки зрѣнія несостоятельно то различеніе первичныхъ и вторичныхъ качествъ, которое мы встрѣчаемъ у Локка, усваивавшаго первичнымъ качествамъ существованіе, независимое отъ нашего воспріятія: съ точки зрѣнія Беркли и они, подобно вторичнымъ качествамъ, существуютъ только въ нашемъ духѣ. «Протяженіе, фигура и движеніе суть только идеи, существующія въ духѣ, а идея можетъ быть похожа не на что другое, какъ только на идею, и слѣдовательно, ни онѣ, ни ихъ архетипы не могутъ существовать въ невоспринимающей субстанціи» [2]). Кромѣ того, первичныя качества нераздѣльно соединены съ вторичными, и мы не можемъ даже въ представленіи раздѣлять ихъ, ибо

---

[1]) Ib. p. 156—157.

[2]) Ib. p. 160.

мы, напр., не въ состояніи представить цвѣтъ безъ протяженія и наоборотъ [1]). Отсюда, по мнѣнію Беркли, естественный выводъ таковъ, что «самое понятіе о томъ, что называется «матеріей» или тѣлесной субстанціей, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе», [2]) и потому только можетъ быть отрицательный отвѣтъ на вопросъ о существованіи матеріи, какъ субстанціи, что́ еще совсѣмъ не ведетъ къ отрицанію матеріи, какъ вещества, воспринимаемаго при помощи нашихъ органовъ чувствъ [3]).

Но, отрицая существованіе матеріи, какъ субстанціи, и находя противорѣчіе въ самомъ понятіи матеріи, Беркли признаетъ духовную субстанцію, постоянно подчеркивая активность нашего духа и отличая послѣдній отъ идей, какъ объектовъ нашихъ воспріятій. Въ понятіи духа, по мнѣнію Беркли, нѣтъ никакого противорѣчія, ибо вполнѣ можно сказать, что перцепирующее существо есть субъектъ идей и что послѣднія порождаются дѣятельнымъ существомъ [4]). «Я знаю, говоритъ Беркли устами одного изъ дѣйствующихъ лицъ своихъ «Діалоговъ», что «я» не есть мои идеи, но нѣчто другое, именно мыслящее, активное начало, которое воспринимаетъ, познаетъ и оперируетъ надъ идеями. Я знаю, что я, тожественный самому себѣ, перцепирую цвѣтъ и звуки, что цвѣтъ не можетъ перцепировать звука, ни звукъ цвѣта, что поэтому мое я есть недѣлимое начало, отличное отъ цвѣта и звука и, на томъ же самомъ основаніи, отъ всѣхъ ощущаемыхъ вещей и пассивныхъ идей» [5]). Кромѣ субстанціи человѣческой души, Беркли признаетъ существованіе Абсолютнаго Духа, который воспринимаетъ всѣ предметы міра и въ то время, когда эти предметы не являются объектами воспріятій для конечныхъ духовъ. «Предметы, говоритъ онъ, внѣшни по отношенію къ моему индивидуальному духу, ибо я знаю по опыту, что они не зависятъ отъ меня... И такъ какъ это вѣрно относительно всѣхъ другихъ конечныхъ, сотворенныхъ духовъ, то отсюда необходимо слѣдуетъ существованіе *вездѣприсущаго, вѣчнаго Духа*,

---

[1]) Ib. p. 160—161.

[2]) Ib. p. 160.

[3]) Ib. p. 174.

[4]) Three dialogues between Hylas and Philonous. Works, ed. by Fraser, vol. 1, p. 327—328.

[5]) Ib., p. 328—329.

который знаетъ и обнимаетъ въ себѣ всѣ вещи міра и открываетъ ихъ нашему взору при помощи такихъ способовъ и правилъ, которые онъ самъ установилъ и которые мы называемъ *законами природы*» [1]). Такимъ образомъ, если наше собственное существованіе извѣстно намъ непосредственно или интуитивно, то къ убѣжденію въ существованіи Бога мы приходимъ при помощи разума или черезъ умозаключеніе [2]).

Эта краткая характеристика главнѣйшихъ философскихъ воззрѣній Беркли показываетъ намъ, что этотъ мыслитель на первый планъ выдвигалъ разнообразныя метафизическія проблемы или проблемы общей философіи, пытаясь опереть рѣшеніе ихъ на извѣстныя психологическія и отчасти гносеологическія предпосылки. Но какъ бы то ни было, несмотря на опредѣленное заглавіе его главнаго сочиненія («Трактатъ о принципахъ человѣческаго познанія»), гносеологическая проблема сама по себѣ не выступаетъ здѣсь во всей своей важности, какъ это мы видимъ у Локка и затѣмъ у Юма. Этотъ послѣдній центральнымъ пунктомъ своей философіи ставитъ именно гносеологію, нисколько въ то же время не игнорируя разнообразныхъ метафизическихъ проблемъ.

Совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительности представленіе объ Юмѣ, какъ о философѣ, отрицавшемъ законность всякихъ метафизическихъ разысканій и выставившемъ это отрицаніе безъ предварительнаго углубленія въ анализъ человѣческихъ силъ и способностей. Важность метафизическихъ изслѣдованій Юмъ подчеркиваетъ еще въ своемъ первомъ произведеніи, гдѣ его философскій радикализмъ, повидимому, выступаетъ болѣе рельефно. «Только самый рѣшительный скептицизмъ, съ большою дозою безпечности, говоритъ онъ тамъ, можетъ оправдать отвращеніе къ метафизикѣ» [3]). Приблизительно такъ же выражается онъ и въ своемъ «Enquiry», первая глава котораго посвящена защитѣ глубокихъ метафизическихъ разысканій отъ нападокъ «легкой философіи». «Полный отказъ отъ подобнаго рода (метафизическихъ) при-

---

[1]) Ib. p. 325.

[2]) Ib. p. 326.

[3]) „Treatise of human nature", ed. by Green and Grose, London, 1890, p. 306,

тязаній, замѣчаетъ онъ тамъ, справедливо можетъ быть осуждаемъ, какъ болѣе поспѣшный, опрометчивый и догматическій, чѣмъ даже самая смѣлая и рѣшительная философія, которая только когда-либо пыталась наложить на человѣческій родъ свои незрѣлые предписанія и принципы» [1]).

Но есть метафизика и метафизика. Защищая законныя притязанія метафизики [2]), Юмъ вооружается противъ тѣхъ ея развѣтвленій, которыя онъ называетъ «туманной философіей» и которыя до сихъ поръ, повидимому, только служили убѣжищемъ для суевѣрія и покровомъ для нелѣпостей и заблужденій» [3]). Такая метафизика, по словамъ Юма, «обязана своимъ происхожденіемъ безплоднымъ усиліямъ человѣческаго тщеславія, стремящагося проникнуть въ области, совершенно недоступныя уму, или ухищреніямъ популярныхъ суевѣрій, которыя, не будучи въ состояніи защищать себя на болѣе твердой почвѣ, воздвигаютъ этотъ хитросплетенный терновникъ, чтобы защитить и прикрыть свою слабость. Изгнанные съ открытаго поля, эти разбойники бѣгутъ въ лѣсъ и ложатся тамъ въ засаду, чтобы напасть оттуда на всякую незащищенную область духа и подавить ее религіозными страхами и предразсудками» [4]). Именно этого рода метафизика производитъ ту путаницу, тотъ туманъ, съ которыми должна бороться истинная метафизика. По мнѣнію Юма, «единственное средство сразу освободить науку отъ этихъ темныхъ вопросовъ— это серьезно изслѣдовать природу человѣческаго ума и показать, на основаніи точнаго анализа его силъ и способностей, что онъ совсѣмъ не приспособленъ для такихъ удаленныхъ отъ насъ и темныхъ вещей. Мы должны предпринять этотъ утомительный трудъ, чтобы спокойно жить послѣ; мы должны тщательно культивиро-

---

[1]) Enquiry concerning human understanding. Essays, ed. by Green and Grose, London, 1889, vol. II, p. 12.

[2]) Слово „метафизика“ понимается Юмомъ въ довольно широкомъ смыслѣ, и подъ метафизическими изысканіями Юмъ разумѣетъ изслѣдованія, направленныя къ рѣшенію самыхъ глубокихъ философскихъ проблемъ (въ этомъ смыслѣ Юмъ противополагаетъ метафизику „легкой философіи“). Одну изъ важнѣйшихъ частей метафизики, по мнѣнію Юма, должна составлять та вѣтвь философіи, которая теперь носитъ названіе гносеологіи или теоріи познанія.

[3]) Ib. p. 13.

[4]) Ib. p. 8.

вать истинную метафизику, чтобы разрушить ложную и поддѣльную» [1]).

Въ своемъ «Treatise» Юмъ сильнѣе подчеркиваетъ эту связь науки о человѣческомъ духѣ съ другими научными дисциплинами, прогрессъ которыхъ въ значительной степени зависитъ отъ успѣховъ въ области психологіи—въ широкомъ смыслѣ. «Очевидно, говоритъ онъ тамъ, что всѣ науки имѣютъ, въ большей или меньшей степени, отношеніе къ человѣческой природѣ. Даже математика, естественная философія и естественная религія зависятъ, въ нѣкоторой степени, отъ науки о человѣкѣ, такъ какъ онѣ являются предметомъ познанія и сужденія людей при помощи силъ и способностей послѣднихъ. Невозможны никакія измѣненія и никакія улучшенія въ этихъ наукахъ, если мы не изучимъ всесторонне объема и силъ человѣческаго ума и не объяснимъ природы идей, которыя мы употребляемъ, а равно и характера тѣхъ операцій, которыя мы совершаемъ въ актахъ нашей судящей дѣятельности» [2]).

Итакъ, во главу своей философіи Юмъ ставитъ науку о природѣ человѣка, одну изъ главныхъ частей которой составляетъ гносеологія, какъ ученіе о природѣ и границахъ нашего познанія. Отъ успѣшной разработки, главнымъ образомъ, этой послѣдней науки зависитъ достиженіе прочныхъ результатовъ въ другихъ областяхъ вѣдѣнія. Такимъ образомъ, только послѣ установленія опредѣленныхъ гносеологическихъ данныхъ можно перейти къ рѣшенію важнѣйшихъ проблемъ общей философіи—какъ теоретической, такъ и практической. И мы видимъ, что Юмъ, дѣйствительно, и держится такого именно плана въ разработкѣ главныхъ частей своей философіи. Если первая часть «Трактата», какъ и «Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ» имѣютъ въ виду преимущественно гносеологическую проблему и тѣсно связанные съ ней вопросы теоретической философіи, вторая и третья части «Treatise», все равно какъ трактатъ «О страстяхъ» и «Изслѣдованіе о принципахъ морали», затрагиваютъ этическіе вопросы и имѣютъ отношеніе преимущественно къ области практической философіи. Какъ дополненіе и дальнѣйшее развитіе изложенныхъ здѣсь принциповъ, являются и ранѣе упомянутые труды Юма по философіи религіи.

[1]) Ib. p. 9.
[2]) Treatise, p. 306—307.

Орудіемъ въ этомъ процессѣ анализа нашего духа является нашъ умъ, въ его строгой и трезвой логической дѣятельности, чуждой увлеченій въ сторону чувства. «Точное и вѣрное разсужденіе есть единственное всеобщее средство, годное для всѣхъ людей и для всѣхъ природныхъ расположеній; оно одно способно ниспровергнуть туманную философію и тотъ метафизическій жаргонъ, который, въ союзѣ съ общераспространенными суевѣріями, дѣлаетъ ее въ нѣкоторой степени непроницаемой для небрежныхъ мыслителей и придаетъ ей видъ науки и мудрости» [1]).

Что касается метода, которымъ долженъ руководиться нашъ умъ въ этомъ процессѣ изслѣдованія, то таковымъ является наблюденіе и опытъ въ широкомъ смыслѣ, и всѣ наши попытки какимъ-либо другимъ способомъ проникнуть въ природу изслѣдуемыхъ вещей окажутся безплодными. «Для меня очевидно, замѣчаетъ Юмъ въ своемъ «Treatise», что сущность духа намъ такъ же неизвѣстна, какъ и сущность тѣлъ, и потому намъ невозможно составить понятія о силахъ и способностяхъ нашей души иначе, чѣмъ при помощи тщательныхъ и точныхъ экспериментовъ и наблюденій надъ тѣми частными слѣдствіями, которыя получаются въ результатѣ различныхъ положеній и обстоятельствъ. И когда мы стараемся сдѣлать наши принципы, насколько возможно, всеобщими, доводя наши эксперименты до послѣдняго предѣла и объясняя всѣ слѣдствія на основаніи простыхъ и немногихъ причинъ, мы можемъ получить увѣренность не дальше опыта. Поэтому всякая гипотеза, которая претендуетъ открыть послѣднія, первичныя свойства человѣческой природы, должна быть съ самаго начала отвергнута, какъ исполненная высокомѣрныхъ притязаній и пустыхъ химеръ» [2]).

Юмъ сознаетъ, что поставленная такимъ образомъ задача очень нелегкая, и въ рѣшеніи ея мы должны встрѣтиться съ очень многими затрудненіями, обусловливаемыми ея обширностью и сложностью. «Если истина, говоритъ онъ, постижима при помощи нашихъ способностей, то она, конечно, должна лежать въ очень глубокомъ и скрытомъ мѣстѣ, и питать надежду проникнуть въ нее безъ труда, въ то время какъ величайшіе геніи оказывались здѣсь несо-

---

[1]) Enquiry, p. 9.

[2]) Treatise, p. 308.

стоятельными при всѣхъ своихъ усиліяхъ, разумѣется, было бы только проявленіемъ тщеславія и крайней самоувѣренности. Я не претендую, заключаетъ Юмъ, что есть это преимущество (легкости) въ той философіи, которую я намѣренъ изложить, и если бы она была очень легка и ясна, то это только могло бы создать предубѣжденіе противъ нея» [1]). Трудности обусловливаются характеромъ того матеріала, который подлежитъ нашему изслѣдованію. Хотя процессы нашего духа, повидимому, непосредственно хорошо извѣстны намъ, но лишь только мы начинаемъ размышлять о нихъ, какъ они окутываются мракомъ, и мы затрудняемся провести опредѣленныя границы между различными типами ихъ. Затѣмъ, всѣ эти психическія явленія слишкомъ мимолетны и не могутъ долго оставаться въ одномъ положеніи; поэтому для постиженія ихъ требуется особенная проницательность, которая обязана своимъ происхожденіемъ отчасти природѣ, отчасти упражненію [2]). Но всѣ эти затрудненія совсѣмъ не должны внушать намъ отчаянія или приводить къ скептицизму. Нѣтъ, мы уже имѣемъ нѣчто твердое и опредѣленное въ области психологической науки, что едва ли можетъ поколебаться при дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ. Такъ, мы можемъ быть увѣрены въ томъ, что нашему духу присущи извѣстныя силы и способности, что эти силы отличаются другъ отъ друга, что мы сами, при помощи своего ума, можемъ различать ложь и истину и т. п. Намъ извѣстны, далѣе, такія различія, какъ, напр., различіе между волею и разумомъ, между воображеніемъ и страстями, при чемъ все это доступно пониманію обыкновеннаго ума [3]). Мало того, тщательно продолжая свои психологическія изслѣдованія, мы можемъ питать надежду свести одни душевныя явленія къ другимъ и такимъ образомъ постепенно дойти до очень важныхъ обобщеній, которыя могутъ повести къ открытію опредѣленныхъ и строгихъ законовъ душевной жизни, подобно тому какъ аналогичныя изысканія въ области астрономіи повели къ установленію грандіозныхъ законовъ относительно движенія небесныхъ тѣлъ [4]).

---

[1]) Ib., p. 306.
[2]) Enquiry, p. 9.
[3]) Ib., p. 10.
[4]) Ib., p. 10.

Послѣ этихъ предварительныхъ разсужденій о задачѣ и методѣ своихъ главныхъ трудовъ по теоретической философіи, Юмъ и приступаетъ къ начертанію этой «географіи духа», т.-е. къ изображенію отдѣльныхъ душевныхъ дѣятельностей. Эти данныя науки о душѣ, какъ они получены Юмомъ при помощи его «экспериментальнаго» или опытнаго метода, и составляютъ психологическія предпосылки его философіи.

ГЛАВА IV.

Психологическія предпосылки теоретической философіи Юма.

Перцепціи и ихъ дѣленіе. Различные виды идей. Память и воображеніе. Законы ассоціацій. Природа абстрактныхъ и общихъ идей.

Все, что только входитъ въ наше сознаніе, Юмъ обозначаетъ терминомъ «percepti̇on». Этотъ терминъ совсѣмъ не покрывается тѣмъ значеніемъ, которое обыкновенно соединяется съ словомъ «воспріятіе». Послѣднее имѣетъ дѣло съ познаніемъ внѣшняго міра, между тѣмъ какъ «percepti̇on» обнимаетъ собою всю обширную область познаваемаго, ибо все, что ни познается, что ни переживается нами, что ни дѣлается содержаніемъ нашего сознанія, все это «воспринимается», слѣд. есть «percepti̇on». Въ этомъ смыслѣ Юмъ приближается къ Беркли, поскольку послѣдній отожествлялъ все бытіе съ перцепціями. По Юму, намъ непосредственно извѣстны только перцепціи, при чемъ, въ противоположность Беркли, Юмъ за этой «коллекціей» перцепцій, не предполагаетъ никакой особой духовной субстанціи. Отсюда мы также можемъ видѣть, что юмовское пониманіе перцепціи напоминаетъ «идею» Локка, подъ которой послѣдній разумѣлъ, какъ извѣстно, «объектъ ума въ процессѣ мышленія»[1]), хотя объемъ локковской «идеи» все-таки уже объема юмовской «перцепціи»[2]).

---

[1]) Essay concerning human understanding, ed. by A. M. p. 4.

[2]) Ближе къ „перцепціи“ Юма стоитъ берклеевская „идея“, когда Беркли говоритъ, что „всѣ объекты человѣческаго знанія суть или идеи, актуально отпечатлѣвающіяся при помощи чувствъ, или идеи, воспринимаемыя при наблюденіи страстей и операцій духа, или, наконецъ, идеи, образованныя при помощи па-

Подобно Локку, Юмъ видитъ источникъ перцепцій въ опытѣ, и самый опытъ есть не что иное, какъ перцепированье. Какъ извѣстно, Локкъ указываетъ два источника нашего знанія: ощущеніе и рефлексію, т.-е. внѣшнее воспріятіе и воспріятіе операцій собственнаго духа или рефлектированье надъ послѣдними [1]). Этимъ эмпиризмъ Локка отличается отъ сенсуализма Гоббса, который утверждалъ, что «нѣтъ понятія въ человѣческомъ духѣ, которое не было бы первоначально, всецѣло или частью, порождено органами чувствъ; остальное произошло отъ этого оригинала» [2]). Какъ и къ Локку, къ Юму также неприложимо наименованіе сенсуалиста, ибо его понятіе опыта совсѣмъ не исчерпывается областью воспріятій внѣшняго міра.

Вся обширная область перцепцій раздѣляется на два класса, съ которыми мы знакомы по непосредственному сознанію. Всякій, говоритъ Юмъ, признаетъ значительную разницу между перцепціями духа, когда человѣкъ, съ одной стороны, испытываетъ непріятное чувство чрезмѣрнаго жара или удовольствіе отъ умѣреннаго тепла и когда, съ другой стороны, онъ вызываетъ въ памяти это ощущеніе или антиципируетъ его при помощи воображенія. Память и воображеніе могутъ подражательно воспроизводить или копировать перцепціи чувствъ, но ихъ продуктамъ никогда не достигнуть силы и живости первоначальныхъ ощущеній. Поэтому самое живое представленіе слабѣе самаго смутнаго ощущенія. Это различіе приложимо ко всѣмъ перцепціямъ духа. Такъ, напр., человѣкъ въ припадкѣ гнѣва испытываетъ состояніе, отличное отъ того, которое наблюдается при мысли объ этой эмоціи. Отсюда упомянутое раздѣленіе перцепцій на два класса основывается на различіи ихъ по степени силы и живости. Менѣе сильныя и менѣе живыя изъ нихъ вообще называются «мыслями» или «идеями» (thoughts or ideas).

мяти и воображенія“ (Treatise, p. 155.). У Юма, впрочемъ, понятіемъ „percepti on“ сильнѣе указывается на то, что все содержаніе нашего сознанія непосредственно, въ личномъ, живомъ опытѣ извѣстно намъ.

[1]) Treatise concerning the principles of human knowledge. Works, ed. by Fraser, vol. I, p. 155.

[2]) Hobbes. Leviathan, ed. by Molesworth, London, 1839, p. 1.

[3]) Ib. p. 59.

Другой же классъ перцепцій Юмъ считаетъ возможнымъ обозначить, за неимѣніемъ другого болѣе подходящаго термина, словомъ «impression», «впечатлѣніе», употребляя это понятіе въ не совсѣмъ обычномъ смыслѣ. «Этимъ терминомъ, говоритъ онъ, я обозначаю болѣе живыя перцепціи, когда, напр., мы видимъ, слышимъ, любимъ, ненавидимъ, желаемъ и т. п.» [1]).

Въ «Treatise» Юмъ допускаетъ еще одно подраздѣленіе перцепцій—на простыя и сложныя, при чемъ эта классификація приложима одинаково—какъ къ впечатлѣніямъ, такъ и идеямъ (простыя перцепціи—это такія, которыя не разлагаются на отдѣльныя части или качества; въ сложныхъ, наоборотъ, такое раздѣленіе допустимо [2]). Что касается простыхъ идей, то вполнѣ очевидно, что онѣ являются отпечатками предшествующихъ простыхъ впечатлѣній. Но то же самое можно сказать и о нашихъ сложныхъ идеяхъ. Хотя съ перваго раза намъ кажется, замѣчаетъ Юмъ, что наша мысль въ своихъ построеніяхъ обладаетъ безпредѣльною свободою, однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается, что она ограничена очень узкими рамками и что творческая сила нашего духа заключается только въ способности комбинированья, перемѣщенія, увеличенья или уменьшенія данныхъ, доставляемыхъ намъ чувствами и опытомъ. Когда мы думаемъ о золотой горѣ, то мы только соединяемъ двѣ идеи—золота и горы, съ которыми мы познакомились раньше. Такъ какъ матеріалъ для мысли доставляется намъ внѣшнимъ или внутреннимъ чувствами, то всѣ наши идеи, или болѣе слабыя перцепціи, суть только копіи нашихъ впечатлѣній. Это можно подтвердить двумя аргументами. Во-первыхъ, когда мы анализируемъ наши самыя сложныя и возвышенныя идеи, мы всегда находимъ, что онѣ разрѣшаются въ простыя идеи, которыя скопированы съ предшествующихъ чувствъ или ощущеній. Такъ, напр., идея Бога, какъ идея безконечно разумнаго, мудраго и благого

---

[1]) Enquiry, p. 13—14. Это различіе между впечатлѣніемъ и идеей не рѣдко разсматривается, какъ вполнѣ оригинальная черта юмовской психологіи, хотя мы уже у Беркли встрѣчаемъ очень близкую къ Юму классификацію душевныхъ явленій. „Идеи ощущенія (т.-е. то же, что „impressions“ Юма), говоритъ Беркли, болѣе сильны, живы и раздѣльны, чѣмъ идеи воображенія“. (Treatise concerning the principles of human knowledge, p. 171).

[2]) Treatise, p. 312.

существа, происходитъ изъ размышленія надъ операціями нашего собственнаго духа, при чемъ мы до безпредѣльности увеличиваемъ свойства благости и мудрости. Во-вторыхъ, наблюдается, что если какой-нибудь человѣкъ, вслѣдствіе недостатка органа, не способенъ къ ощущенію опредѣленнаго рода, то онъ также не въ состояніи образовать и соотвѣтствующихъ идей. Такъ слѣпой не можетъ имѣть представленій о цвѣтахъ, глухо-нѣмой—о звукахъ [1]).

Итакъ, идеи суть копіи извѣстныхъ впечатлѣній. Отсюда понятно, что идеи въ нашемъ сознаніи всегда слабѣе впечатлѣній, и мы очень часто смѣшиваемъ одну идею съ другой. Это происходитъ потому, что мы, привыкнувъ употреблять какой-нибудь терминъ безъ строго опредѣленнаго значенія, при произнесеніи его, однакожъ, воображаемъ извѣстную идею, связанную съ нимъ. Поэтому относительно всякаго термина, употребляющагося въ философіи и возбуждающаго о себѣ сомнѣніе, мы обязаны спросить, какое впечатлѣніе лежитъ въ основаніи идеи, связанной съ этимъ терминомъ [2]).

Въ раннѣйшемъ произведеніи Юма мы встрѣчаемся еще съ однимъ подраздѣленіемъ въ отношеніи идей, которое особенно обнаруживаетъ вліяніе на Юма Локка, даже въ отношеніи терминологіи. Тамъ Юмъ указываетъ два класса впечатлѣній: впечатлѣнія ощущенія (impressions of sensation) и впечатлѣнія рефлексіи (impressions of reflection). Первыя возникаютъ въ душѣ сначала (т. е. раньше вторыхъ) отъ неизвѣстныхъ (въ смыслѣ идей) причинъ. Вторыя, по большей части, порождаются идеями. Такъ, мы испытываемъ ощущеніе тепла или холода, жажды или голода, страданія или удовольствія, и въ нашей душѣ остаются копіи этихъ ощущеній. Затѣмъ, идея удовольствія или страданія, снова возвращаясь въ нашу душу, порождаетъ новыя впечатлѣнія желанія или отвращенія, надежды или страха, и эти впечатлѣнія называются уже впечатлѣніями рефлексіи [3]).

Изъ опыта мы знаемъ, что всякое впечатлѣніе, черезъ извѣстный промежутокъ времени, является въ нашей душѣ въ видѣ идеи, при чемъ это происходитъ въ двухъ формахъ: или это впечатлѣніе носитъ значительную степень первоначальной живости и есть нѣчто

---

[1]) Enquiry, p. 14—15.
[2]) Ib. p. 16—17.
[3]) Treatise, p. 316—317.

среднее между впечатлѣніемъ и идеей, или же совсѣмъ теряетъ свою живость и есть совершенная идея. Способность воспроизведенія впечатлѣній въ первомъ случаѣ называется памятью, во второмъ— воображеніемъ. Съ перваго же взгляда ясно, что идеи памяти болѣе живы и сильны чѣмъ, идеи воображенія, и что первая способность рисуетъ предметы болѣе отчетливыми красками, чѣмъ вторая. Другое различіе между этими двумя классами идей состоитъ въ томъ, что хотя тѣ и другія не могутъ явиться въ нашей душѣ безъ соотвѣтствующихъ впечатлѣній, однако воображеніе не такъ тѣсно связано съ первоначальными образами, какъ память: первое обладаетъ способностью видоизмѣнять, комбинировать отпечатки ощущеній, каковая способность отсутствуетъ у памяти [1]).

Далѣе, очевидно, говоритъ Юмъ, что существуетъ принципъ связи между различными мыслями или идеями духа, и эти послѣднія возникаютъ въ памяти и воображеніи съ извѣстною правильностью. Это можно замѣтить въ отношеніи къ актамъ нашего духа не только въ бодрственномъ состояніи, но и во время сна. До сихъ поръ, продолжаетъ Юмъ, ни одинъ философъ не пытался перечислить всѣхъ принциповъ связи или ассоціаціи, въ которой появляется въ нашей душѣ идеи. Такихъ принциповъ, по мнѣнію Юма, три: сходство, смежность (во времени или мѣстѣ), причина и слѣдствіе, при чемъ онъ это исчисленіе не считаетъ исчерпывающимъ [2]). Далѣе Юмъ приводитъ примѣры всѣхъ этихъ видовъ ассоціаціи, изъ которыхъ видно, что всѣ указанные имъ типы ассоціаціонной связи сводятся къ одному—къ ассоціаціи смежности [3]). Эти формы ассоціаціи представляютъ собою родъ притяженія, который въ духовной сферѣ имѣетъ такія же необыкновенныя слѣдствія, какъ аналогичный законъ въ физической области, и, подобно послѣднему, проявляется въ многочисленныхъ и разнообразныхъ формахъ. Слѣдствія его всюду замѣтны, но что касается причинъ, то онѣ обыкновенно неизвѣстны и должны быть приписаны первоначальнымъ свойствамъ

---

[1]) ib., p. 17—18.

[2]) Enquiry, p. 17—18.

[3]) Видъ картины и мысль объ оригиналѣ (сходство); упоминаніе объ одной комнатѣ въ зданіи и вопросъ о другой (смежность); представленіе раны и мысль о боли отъ раны (причина и слѣдствіе). Enquiry, p. 17—18.

человѣческой природы, которыя не допускаютъ дальнѣйшаго объясненія [1]).

Въ «Treatise» Юмъ, послѣ этого, дѣлаетъ нѣсколько добавленій относительно различныхъ видовъ сложныхъ идей, къ которымъ онъ причисляетъ отношенія (relations), модусы (modes) и субстанціи (substances). Находясь подъ замѣтнымъ вліяніемъ Локка, онъ перечисляетъ главнѣйшіе виды отношеній, подъ которыми Юмъ понимаетъ основаніе для сравненія идей. Эти виды слѣдующіе: отношенія сходства, тожества, пространственныя и временныя отношенія, отношеніе количества или числа, качества или степени, сходства, отношеніе причины и слѣдствія [2]). Что касается идей субстанціи и модуса, то онѣ суть не что иное, какъ связка или сумма простыхъ идей, объединенныхъ извѣстнымъ названіемъ. Различіе между этими двумя видами идей состоитъ въ томъ, что отдѣльныя свойства, которыя входятъ въ составъ субстанціи, относятся къ неизвѣстному *нѣчто*, въ которомъ они какъ бы имѣютъ свое основаніе, или, по крайней мѣрѣ, предполагается, что они тѣсно связаны отношеніями смежности и причинности. Поэтому, если мы открываемъ въ предметѣ какое-нибудь новое свойство, мы сейчасъ же мыслимъ его въ связи съ прежними свойствами, хотя оно раньше совсѣмъ не предполагалось тамъ (обычныя свойства золота и его ранѣе неизвѣстное свойство растворяться въ aqua regia). По отношенію къ модусамъ этого нельзя сказать. Простыя идеи, изъ которыхъ образовались модусы, воспроизводятъ свойства, или не соединенныя отношеніями смежности и причинности, но разсѣянныя въ различныхъ предметахъ, или же соединенныя такъ, что объединяющій ихъ принципъ не разсматривается, какъ основаніе сложной идеи. Примѣромъ модуса перваго рода, по мнѣнію Юма, можетъ служить идея танца, примѣромъ второго — идея красоты [3]).

Въ концѣ психологической части своего «Treatise» Юмъ затрагиваетъ вопросъ, имѣющій довольно длинную исторію — объ абстрактныхъ и общихъ идеяхъ.

---

[1]) Treatise, p. 321.
[2]) ib., p. 322—323.
[3]) ib., p. 324—325.

Прежде чѣмъ переходить къ изложенію самыхъ воззрѣній Юма на этотъ предметъ, мы считаемъ необходимымъ сдѣлать здѣсь нѣсколько историческихъ замѣчаній по этому вопросу. При этомъ, съ самаго же начала нужно имѣть въ виду различіе между общими и абстрактными идеями, тѣмъ болѣе, что смѣшеніе этихъ двухъ видовъ идей встрѣчается очень часто даже и не въ обыденной рѣчи. Что касается общихъ идей, то извѣстно, что выясненію природы ихъ много удѣлялось мѣста въ знаменитыхъ средневѣковыхъ спорахъ объ «универсаліяхъ». Извѣстны также два главныхъ направленія въ этихъ продолжительныхъ дебатахъ — реализмъ и номинализмъ, съ посредствующимъ воззрѣніемъ — концептуализмомъ Едва ли, далѣе, нужно доказывать, что корни всѣхъ этихъ концепцій лежатъ гораздо глубже — въ античномъ мірѣ, въ воззрѣніяхъ самыхъ выдающихся представителей греческой мысли — Платона и Аристотеля. Впрочемъ, для насъ въ данномъ случаѣ нѣтъ необходимости входить въ подробное изображеніе генезиса этихъ споровъ — для нашей цѣли только важно замѣтить, что новая философія, въ лицѣ ея главныхъ представителей, особенно въ Англіи, стала на сторону номинализма. Такъ, прежде всего, съ ясно выраженнымъ номинализмомъ мы встрѣчаемся у Гоббса. «Всеобщее» (universal), говоритъ онъ въ своихъ «Элементахъ философіи», не есть имя какой-либо вещи, существующей въ природѣ; равнымъ образомъ, оно не есть идея или образъ, существующіе въ духѣ, но всегда названіе нѣкотораго слова» [1]). «Въ мірѣ, повторяетъ Гоббсъ въ «Левіаѳанѣ», нѣтъ ничего универсальнаго, кромѣ именъ; по отношенію къ обозначаемымъ ими вещамъ, каждое изъ нихъ индивидуально и единично. Каждое универсальное имя прилагается къ нѣсколькимъ вещамъ въ силу ихъ сходства въ нѣкоторомъ качествѣ или свойствѣ, и гдѣ собственное имя вызываетъ въ душѣ одну только вещь, универсаліи вызываютъ всякую изъ этихъ отдѣльныхъ вещей» [2]). У Гоббса мы не находимъ болѣе обстоятельнаго изложенія взглядовъ на природу общихъ идей. Изъ только что приведенныхъ словъ, повидимому, можно заключить, что существуютъ только общія «имена», а не общія идеи. Наоборотъ, у послѣдую-

---

[1]) Hobbes. Elements of philosophy, ed. by Molesworth, London, 1839, p. 20.

[2]) Hobbes. Leviathan, ed. by Molesworth, London, 1839, p. 21.

щаго и самаго крупнаго представителя англійской философіи, воззрѣнія котораго образовались, несомнѣнно, не безъ вліянія Гоббса, именно у Локка, мы уже встрѣчаемъ болѣе ясное различіе между общими названіями и общими идеями. Локка можно назвать скорѣе концептуалистомъ, чѣмъ номиналистомъ, такъ какъ онъ признаетъ существованіе общихъ идей и старается изобразить генезисъ послѣднихъ. Мы уже упоминали, что, по мнѣнію Локка, слова дѣлаются общими благодаря тому, что они становятся знаками общихъ идей, а идеи дѣлаются общими благодаря отдѣленію отъ обстоятельствъ времени и мѣста и отъ всякихъ другихъ идей, которыя могутъ пріурочить ихъ къ тому или другому частному существованію. Этимъ путемъ абстракціи онѣ становятся способными представлять болѣе, чѣмъ одинъ индивидуумъ, каждый изъ которыхъ имѣетъ въ себѣ сходство съ этой отвлеченной идеей [1]). Далѣе Локкъ изображаетъ самый процессъ образованія общихъ идей и общихъ именъ у дѣтей. Такъ, напр., что касается общей идеи «человѣка», то у дѣтей идеи лицъ, которыхъ они чаще всего видятъ, единичны, все равно какъ и имена, употребляемыя для обозначенія этихъ идей, ограничиваются данными индивидуумами. Съ теченіемъ времени, когда опытъ даетъ возможность замѣтить дѣтямъ, что есть много другихъ лицъ, похожихъ на тѣхъ, съ которыми они уже знакомы, дѣти создаютъ идею, въ которую входятъ или въ которой объединяются всѣ эти разнообразные индивидуумы. Эта идея получаетъ названіе «человѣкъ», и такимъ образомъ дѣти приходятъ и къ общей идеѣ, и къ общему имени [2]). Такимъ образомъ, заключаетъ Локкъ, общее и универсальное не относится къ реальному существованію вещей, но изобрѣтено и создано умомъ для его собственной пользы, и касается только знаковъ, будутъ ли это слова или идеи [3]).

Обсуждая природу общихъ идей и общихъ именъ, Локкъ часто называетъ общія идеи абстрактными и, повидимому, не дѣлаетъ различія между тѣми и другими, хотя едва ли можно отожествлять эти два вида идей. Это смѣшеніе отчасти можно наблюдать и у даль-

---

[1]) An essay concerning human understanding, ed. by A. M., London, p. 328.
[2]) ib., p. 328.
[3]) ib., p. 330.

нѣйшаго, очень крупнаго представителя англійской философіи — Беркли, хотя при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи оказывается, что Беркли не допускаетъ того отожествленія между этими двумя видами идей, которое можно наблюдать у Локка. «Введеніе» къ извѣстному сочиненію Беркли «Трактатъ о принципахъ человѣческаго знанія» посвящено, главнымъ образомъ, критикѣ абстрактныхъ идей. Подъ абстрактною идеею Беркли, прежде всего, понимаетъ идею какого-либо свойства въ отвлеченіи отъ другихъ свойствъ, которыя воспринимаются всегда вмѣстѣ съ первымъ. Такова, напр., идея протяженія въ отдѣльности отъ идеи цвѣта. Затѣмъ, къ такого рода идеямъ Беркли относитъ общія абстрактныя идеи, какъ, напр., идею человѣка въ отвлеченіи отъ тѣхъ свойствъ, которыя характеризуютъ природу всякаго индивидуальнаго человѣка. «Я, говоритъ Беркли, могу разсматривать руку, глазъ, носъ въ абстракціи и отдѣльно отъ остального тѣла; но какую бы руку или глазъ я ни воображалъ, они должны имѣть особенную форму или цвѣтъ. Точно также идея человѣка, которую я имѣю, должна быть идеей бѣлаго или чернаго, высокаго или низкаго и т. п. человѣка. Равнымъ образомъ, невозможно для меня мыслить абстрактную идею движенія въ отвлеченіи отъ движущагося тѣла, такъ чтобы это движеніе не было ни скорымъ, ни медленнымъ, ни прямолинейнымъ, ни криволинейнымъ и т. п. Такимъ образомъ, продолжаетъ Беркли, я признаю себя способнымъ къ абстрагированію въ одномъ смыслѣ, именно когда я разсматриваю нѣкоторыя части или качества отдѣльно отъ другихъ, съ которыми они хотя и соединены, однакожъ могутъ существовать и безъ нихъ. Но я отрицаю, чтобы я могъ абстрагировать одно отъ другого или могъ представлять такія качества, которымъ невозможно существовать отдѣльно, или чтобы я могъ образовать общее понятіе путемъ абстракціи отъ частныхъ — указаннымъ способомъ» [1]). Изъ этихъ словъ Беркли, повидимому, можно заключить, что онъ отрицаетъ существованіе какъ абстрактныхъ, такъ и общихъ идей. Но немного ниже, послѣ краткихъ замѣчаній о воззрѣніяхъ Локка на природу абстрактныхъ идей, Беркли старается еще яснѣе указать, что́ именно онъ отрицаетъ и что́ признаетъ въ отношеніи къ общимъ идеямъ. «Я не отрицаю абсолютно,

---

[1]) Treatise concerning the principles of human knowledge, p. 141—142.

говоритъ онъ, что существуютъ общія идеи, но я только отрицаю, что есть какія-либо *абстрактныя* общія идеи» [1]). При этомъ Беркли касается и самаго процесса образованія общихъ идей. Извѣстная частная идея дѣлается общею только потому, что она употребляется вмѣсто всѣхъ другихъ частныхъ идей того же самаго рода. Такъ, геометръ правило дѣленія прямой линіи на двѣ равныя части можетъ доказывать на примѣрѣ опредѣленной частной линіи, причемъ эта частная линія по своему значенію дѣлается общею, разъ она замѣняетъ собою всѣ частныя линіи, такъ что все, что доказано относительно нея, доказано и относительно всѣхъ линій или линій вообще. «Такимъ образомъ, универсальность или всеобщность состоитъ не въ абсолютной, положительной природѣ или концепціи чего-либо, а въ отношеніи этого такъ называемаго всеобщаго къ частнымъ предметамъ, обозначаемымъ или представляемымъ при помощи его, благодаря чему всѣ эти вещи, имена или понятія, будучи по своей природѣ частными, дѣлаются общими. Поэтому, когда мы доказываемъ какую-нибудь теорему относительно треугольниковъ, то здѣсь предполагается, что мы имѣемъ общую идею треугольника. Это не нужно понимать въ томъ смыслѣ, что мы можемъ образовать идею треугольника, который не былъ бы ни равностороннимъ, ни разностороннимъ, ни равнобедреннымъ; но это только значитъ, что частный треугольникъ, разсматриваемый нами, какого бы рода онъ ни былъ, одинаково представляетъ собою всѣ прямолинейные треугольники, и въ этомъ смыслѣ онъ всеобщъ» [2]). При этомъ мы можемъ разсматривать треугольникъ только какъ фигуру съ тремя углами, не обращая вниманія на свойства угловъ и на отношеніе сторонъ. Но это, заключаетъ Беркли, нисколько не доказываетъ, что мы можемъ образовать абстрактную, общую, ни съ чѣмъ не сообразную идею треугольника [3]).

Что касается отношенія Юма къ вопросу объ общихъ идеяхъ, то въ рѣшеніи этой проблемы, онъ, по его собственнымъ словамъ, примыкаетъ къ Беркли, хотя въ дѣйствительности воззрѣнія Юма по этому предмету, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, не совсѣмъ со-

---

[1]) ib., p. 144.
[2]) ib., p. 141—147.
[3]) ib., p. 148.

впадаютъ съ берклеевскими. «Великій философъ (т. е. Беркли), говоритъ Юмъ, утверждалъ, что всѣ общія идеи суть не что иное, какъ только частныя, привязанныя въ извѣстному термину, который придаетъ имъ болѣе обширное значеніе и при случаѣ вызываетъ представленіе о другихъ частныхъ предметахъ, которые подобны имъ. Такъ какъ я смотрю на это воззрѣніе, какъ на одно изъ самыхъ великихъ и цѣнныхъ открытій, которыя только были сдѣланы въ послѣдніе годы въ области науки, то я постарался подкрѣпить его нѣкоторыми аргументами, которые, надѣюсь, поставятъ его внѣ всякихъ сомнѣній и противорѣчій» [1]). Далѣе Юмъ подробно излагаетъ эти свои аргументы, въ нѣкоторой степени сходные съ доказательствами Беркли. Такъ, онъ съ особенною обстоятельностью аргументируетъ положеніе, что мы не можемъ образовать понятія о количествѣ или качествѣ, если не будемъ имѣть въ виду опредѣленную степень того и другого. Затѣмъ онъ довольно подробно описываетъ процессъ, какъ нѣкоторыя идеи, частныя по своей природѣ, дѣлаются общими въ ихъ представленіи. Здѣсь Юмомъ подчеркивается особенно выдающаяся роль словъ или названій въ этомъ процессѣ обобщенія и абстракціи. «Частная идея дѣлается общей, говоритъ онъ, благодаря тому, что она привязывается къ общему термину, т. е. такому, который обыкновенно употребляется въ отношеніи многихъ другихъ частныхъ идей и легко вызываетъ послѣднія въ нашемъ воображеніи» [2]). Это ярко выраженная номиналистическая тенденція Юма, повидимому, находитъ подтвержденіе и въ позднѣйшемъ трудѣ Юма—«Enquiry», гдѣ онъ въ одномъ изъ примѣчаній говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «мнѣ кажется, возможно избѣжать указанныхъ нелѣпостей и противорѣчій, если допустить, что нѣтъ такъ называемыхъ общихъ идей, но что всѣ общія идеи суть въ дѣйствительности только частныя идеи, привязанныя къ общему термину, который при случаѣ вызываетъ другія частныя идеи, похожія, въ извѣстныхъ отношеніяхъ, на идею, которая въ данный моментъ находится въ нашей душѣ» [3]). Такимъ образомъ, Юмъ въ своемъ номинализмѣ приближается скорѣе къ Гоббсу и идетъ

[1]) Treatise, p. 325.
[2]) ib., p. 390.
[3]) Enquiry, p. 129.

дальше Беркли. Такъ, Беркли, повидимому, допускаетъ существованіе общихъ идей или частныхъ, употребляющихся, при извѣстныхъ условіяхъ, вмѣсто общихъ, независимо отъ имени. По крайней мѣрѣ, въ концѣ своего введенія въ «Treatise» онъ говоритъ, что мы по отношенію ко всякимъ идеямъ должны стремиться къ тому, чтобы представить эти идеи независимо отъ обозначающихъ ихъ именъ, и только въ такомъ случаѣ передъ нами можетъ выступить истинная природа этихъ идей [1]). Между тѣмъ, Юмъ, какъ мы видѣли, существеннѣйшую черту общихъ идей видитъ въ имени, и безъ послѣдняго, съ его точки зрѣнія, и нельзя говорить объ общихъ идеяхъ. Затѣмъ, Беркли, какъ извѣстно, допускаетъ существованіе общихъ идей въ томъ смыслѣ, что, при воспроизведеніи въ своей душѣ образовъ частныхъ представленій, мы можемъ обращать вниманіе только на тѣ признаки, которые общи многимъ предметамъ извѣстнаго класса, между тѣмъ какъ остальные признаки въ данный моментъ могутъ быть совершенно игнорируемы. Что касается Юма, то у него эта мысль ясно не подчеркивается, хотя въ концѣ своего разсужденія объ абстрактныхъ идеяхъ онъ замѣчаетъ, что, послѣ извѣстнаго упражненія, мы можемъ относительно абстрагировать такія качества, которыя обыкновенно мыслятся существующими нераздѣльно (таковы, напр., форма и цвѣтъ извѣстнаго тѣла), т. е. обращать преимущественное вниманіе то на одно изъ этихъ качествъ, то на другое [2]).

Этимъ мы заканчиваемъ свою краткую характеристику психологическихъ предпосылокъ теоретической философіи Юма. Мы не считаемъ этой характеристики исчерпывающею, ибо здѣсь не затронуты какъ высшія формы интеллектуальной жизни (чисто умозрительные выводы, имѣющіе мѣсто въ математическихъ заключеніяхъ), такъ и такая важная психическая дѣятельность, какъ привычка, которая играетъ столь большую роль въ гносеологическихъ конструкціяхъ Юма. Но эту неполноту мы надѣемся восполнить нѣсколько ниже, послѣ характеристики гносеологическихъ воззрѣній Юма, когда для насъ во всей силѣ выяснится важное значеніе упомянутыхъ душевныхъ дѣятельностей. При этомъ необходимо замѣ-

---

[1]) Treatise concerning the principles of human knowledge, p. 152—153.

[2]) Treatise, p. 332—333.

тить, что самъ Юмъ ничего не говоритъ объ этихъ психическихъ функціяхъ въ тѣхъ главахъ, которыя посвящены изложенію психологическихъ предпосылокъ его теоретической философіи.

ГЛАВА V.

Главнѣйшія гносеологическія воззрѣнія Юма.

Два рода знанія: знаніе отношеній и знаніе фактовъ. Причинная связь, какъ основа фактическаго знанія. Анализъ этой связи (происхожденіе и гносеологическая цѣнность причинныхъ заключеній).

Въ основѣ теоретико-познавательныхъ разсужденій Юма лежитъ различеніе двухъ видовъ познанія: знаніе отношеній и знаніе фактовъ (или математическое и фактическое познаніе). Всѣ предметы, подлежащіе изслѣдованію человѣческаго разума, говоритъ Юмъ въ своемъ «Enquiry», раздѣляются на два класса: на *отношенія идей и на факты* (matters of facts). Съ предметами перваго рода имѣютъ дѣло такія науки, какъ геометрія, алгебра и ариѳметика, вообще сюда относится всякое положеніе, о которомъ мы получаемъ увѣренность путемъ интуиціи или демонстраціи. Что квадратъ гипотенузы равенъ суммѣ квадратовъ двухъ катетовъ — это предложеніе, которое выражаетъ отношеніе между фигурами. Что $3 \times 5 = \frac{30}{2}$ — это отношеніе между числами. Предложенія этого рода могутъ быть открыты одной операціей мысли, безъ отношенія къ тому, существуютъ ли гдѣ-нибудь въ мірѣ объекты, которые имѣются здѣсь въ виду. Хотя въ природѣ никогда не наблюдали идеальнаго круга или треугольника, однако истины, открытыя Эвклидомъ, навсегда будутъ вѣрны и очевидны [1]).

Что касается фактовъ, которые составляютъ второй объектъ познанія, то относительно ихъ мы не можемъ получить увѣренности вышеуказаннымъ способомъ, и очевидность ихъ истины хотя и очень значительная, однако отличной (отъ первыхъ) природы. Противоположное факту всегда возможно, потому что оно не заключаетъ противорѣчія и мыслится умомъ съ такою же легкостью и раздѣльностью, какъ если бы оно было вполнѣ согласно съ дѣйствительностью. Что солнце завтра не взойдетъ, это предложеніе не менѣе

[1]) Enquiry, p. 20—22.

понятно и заключаетъ въ себѣ противорѣчія не больше, чѣмъ утвержденіе, что солнце взойдетъ. Напрасны были бы наши попытки доказать ложность перваго предложенія: если бы при доказательствѣ оно оказалось ложнымъ, то заключало бы противорѣчіе и никогда не могло бы раздѣльно мыслиться духомъ [1]).

Въ своемъ раннѣйшемъ произведеніи—«Treatise» Юмъ нѣсколько иначе говоритъ объ этомъ различіи двухъ видовъ знанія. Прежде всего, онъ обращается здѣсь къ ранѣе упомянутымъ имъ семи видамъ отношеній и раздѣляетъ ихъ на два класса: къ первому относятся такія, которыя всецѣло зависятъ отъ идей и измѣняются съ измѣненіемъ послѣднихъ; ко второму принадлежатъ другіе виды отношеній, измѣняющіеся независимо отъ измѣненія въ самихъ идеяхъ. Отношенія сходства, противоположности, степени качества и количественныя различія—вотъ отношенія перваго рода; напротивъ, отношенія смежности или разстоянія, тожества, причинности составляютъ вторую категорію отношеній [2]). Но только что указанное различіе между двумя главными произведеніями Юма далеко не такъ существенно, какъ слѣдующее, гдѣ онъ точнѣе разграничиваетъ двѣ основныя сферы знанія —[знаніе интуитивное или демонстративное и знаніе фактовъ. Между тѣмъ какъ въ «Enquiry» Юмъ къ интуитивному знанію относитъ всѣ виды математическаго познанія (ариѳметику, алгебру, геометрію), въ «Treatise» у геометріи отрицается та полная достовѣрность, которая принадлежитъ двумъ другимъ сферамъ математическаго вѣдѣнія—ариѳметикѣ и алгебрѣ. Правда, и въ примѣчаніи къ одному изъ первыхъ изданій «Enquiry», опущенномъ впослѣдствіи, Юмъ упоминаетъ, что идеи «большаго» «меньшаго», «равнаго», которыя составляютъ главный объектъ геометріи, далеки отъ точности и опредѣленности [3]); но въ только что приведенномъ мѣстѣ «Enquiry» — относительно двухъ видовъ знанія—демонстративный характеръ геометріи, повидимому, не подвергается никакому сомнѣнію. Не то въ «Treatise»: здѣсь Юмъ прямо говоритъ, что «только алгебра и ариѳметика суть науки, въ которыхъ мы можемъ вести цѣпь разсужденій до какой угодно степени

[1]) Ib., p. 22—23.
[2]) Treatise, p. 372—373.
[3]) Enquiry, p. 120.

сложности. Мы обладаемъ опредѣленнымъ масштабомъ или образцомъ, при помощи котораго мы можемъ судить о равенствѣ или пропорціональности чиселъ, и смотря по тому, соотвѣтствуютъ или нѣтъ они этому образцу, мы опредѣляемъ ихъ отношенія, не подвергаясь опасности ошибиться. Когда числа такъ скомбинированы, что единица въ одномъ соотвѣтствуетъ единицѣ въ другомъ, то мы считаемъ ихъ равными, и за недостаткомъ такого именно образца равенства въ отношеніи протяженія геометрія едва ли можетъ считаться совершенной и непогрѣшимой наукой» [1]). Немного раньше, обсуждая вопросъ о природѣ идей пространства и времени, Юмъ еще болѣе опредѣленно и рѣшительно высказывается объ условности и относительности основныхъ геометрическихъ понятій. «Идеи, говоритъ онъ, которыя такъ важны для геометріи, какъ напр., идеи равенства и неравенства, прямой линіи и плоской поверхности, какъ мы обыкновенно представляемъ ихъ, далеки отъ точности и опредѣленности. Мы не только не способны сказать, если случай въ какомъ-нибудь отношеніи сомнителенъ, когда такія-то частныя фигуры равны, когда такія-то линія прямыя, а эта поверхность плоская,—но мы не можемъ образовать идеи этого отношенія или этихъ фигуръ, идеи, которая была бы строго опредѣленной и неизмѣнной. Мы обращаемся въ этомъ случаѣ къ слабому и погрѣшимому сужденію, которое мы образуемъ на основаніи внѣшнихъ или кажущихся свойствъ предметовъ и исправляемъ компасомъ или общею мѣрою, и если у насъ остается предположеніе о какомъ-нибудь дальнѣйшемъ исправленіи, то оно оказывается или безполезнымъ или просто мнимымъ... Такъ какъ послѣдній образецъ или болѣе совершенная форма для этихъ фигуръ заимствуется только изъ ощущенія или воображенія, то безсмысленно вести рѣчь о совершенствѣ, судить о которомъ выше этихъ способностей, и поэтому истинное совершенство какой-либо вещи состоитъ въ ея согласіи съ этимъ образцомъ» [2]). Итакъ, геометрическія положенія по своей достовѣрности ниже основоположеній алгебры и ариѳметики, однако эта достовѣрность выше обычныхъ заключеній, обязанныхъ только ощущеніямъ и воображенію. «Причины несовершенства и условности геометрическихъ аксіомъ,

[1]) Treatise, p. 374)
[2]) Ib., p. 356.

говоритъ Юмъ, въ томъ, что онѣ получаются отъ видимыхъ или внѣшнихъ свойствъ предметовъ; но эти свойства сравнительно очевидны и мало обманчивы, и поэтому выводимыя изъ нихъ слѣдствія обладаютъ такою степенью точности, къ которой они не способны сами по себѣ. На глазъ невозможно хотя бы приблизительно опредѣлить, что сумма угловъ тысячеугольника равна 1996 d; но когда утверждается, что двѣ параллельныя линіи не могутъ встрѣтиться или что между двумя точками можно провести только одну прямую, то въ слѣдствіяхъ здѣсь не можетъ быть никакой ошибки. Поэтому задача геометріи въ томъ и состоитъ, чтобы приходить къ такимъ наглядно очевиднымъ положеніямъ, которыя, въ силу своей простоты, не могутъ вести къ серьезнымъ ошибкамъ» [1]).

Несмотря на эту оговорку, мы однакоже не можемъ признать полнаго тожества во взглядахъ Юма на природу математическаго знанія, какъ эти взгляды выражены въ обоихъ главныхъ его произведеніяхъ. Несомнѣнно, въ болѣе раннемъ своемъ трудѣ Юмъ выступаетъ болѣе рѣшительнымъ эмпирикомъ, чѣмъ въ «Enquiry», и мы не должны игнорировать этой разницы при сужденіи о скептицизмѣ Юма. Другой вопросъ, чѣмъ обусловливалось это измѣненіе въ воззрѣніяхъ Юма. Быть можетъ, оно имѣетъ свою причину въ общемъ стремленіи Юма смягчить нѣкоторую рѣзкость и рѣшительность своихъ раннѣйшихъ сужденій, каковое стремленіе проглядываетъ почти на протяженіи всего «Enquiry». Но въ то же время можно предположить, что Юмъ предпочелъ заключить въ особую область *всѣ* виды математическаго вѣдѣнія въ тѣхъ интересахъ, чтобы рѣзче раздѣлить двѣ названныя сферы знанія (математику и факты) и тѣмъ избавить себя отъ необходимости подробно обсуждать природу геометрическихъ основоположеній, эмпирическій характеръ которыхъ гораздо ярче бросается въ глаза, чѣмъ данныя алгебры или ариѳметики.

II.

Прежде чѣмъ переходить къ трактованію второго вида знанія, знанія фактовъ, мы считаемъ необходимымъ сдѣлать краткую

---

[1]) Ib., p. 374.

историческую справку относительно различенія этихъ двухъ видовъ знанія.

Это различіе двухъ главныхъ типовъ нашей познавательной дѣятельности мы можемъ наблюдать еще у Гоббса, хотя у этого мыслителя болѣе ясно выражена сенсуалистическая точка зрѣнія, и въ смыслѣ достовѣрности отношеніе между этими видами знанія какъ разъ обратное тому, которое мы встрѣчаемъ у Юма. «Есть, говоритъ Гоббсъ, два рода знанія: одно—не что иное, какъ ощущеніе или знаніе первоначальное (original) и воспоминаніе о немъ; другое называется наукой или знаніемъ истины предложеній, и производится отъ разума. Но оба вида знанія суть опытъ: первое является благодаря воздѣйствію на насъ внѣшнихъ предметовъ; опытъ второго рода получается вслѣдствіе употребленія именъ; а такъ какъ всякій опытъ есть только воспоминаніе, то и всякое знаніе (въ концѣ концовъ) является воспоминаніемъ» [1]). Въ другомъ мѣстѣ (въ «Левіаѳанѣ») Гоббсъ яснѣе подчеркиваетъ свою сенсуалистическую точку зрѣнія. «Существуетъ, говоритъ онъ тамъ, знаніе двухъ видовъ: знаніе фактовъ и знаніе слѣдствія одного утвержденія на основаніи другого. Первое—не что иное, какъ ощущеніе и воспоминаніе, и есть абсолютное знаніе. Послѣднее называется наукой и условно» [2]). Отсюда и гносеологическій критерій у Гоббса носитъ ярко сенсуалистическую окраску. «Знаніе, которое мы называемъ наукой, говоритъ онъ въ своемъ первомъ произведеніи (Human nature), можно опредѣлить, какъ очевидность истины отъ нѣкотораго начала или принципа чувства, ибо истина предложенія никогда не бываетъ очевидною, пока мы не поймемъ значенія словъ или терминовъ, изъ которыхъ состоитъ это предложеніе. Термины же эти почти всегда концепціи духа, и мы не можемъ вспомнить этихъ понятій безъ вещи, которая породила ихъ путемъ воздѣйствія на наши чувства» [3]). Но, несмотря на свой сенсуализмъ, Гоббсъ, какъ извѣстно, высоко цѣнилъ математику, и ставилъ ее идеаломъ въ методологическомъ отношеніи и даже самый процессъ логическаго мышленія представлялъ въ формѣ ос-

---

[1]) Hobbes. Human nature, ed. by Molesworth, London, 1840, p. 27.
[2]) Hobbes, Leviathan, ed. by Molesworth, London, 1839, p. 71.
[3]) Hobbes. Human nature, p. 28.

новныхъ ариѳметическихъ дѣйствій—сложенія и вычитанія. Когда человѣкъ разсуждаетъ, замѣчаетъ Гоббсъ, то онъ дѣлаетъ не что иное, какъ постигаетъ общую сумму отъ сложенія частей, или постигаетъ остатокъ черезъ отнятіе одного количества отъ другого. Заключеніе разума, съ этой точки зрѣнія, есть не что иное, какъ вычисленіе (reckoning), что сложеніе и вычитаніе слѣдствій общихъ терминовъ согласно съ отмѣтками и обозначеніемъ нашихъ мыслей [1]). Отсюда наука, въ которой опредѣляются какъ величины тѣлъ, такъ и движенія, должна быть поставляема на первомъ мѣстѣ, такъ какъ безъ нея не могутъ быть постигнуты другія науки [2]).

Не только Гоббсъ, но и континентальные мыслители, предшественники Юма, также, какъ хорошо извѣстно, высоко цѣнили математику, считали методы этой науки самыми точными и съ точки зрѣнія математическаго знанія иногда дѣлали попытки классифицировать всю обширную область познаваемаго. Здѣсь можно назвать Декарта, съ его ‹Разсужденіемъ о методѣ›, Мальбранша, который главнѣйшей гарантіей въ точности разсужденій считалъ только ближайшее знаніе математическихъ методовъ [3]), Спинозу, главное произведеніе котораго, какъ всѣмъ извѣстно, изложено ‹more geometrico›. Наконецъ, здѣсь въ особенности нужно упомянуть Лейбница, съ его различіемъ истинъ двухъ главныхъ видовъ—необходимыхъ или вѣчныхъ и случайныхъ или фактическихъ.

На этомъ лейбницевскомъ различіи необходимо остановиться нѣсколько болѣе подробно, такъ какъ оно слишкомъ напоминаетъ классификацію Юма, и очень можетъ быть, что эта послѣдняя возникла не безъ воздѣйствія со стороны нѣмецкаго философа [4]).

‹Наши разсужденія, говоритъ Лейбницъ въ своей ‹Монадологіи›, основаны на двухъ великихъ принципахъ—на принципѣ противорѣчія, въ силу котораго мы считаемъ ложнымъ то, что скрываетъ въ себѣ противорѣчіе, и истиннымъ то, что противопо-

---

[1]) Hobbes. Leviathan, p. 24—30.

[2]) Hobbes. Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae. Opera latina, ed. by Molesworth, London, 1845, vol. IV, p. 27.

[3]) De la recherche de la verité, Paris, 1735, p. 225.

[4]) Что Юмъ былъ знакомъ, по крайней мѣрѣ, въ общихъ чертахъ, съ воззрѣніями Лейбница, объ этомъ можно заключить на основаніи нѣкоторыхъ указаній въ сочиненіяхъ самого Юма (напр. „Dialogues concerning natural religion“, p. 436).

ложно или противорѣчитъ ложному, и на принципѣ достаточнаго основанія, въ силу котораго мы полагаемъ, что ни одно явленіе не можетъ считаться истиннымъ или дѣйствительнымъ, никакое утвержденіе справедливымъ—безъ достаточнаго основанія, почему оно существуетъ такъ, а не иначе, хотя подобныя основанія часто могутъ быть намъ неизвѣстны. Соотвѣтственно этому, есть также два вида истинъ: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное имъ невозможно, а истины факта — случайны, и противоположное имъ возможно. Когда истина необходима, можно найти основаніе для нея путемъ анализа, разрѣшая ее въ идеи и истины болѣе простыя, пока не дойдемъ до первоначальныхъ. Такъ, у математиковъ умозрительныя теоремы и практическія максимы приводятся, при помощи анализа, къ опредѣленіямъ, аксіомамъ и постулатамъ» [1]). Подобнымъ же образомъ Лейбницъ выражается и въ другомъ своемъ сочиненіи «Nouveaux essais sur l'entendement humain», которое, впрочемъ, не могло быть извѣстнымъ Юму [2]).

Указывая дальнѣйшихъ предшественниковъ Юма по названному вопросу, можно упомянуть мыслителя—ученаго, который обыкновенно не причисляется къ философамъ, хотя философское значеніе его ученыхъ изслѣдованій лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Мы разумѣемъ знаменитаго Галилея. Юмъ былъ знакомъ съ основными принципами этого ученаго [3]) и высоко цѣнилъ его философско-научныя заслуги, ставя въ этомъ отношеніи итальянскаго мысли-

---

[1]) Leibnitz G. W. Monadologie (Die philosophische Schriften, herausg. von C. Gerhardt, Berlin, 1882, B. VI, S. 612).

[2]) Какъ извѣстно, это произведеніе, написанное около 1704 г., было опубликовано много лѣтъ спустя послѣ смерти автора, именно въ 1765 году. Тамъ, между прочимъ, Лейбницъ говоритъ: „Истины необходимыя—это такія, которыя въ чистой математикѣ и, въ частности, въ ариѳметикѣ и геометріи, основываются на принципахъ, доказательство которыхъ не зависитъ ни отъ примѣровъ, ни отъ показаній чувствъ, хотя, не имѣя чувствъ, мы никогда бы не могли мыслить о нехъ... Логика съ метафизикой и моралью полны такихъ истинъ“. (Die phil. Schriften, her. v. Gerhardt, B. V, S. 43).

[3]) Сравн. „Dialogues concerning natural religion“, p. 399—400. Здѣсь Юмъ называетъ Галилея „великимъ геніемъ, однимъ изъ самыхъ возвышенныхъ, которые когда-либо существовали“ (399).

теля гораздо выше своего соотечественника — Бэкона [1]). Въ своемъ извѣстномъ «Діалогѣ о двухъ главнѣйшихъ системахъ міра» Галилей особенно сильно подчеркиваетъ высокое совершенство математическаго познанія, которое онъ считалъ идеаломъ всякой науки. «Что касается познанія отдѣльныхъ истинъ, то я утверждаю, говоритъ онъ тамъ, что человѣческій интеллектъ нѣкоторыя истины понимаетъ вполнѣ совершенно и безусловно увѣренъ въ нихъ, насколько это возможно по самой природѣ. Сюда принадлежатъ чисто математическія познанія, именно—геометрія и ариѳметика» [2]).

Что касается теперь англійскихъ предшественниковъ Юма, то, кромѣ Гоббса, здѣсь нужно упомянуть Локка, который, какъ мы уже видѣли, также различалъ нѣсколько видовъ знанія и очень высоко ставилъ математическое познаніе, относя его къ высшимъ типамъ знанія и усвояя ему полную реальность.

Не такъ высоко цѣнитъ математическое знаніе ближайшій предшественникъ Юма—Беркли. Послѣдній допускаетъ возможность частныхъ заблужденій въ математикѣ, что́ происходитъ, главнымъ образомъ, благодаря злоупотребленію абстрактными идеями. Вѣрность математическихъ, особенно ариѳметическихъ, выводовъ находится въ тѣсной зависимости отъ того, насколько эти математическія конструкціи имѣютъ отношеніе къ конкретнымъ вещамъ.

---

[1]) Въ своей „Исторіи Англіи“ Юмъ, между прочимъ, такъ выражается о сравнительномъ научнофилософскомъ значеніи обоихъ названныхъ мыслителей: „Если мы будемъ разсматривать Бэкона только какъ автора - философа, то хотя блескъ, въ которомъ мы его видимъ теперь, очень внушителенъ, однако Бэконъ былъ ниже своего современника Галилея, быть можетъ, даже ниже Кеплера. Бэконъ издали обозначилъ путь къ истинной философіи: Галилей указалъ этотъ путь другимъ и самъ сдѣлалъ значительные успѣхи на немъ. Англичанинъ не зналъ геометріи: флорентіецъ воскресилъ эту науку, отличился въ ней и первый примѣнилъ ее, вмѣстѣ съ экспериментомъ, къ естественной философіи. Первый отвергнулъ, съ самымъ положительнымъ презрѣніемъ, систему Коперника: послѣдній (т.-е. Галилей) подкрѣпилъ ее новыми доказательствами, заимствованными изъ разума и чувствъ“ (D. Hume. History of England, 1854, vol. V, p. 57).

[2]) Слова Salviati, замѣняющаго самого Галилея въ названномъ „Діалогѣ“ (Galileo Galilei. Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemaische und das copernianische. Aus. italien. übers. und erläut. von E. Strauss, Leipzig, 1891, S. 108).

Теоріи въ ариѳметикѣ, если онѣ абстрагированы отъ именъ и фигуръ, а равно отъ всякаго практическаго приложенія и отъ частныхъ исчисляемыхъ вещей, есть ничто для своего объекта; отсюда мы можемъ видѣть, насколько полно наука о числахъ подчинена практикѣ и какою тощею и ничтожною дѣлается она, когда разсматривается только какъ дѣло абстракціи [1]).

III.

Обратимся теперь къ объектамъ познанія другого рода — къ фактамъ.

Всѣ сужденія, касающіяся фактовъ, основываются на отношеніи *причины* и *слѣдствія*. Только при помощи этого отношенія мы можемъ пойти дальше очевидности, доставляемой нашей памятью и чувствами. Если вы, напримѣръ, спросите извѣстнаго человѣка, почему онъ думаетъ, что его отсутствующій другъ находится теперь во Франціи, то онъ сошлется на какой-нибудь фактъ — на письмо этого друга или на его ранѣе извѣстные планы. Равнымъ образомъ, кто-нибудь, найдя часы на необитаемомъ островѣ, естественно предположитъ, что тамъ нѣкогда были люди [2]).

Проблему причиннаго отношенія Юмъ ставитъ центральнымъ пунктомъ своей гносеологіи и дальше удѣляетъ много мѣста философско-психологическому анализу этого отношенія. Эта проблема, конечно, обращала на себя вниманіе самыхъ разнообразныхъ мыслителей еще съ очень древнихъ временъ, но она нигдѣ не выдвигалась на первый планъ такъ, какъ это мы встрѣчаемъ у Юма. Юмъ первый ясно и опредѣленно поставилъ вопросъ и о происхожденіи понятія причинной связи и о гносеологической цѣнности этого принципа. Если мы обратимся къ ближайшимъ предшественникамъ Юма, то увидимъ, что никто изъ нихъ не представлялъ важности этой проблемы во всемъ ея объемѣ, и только у нѣкоторыхъ изъ этихъ мыслителей мы можемъ констатировать элементы той концепціи этого отношенія, которая такъ ясно выступаетъ передъ нами въ произведеніяхъ Юма. При этомъ, въ отношеніи нѣкоторыхъ

---

[1]) Berkeley. Treatise concerning the principles of human knowledge, p. 218.

[2]) Enquiry, p. 20—24.

изъ этихъ философовъ, мы все-таки не можемъ сказать, есть ли чисто генетическая связь между ихъ воззрѣніями и взглядами шотландскаго философа, и не можетъ ли это сходство быть истолковано въ смыслѣ случайнаго совпаденія.

Что касается одного изъ болѣе раннихъ предшественниковъ Юма, съ произведеніями котораго, несомнѣнно, былъ хорошо знакомъ нашъ философъ—Гоббса, то послѣдній не отводилъ особенно много мѣста объясненію принципа причинной связи. Онъ опредѣлялъ причину, какъ «сумму или аггрегатъ всѣхъ обстоятельствъ въ дѣйствующемъ и страдающемъ (предметѣ), по скольку это способствуетъ произведенію данныхъ слѣдствій» [1]). Такимъ образомъ, Гоббсъ удерживаетъ здѣсь нѣсколько антропоморфическое представленіе о данномъ отношеніи (идущее еще изъ античнаго міра), поскольку онъ употребляетъ термины «дѣйствіе» и «страданіе». Агенту приписывается какъ бы способность порожденія дѣйствія или своеобразная сила. «Сила агента, говоритъ Гоббсъ немного ниже, и дѣйствующая причина—одно и то же» [2]).

Болѣе близкій предшественникъ Юма, которому онъ обязанъ болѣе, чѣмъ какому-либо другому мыслителю—Локкъ пытается уже объяснить понятіе причинной связи, хотя онъ опять не отводитъ этому отношенію первенствующаго мѣста ни въ своей психологіи, ни въ гносеологіи. «Наблюдая, говоритъ онъ, при помощи своихъ чувствъ, постоянную смѣну вещей, мы не можемъ не замѣтить, что различныя отдаленныя качества и субстанціи начинаютъ существовать и что онѣ получаютъ свое существованіе отъ надлежащаго приложенія и дѣйствія какого-нибудь другого существа. То, что производитъ какую-нибудь простую или сложную идею, мы означаемъ общимъ именемъ «причина»; то, что производится, именемъ «слѣдствіе». Наблюдая, напримѣръ, что въ субстанціи, называемой «воскомъ», жидкое состояніе, простая идея, которой въ субстанціи прежде не было, производится постоянно приложеніемъ извѣстной степени теплоты, мы называемъ простую идею теплоты, въ отношеніи къ жидкому состоянію воска, причиною, а жидкое состояніе—слѣдствіемъ» [3]).

---

[1]) Elements of philosophy, I s. Concerning body, ed. by, Molesworth, p. 77.

[2]) Ib., p. 127.

[3]) Locke. Essay concerning human understanding, ed. by M. A., London, p. 238.

Беркли считаетъ возможнымъ совсѣмъ не употреблять понятія причины для обозначенія отношеній между идеями и рекомендуетъ замѣнить его понятіемъ знака и обозначаемой вещи. «Связь идей, говоритъ онъ, не предполагаетъ отношенія причины и слѣдствія и есть только отношеніе отмѣтки или знака къ означаемой вещи. Огонь, который я вижу, не есть причина боли, которую я испытываю при приближеніи къ нему, но только знакъ, который предостерегаетъ меня отъ него» [1]). Отсюда связь между идеями можно свести къ своеобразному преемству, и только опытъ учитъ насъ, что извѣстныя идеи вызываютъ другія, обыкновенно слѣдующія за ними; слѣдовательно, здѣсь не можетъ быть рѣчи о необходимой связи [2]).

Такимъ образомъ, отношеніе причинной связи совсѣмъ не занимало доминирующаго мѣста въ философскихъ конструкціяхъ британскихъ мыслителей. Оно выдвинуто было на первый планъ континентальными философами, и въ числѣ этихъ, прежде всего, нужно назвать мыслителя, который, по своимъ общимъ философскимъ воззрѣніямъ, повидимому, стоялъ очень далеко отъ тѣхъ принциповъ, изъ которыхъ исходилъ Юмъ. Мы разумѣемъ Мальбранша, съ его окказіонализмомъ. Этому именно мыслителю принадлежитъ критика того воззрѣнія, что мы изъ нашего опыта— внѣшняго или внутренняго — можемъ получить идею причинной связи, и едва ли можно сомнѣваться, что Юмъ, въ своихъ полемическихъ замѣчаніяхъ противъ интуитивнаго происхожденія названнаго принципа, пользовался аргументами именно этого философа. По словамъ Мальбранша, напр., «нѣтъ такой необходимой связи между желаніемъ привести въ движеніе нашу руку и между самымъ движеніемъ. Правда, рука приходитъ въ движеніе, когда мы этого желаемъ, и мы являемся естественною причиною движенія нашей руки. Но естественныя (naturelles) причины не суть настоящія причины: это только случайныя (occasionelles) причины, которыя проявляются только черезъ силу и дѣйственность воли Божіей» [3]). Истинная причина — такая причина, гдѣ между ней и слѣдствіемъ

---

[1]) Berkeley. Treatise concerning the principles of human knowledge, ed. by Fraser, p. 190.

[2]) Ib., p. 171.

[3]) Malebranche. De la recherche de la verité. Paris, 1735, p. 116.

умъ замѣчаетъ необходимую связь. Но необходимая связь между такими явленіями, какъ желаніе и движеніе, можетъ быть замѣчена только безконечно совершеннымъ существомъ, т. е. Богомъ, который и есть настоящая причина, обладающая силой приводить въ движеніе тѣла [1]). Такимъ образомъ, мы не можемъ ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ непосредственно воспринимать идеи причиннаго отношенія. Когда мы наблюдаемъ, что одинъ шаръ приводитъ въ движеніе другой, то намъ только кажется, что мы констатируемъ здѣсь истинную причину: разумъ нашъ говоритъ намъ, что истинною причиною, движущею силою—является здѣсь воля Бога, ибо тѣло, какъ чисто пассивная субстанція, не можетъ непосредственно дѣйствовать на другое тѣло [2]). Не можетъ породить идеи причинной связи и сознаніе того усилія, которое мы дѣлаемъ, когда приводимъ въ движеніе тотъ или другой членъ нашего тѣла: сознаніе это слишкомъ смутно и очень далеко отъ истиннаго знанія. «Ты воображаешь, говоритъ Мальбраншъ, обращаясь къ своему собесѣднику, что то усиліе, которое ты внутренно сознаешь, есть настоящая причина движенія, слѣдующаго за нимъ... Но, мой сынъ, видишь ли ты ясно, что есть какое-либо отношеніе между тѣмъ, что ты называешь усиліемъ, и опредѣленіемъ животныхъ духовъ въ нервныхъ трубкахъ, которыя необходимы для произведенія желательныхъ движеній?... Вѣрь тому, что̀ ты ясно знаешь, а не тому, что̀ ты смутно чувствуешь» [3])... Едва ли можно сомнѣваться, что Юмъ былъ хорошо знакомъ съ этими аргументами Мальбранша: такъ близко напоминаютъ они возраженія шотландскаго философа противъ непосредственнаго воспріятія идеи причинной связи.

Скептическіе выводы Юма, опирающіеся на эмпирическую точку зрѣнія, также не могутъ считаться вполнѣ оригинальными, и Юмъ въ этомъ отношеніи имѣлъ предшественниковъ, хотя трудно сказать категорически, была ли тутъ чисто генетическая связь. Здѣсь на первомъ мѣстѣ нужно поставить критику причиннаго отношенія, которую мы встрѣчаемъ еще у античныхъ скептиковъ. Правда, эта критика исходитъ изъ иныхъ принциповъ сравнительно

---

[1]) Ib., p. 117—118.

[2]) Ib. Eclaircissements, l. VI, p. 350—351.

[3]) Meditations chrétiennes, à Cologne, 1683, p. 92—93.

съ тѣми, которые мы встрѣчаемъ у Юма, однако то объясненіе, которое это мыслители даютъ происхожденію этого понятія, тотъ суррогатъ, которымъ они пытаются замѣнить принципъ каузальности, часто слишкомъ близко напоминаютъ разсужденія британскаго мыслителя. Особенно это нужно сказать о позднѣйшихъ скептикахъ—Энезидемѣ и Секстѣ Эмпирикѣ, воззрѣнія которыхъ, несомнѣнно, были извѣстны Юму. Причинъ не существуетъ, читаемъ мы у Секста Эмпирика, излагающаго взгляды Энезидема [1]), ибо тѣло не можетъ быть причиною тѣла. Въ самомъ дѣлѣ, или это тѣло никѣмъ не произведено (какъ атомъ Эпикура), или оно произведено, какъ думаютъ обыкновенно, и такимъ образомъ, или доступно чувствамъ (какъ, напр., желѣзо), или не ощутимо (какъ атомъ): въ обоихъ случаяхъ оно не можетъ ничего произвести, ибо если оно производитъ что-нибудь, то только или оставаясь самимъ собою, или соединяясь съ другимъ. Но, оставаясь самимъ собою, оно не можетъ произвести ничего больше, чѣмъ само оно, ничего такого, чего не было бы въ его собственной природѣ. Соединяясь съ другимъ, оно не можетъ произвести третьяго, которое не существовало бы прежде, ибо нельзя, чтобы одно сдѣлалось двумя или чтобы два сдѣлались тремя. Подобнымъ образомъ, безтѣлесное никогда не можетъ быть причиною безтѣлеснаго, ибо никогда изъ единицы не можетъ родиться множества, ни изъ даннаго множества—бо́льшаго множества. Кромѣ того, безтѣлесное, будучи неспособно къ соприкосновенію, не можетъ ни дѣйствовать, ни страдать. Наконецъ, и тѣло не можетъ произвести безтѣлеснаго, все равно какъ и послѣднее не въ состояніи породить тѣла, ибо тѣло не заключаетъ въ самомъ себѣ природы безтѣлеснаго, все равно какъ и въ природѣ безтѣлеснаго не содержится природы тѣла [2]).

Всѣ эти аргументы скептиковъ противъ дѣйствительнаго значенія причиннаго отношенія носятъ больше діалектическую окраску и скорѣе напоминаютъ элейцевъ, чѣмъ британскаго мыслителя, но положительные взгляды упомянутыхъ скептиковъ, поскольку эти по-

---

[1]) Точно разграничить воззрѣнія упомянутыхъ скептиковъ очень трудно: ибо мысли Энезидема дошли до насъ почти исключительно въ изложеніи Секста Эмпирика и преломились, такимъ образомъ, черезъ призму взглядовъ послѣдняго,

[2]) Sextus Empiricus. Adversus Mathematicos, IX, 218—227.

слѣдніе пытаются свести каузальныя заключенія къ чисто эмпирическимъ отношеніямъ, стоятъ очень недалеко отъ воззрѣній Юма по этому вопросу. Подвергая критикѣ ученіе позднѣйшихъ стоиковъ о знакахъ «напоминающихъ» (ὑπομνηματικά) и «указывающихъ» (ἐνδεικτικά), названные скептики признаютъ значеніе только за первыми, и при помощи ихъ стараются чисто эмпирически объяснить происхожденіе причинныхъ заключеній, которыя въ концѣ-концовъ сводятся къ своеобразнымъ ассоціаціямъ. «Знакъ напоминающій, говорится у Секста Эмпирика, ясно наблюдавшійся нами въ то же самое время, когда мы видѣли данную вещь, являясь передъ нами снова, въ то время какъ самая вещь отсутствуетъ, заставляетъ насъ думать объ этой вещи: такъ, напр., при видѣ дыма мы думаемъ объ огнѣ. Такимъ образомъ, такъ какъ мы часто наблюдали эти явленія соединенными между собою, то, лишь только мы видимъ одно изъ нихъ, память внушаетъ намъ идею о другомъ, въ данный моментъ отсутствующемъ. Именно, благодаря этому, мы, при видѣ рубца отъ зажившей раны, представляемъ самую рану, или, видя рану, нанесенную въ сердце, ожидаемъ смерти» [1]).

Затѣмъ, однимъ изъ послѣдующихъ предшественниковъ Юма можно назвать малоизвѣстнаго арабскаго философа Алгазела (1072—1127), сочиненіе котораго «Destructio philosophorum» дошло до насъ въ изложеніи его полемиста, знаменитаго Аверроэса. Общія философскія воззрѣнія Алгазела, насколько мы можемъ судить объ этомъ изъ передачи Аверроэса, носятъ теологическую окраску и въ этомъ случаѣ далеки отъ основныхъ принциповъ Юма; но арабскій мыслитель, подобно шотландскому философу, признаетъ за причиннымъ отношеніемъ синтетическій характеръ и видитъ источникъ его въ опытѣ. «Соединеніе между тѣмъ, что считается за причину, говоритъ онъ, и дѣйствіемъ не необходимо, ибо признаніе одного изъ двухъ, изъ которыхъ одно не есть другое, не ведетъ къ признанію другого, все равно какъ и отрицаніе одного не есть отрицаніе другого... Благодаря частому наблюденію обычныхъ измѣненій, въ умѣ нашемъ отпечатлѣвается ходъ этихъ явленій сообразно указаннымъ смѣнамъ,

---

[1]) Sextus Empiricus. Adversus Mathematicos, VIII, 152—153.

и получается впечатлѣніе, что нѣтъ исключеній отъ этого порядка... Однако же противоположное этому всегда возможно» [1]).

Дальнѣйшіе предшественники Юма, въ отношеніи къ вопросу о природѣ причинной связи, принадлежатъ болѣе позднему времени и относятся къ его же соотечественникамъ. Мы разумѣемъ въ особенности Роберта Гревиля (Лорда Брука) и Іосифа Глэнвиля. Первый выразилъ свои воззрѣнія въ сочиненіи «The nature of truth» (London, 1640), второй въ произведеніяхъ — «The vanity of dogmatizing» (1661) и «Scepsis scientifica» (1665) [2]). Впрочемъ, что касается Гревиля, то, онъ только нѣкоторыми отдѣльными и очень краткими выраженіями въ своемъ сочиненіи предвосхищаетъ извѣстную концепцію Юма, по своимъ же общимъ воззрѣніямъ онъ далекъ отъ принциповъ британскаго философа, и его скорѣе можно причислить къ англійскимъ неоплатоникамъ. Именно, мы находимъ одно мѣсто, которое заставляетъ насъ назвать Гревиля, въ извѣстномъ смыслѣ, предшественникомъ Юма. Въ названномъ своемъ произведеніи этотъ авторъ говоритъ, между прочимъ: «Когда вы относительно нѣкоторыхъ вещей замѣчаете, что одна предшествуетъ другой, вы называйте одну *причиной*, а другую *слѣдствіемъ*, но не идите дальше въ отысканіи источника этой причины» [3]). Такимъ образомъ, причинная связь у этого мыслителя сводится на своеобразную послѣдовательность явленій, каковой взглядъ сближаетъ этого неоплатоника съ наиболѣе крупнымъ представителемъ англійскаго эмпиризма.

Еще болѣе близокъ къ Юму, въ данномъ вопросѣ, другой названный нами мыслитель — Глэнвиль, хотя его обще-философскіе взгляды также далеки отъ юмовскихъ. Въ своемъ сочиненіи «The vanity of dogmatizing» онъ, между прочимъ, говоритъ: «Всякое знаніе причинъ дедуктивно, ибо мы ничего не познаемъ простою интуи-

---

[1]) Averroes. Destructio destructionum philosophiae Algazelis, p. 56. Opera, Venetiis, 1550. Сравн. объ Алгазелѣ: Carrau de Vaux. Gazali, Paris, 1902.

[2]) Второе сочиненіе есть новое изданіе (съ нѣкоторыми измѣненіями) перваго. Полное заглавіе послѣдняго: „The vanity of dogmatizing or confidence in opinions, manifested a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge, and its causes, with some reflexions on peripatecism and an apology for philosophy, London, 1661.

[3]) Robert Lord Brook (Greville). The nature of truth, London, 1640 p. 162—163.

ціей, а только путемъ размышленія о слѣдствіяхъ [1]). Такъ мы не можемъ (сразу) заключить, что какая-либо вещь есть причина другой, но дѣлаемъ такое заключеніе на основаніи сопутствованія (одной вещи другой), ибо причинность сама по себѣ не воспринимается (is insensible). Такъ мы заключаемъ, что огонь есть причина тепла, а солнце—дневного свѣта, потому что гдѣ бываетъ огонь, тамъ же мы наблюдаемъ тепло, и гдѣ есть солнце, тамъ же присутствуетъ свѣтъ и наоборотъ. Но аргументированіе отъ сопутствованія къ причинности — не есть непогрѣшимое заключеніе: на этомъ пути легко впасть въ ошибку... Развѣ не можетъ быть, что то, что̀ считается предполагаемою причиною, есть только одно изъ параллельныхъ слѣдствій» [2])? Нѣкоторыя изъ приведенныхъ фразъ почти буквально встрѣчаются у Юма, какъ это мы увидимъ нѣсколько ниже, въ его разсужденіяхъ о природѣ причиннаго отношенія, хотя это не даетъ намъ право заключать, что Юмъ сдѣлалъ какія-либо заимствованія у Глэнвиля. Мы даже не знаемъ, было ли извѣстно Юму самое сочиненіе этого мыслителя.

IV.

Названную проблему (причинности) Юмъ подробно обсуждаетъ какъ въ «Treatise», такъ и въ «Enquiry». Въ своемъ изложеніи мы будемъ имѣть въ виду оба произведенія, хотя больше будемъ ссылаться на «Enquiry», гдѣ соотвѣтственная часть лучше обработана и наиболѣе рельефно выражаетъ взгляды Юма по сравненію съ очень растянутымъ трактованіемъ проблемы въ «Treatise» [3]).

---

[1]) Очевидно, терминъ „дедуктивно“ понимается здѣсь не въ смыслѣ вывода изъ какихъ-либо общихъ апріорныхъ положеній, а просто въ значеніи „заключенія“ или „умозаключенія“.

[2]) I. Glanvill. „The vanity of dogmatizing“, London, 1661, p. 189—190. Сравн. „Scepsis Scientifica“, London, 1665, p. 142. Новое изданіе этого послѣдняго сочиненія (ed. by J. Owen, London, 1885), p. 168. Новѣйшая работа о Глэнвилѣ принадлежитъ американцу Гринслету (Greenslet F. Glanvill J., New-York, 1900).

[3]) Мы совсѣмъ не согласны съ Файгингеромъ, утверждающимъ (Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I B., S. 347—349), что постановка проблемы въ „Enquiry“ самомъ существеннымъ образомъ отличается отъ трактованія этого вопроса въ „Treatise“.

Приступая къ анализу причиннаго отношенія, Юмъ прежде всего старается указать элементы или ингредіенты этого отношенія. Таковыми, по его мнѣнію, являются смежность, послѣдовательность (причина всегда предшествуетъ дѣйствію) и необходимость. Только необходимо предшествующее извѣстному явленію есть его причина [1]). Обычное пониманіе, унаслѣдованное изъ раціоналистической философіи, присоединяетъ сюда еще одну черту—порожденіе или произведеніе дѣйствія извѣстною причиною, при чемъ послѣдняя представляется какъ бы силою, выталкивающею изъ себя дѣйствіе. «Когда мы, говоритъ Юмъ, называемъ одинъ объектъ причиной, а другой — дѣйствіемъ, то мы предполагаемъ, что между ними существуетъ нѣкоторая связь, что въ одномъ изъ нихъ находится нѣкоторая сила, съ помощью которой онъ безошибочно производитъ другой, при чемъ дѣйствіе его въ высшей степени достовѣрно и строго необходимо» [2]).

Дальнѣйшее обсужденіе проблемы состоитъ, главнымъ образомъ, въ объясненіи происхожденія названнаго понятія и уже только послѣ этого объясненія Юмъ затрогиваетъ вопросъ о гносеологической цѣнности этого принципа. Въ этомъ процессѣ обстоятельнаго трактованія вопроса Юмъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, идетъ преимущественно отрицательно-критическимъ путемъ. Именно, онъ показываетъ несостоятельность апріорно-раціоналистическаго пониманія причинности, предполагающаго у насъ способность непосредственнаго усмотрѣнія каузальной связи, какъ порожденія дѣйствія причиной, и защищаетъ эмпирическій характеръ названнаго отношенія, съ его вышеупомянутыми свойствами—смежностью, послѣдовательностью и необходимостью (въ условномъ смыслѣ). Такимъ образомъ, мы уже здѣсь можемъ отмѣтить эти двѣ точки зрѣнія Юма на причинное отношеніе, поскольку онъ выражаетъ извѣстное отрицаніе и въ то же время высказываетъ нѣкоторое утвержденіе. Болѣе подробно объ этомъ двоякомъ пониманіи Юмомъ причинной связи намъ придется говорить нѣсколько ниже.

Если указанные виды математическаго познанія являются, по своему общему характеру, независимыми отъ опыта и представля-

---

[1]) Treatise, p. 380—384.

[2]) Enquiry, p. 62.

ють собою наивысшую степень достовѣрности, то этого совсѣмъ нельзя сказать о познаніи фактовъ, которое основывается на причинномъ отношеніи. Я, говоритъ Юмъ, рѣшаюсь утверждать въ качествѣ общаго положенія, не допускающаго исключеній, что знаніе этого отношенія ни въ какомъ случаѣ не получается разумомъ a priori, но что оно происходитъ изъ опыта, гдѣ мы видимъ, что отдѣльные предметы постоянно соединяются одинъ съ другимъ. Покажите какой-нибудь предметъ человѣку даже съ очень большими интеллектуальными способностями: если этотъ предметъ совершенно новый для него, то онъ будетъ неспособенъ, даже при самомъ тщательномъ изслѣдованіи его свойствъ, открыть что-нибудь относительно причинъ и слѣдствій, связанныхъ съ этимъ предметомъ. Адамъ, хотя его умственныя способности предполагаются совершенными, не могъ бы заключить, на основаніи текучести и прозрачности воды, что онъ можетъ задохнуться въ ней, или на основаніи свѣта и тепла огня, что послѣдній можетъ сжечь его. Предметъ никогда не обнаружитъ при помощи качествъ, которыя открываются нашимъ чувствамъ, ни причинъ, которыя произвели его, ни слѣдствій, которыя зависятъ отъ него. Равнымъ образомъ, и нашъ разумъ безъ помощи опыта никогда не выведетъ заключенія относительно реальнаго существованія или факта. Дѣло въ томъ, что слѣдствіе всегда отлично отъ причины и поэтому никогда не можетъ быть открыто путемъ апріорнаго сужденія. Если одинъ билліардный шаръ, получивъ ударъ, сообщитъ движеніе другому шару, то движеніе въ послѣднемъ совершенно отлично отъ движенія въ первомъ, и нѣтъ ничего, что указывало бы на происхожденіе движенія во второмъ шарѣ. Если камень или кусокъ металла, будучи подброшенъ въ воздушномъ пространствѣ, падаетъ внизъ, то, разсуждая апріорно, почему мы должны скорѣе предположить, что брошенный предметъ упадетъ внизъ, чѣмъ предположить, что онъ полетитъ вверхъ или куда-нибудь въ сторону [1])?

Итакъ, идея причины и слѣдствія возникаетъ изъ опыта. Но что собственно даетъ опытъ? Опытъ даетъ намъ только цѣпь явленій, изъ которыхъ каждое только слѣдуетъ за другимъ, но онъ совсѣмъ не показываетъ, какимъ образомъ одно явленіе *производитъ* другое:

---

[1]) Enquiry, p. 24—27.

событія обыкновенно *соединены* (conjoined) другъ съ другомъ, а не *связаны* (connected) [1]). Итакъ, при помощи внѣшнихъ чувствъ мы не воспринимаемъ ничего, кромѣ послѣдовательности, и мы не получаемъ никакого внутренняго впечатлѣнія отъ этой послѣдовательности, съ котораго мы могли бы скопировать идею силы или необходимой связи [2]).

Если внѣшній опытъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ породить идеи силы или необходимой связи, то не въ состояніи ли это сдѣлать такъ называемый внутренній опытъ? Не есть ли идея причины копія нашего внутренняго ощущенія? Вѣдь мы сознаемъ нашу внутреннюю силу, когда мы замѣчаемъ, что простымъ приказаніемъ нашей воли мы въ состояніи привести въ движеніе органы нашего тѣла и дать направленіе способностямъ нашего духа? Актъ воли производитъ движеніе въ нашихъ членахъ или пробуждаетъ новую идею въ нашемъ воображеніи. Отсюда мы можемъ получить идею силы, которая потомъ переносится на внѣшній міръ.

Но по поводу такого объясненія, прежде всего, необходимо замѣтить, что вліяніе воли на органы тѣла есть фактъ, который, подобно всякимъ другимъ естественнымъ явленіямъ, можетъ быть извѣстенъ только изъ опыта, и онъ не открываетъ намъ ничего похожаго на ту внутреннюю связь, которая должна существовать между причиной и слѣдствіемъ. Кромѣ того, дѣйствительно, мы сознаемъ вліяніе нашей воли на тѣло, но что касается средствъ, при помощи которыхъ это совершается, силы, которая производитъ эту необыкновенную операцію, то мы такъ далеки отъ сознанія этого, что оно, повидимому, навсегда закрыто отъ насъ. Во-первыхъ, есть ли во всей природѣ принципъ болѣе таинственный, чѣмъ соединеніе души и тѣла? Если бы мы были одарены властью передвигать горы или управлять движеніями планетъ, то эти силы едва ли бы представляли изъ себя что-нибудь болѣе необыкновенное, чѣмъ упомянутый принципъ. Но если бы мы сознавали силу или энергію воли, то мы должны бы и знать эту силу, должны понимать ея связь съ тѣломъ, должны имѣть знаніе о таинственномъ соединеніи души съ тѣломъ и о природѣ этихъ субстанцій. Во-вторыхъ, мы не способны съ

---

[1]) Enquiry, p. 62.

[2]) Ib., p. 52.

одинаковою легкостью приводить въ движеніе всѣхъ органовъ нашего тѣла, хотя мы не можемъ указать никакого основанія, кромѣ опыта, въ пользу такого различія силы воли по отношенію къ разнообразнымъ членамъ нашего тѣла. Почему воля вліяетъ на языкъ и пальцы, а не на сердце и печень? Этотъ вопросъ никогда бы не затруднялъ насъ, если бы мы сознавали (непосредственно) силу въ первомъ случаѣ, а въ послѣднемъ нѣтъ. Въ-третьихъ, мы знаемъ изъ анатоміи, что непосредственнымъ объектомъ нашей власти въ волевомъ движеніи является не самый членъ, приводимый въ движеніе, а извѣстные мускулы, нервы, животные духи и, быть можетъ, нѣчто болѣе тонкое и болѣе неизвѣстное, при помощи чего постепенно распространяется движеніе, прежде чѣмъ достигнуть члена, которымъ желаетъ двинуть воля. Можетъ ли быть болѣе очевидное доказательство въ пользу того, что сила, при помощи которой все это совершается, будучи далеко не открыта внутреннему чувству или сознанію, въ высшей степени таинственна и непонятна [1]).

Такимъ образомъ, мы не можемъ утверждать, что идея силы или необходимой связи скопирована съ какого-нибудь чувства усилія, которое, повидимому, должно бы появиться у насъ, когда мы совершаетъ какое-либо тѣлодвиженіе.

Нельзя, далѣе, признать, что идея силы порождается въ насъ тѣмъ ощущеніемъ сопротивленія, которое мы встрѣчаемъ въ разныхъ тѣлахъ и для преодолѣнія котораго мы должны дѣлать извѣстныя усилія: вѣдь мы приписываемъ силу и такимъ объектамъ, по отношенію къ которымъ неприложима мысль о сопротивленіи (напр., Богу или духу, въ его власти надъ идеями); кромѣ того, непосредственной связи между усиліемъ и сопротивленіемъ мы не можемъ усмотрѣть, и можемъ видѣть здѣсь только простую послѣдовательность. Но нельзя не сознаться, замѣчаетъ Юмъ, что это, ощущеніе сопротивленія, общее намъ съ животными, хотя и не можетъ дать намъ точной идеи силы, однако оно входитъ въ составъ того неточнаго, обыденнаго представленія, которое соединяется съ этимъ названіемъ (силы [2]).

---

[1]) Enquiry, p. 53—55.

[2]) Ib., p. 56.

Не можетъ, затѣмъ, эта идея силы и необходимой связи получиться и изъ расмотрѣнія такихъ актовъ, какъ часто наблюдаемый фактъ, что наша воля способна вызывать новыя идеи, изслѣдовать ихъ и затѣмъ оставлять ихъ и переходить къ другимъ. Здѣсь умѣстны тѣ же аргументы, которые приводились по поводу вліянія души на тѣло: мы не знаемъ самаго способа воздѣйствія нашей воли на наши идеи (въ непосредственномъ сознаніи нѣтъ ощущенія этой своеобразной силы воли); власть нашей воли надъ нашими идеями довольно ограничена, и границы эти познаются только при помощи опыта; власть эта различна въ разное время, и различіе это опять имѣетъ свою причину въ опытѣ [1]).

Неудовлетворительна, наконецъ, по мнѣнію Юма, и окказіоналистическая теорія причинности, по которой уже не воля создаетъ эту идею, а Творецъ вселенной открываетъ ее нашему духу, вызываетъ ее въ сознаніе. Эта теорія выводитъ насъ за предѣлы, доступные нашему уму, и наша мѣрка слишкомъ коротка для измѣренія столь необъятной глубины. Кромѣ того, намъ также неизвѣстенъ тотъ способъ, при помощи котораго Верховный Умъ дѣйствуетъ на тѣла, такъ какъ мы не ощущаемъ въ себѣ непосредственнаго дѣйствія этой Высшей Силы [2]).

Но какъ бы то ни было, гдѣ-нибудь должно же быть то ощущеніе, съ котораго скопирована идея причины? Очевидно, его нужно искать только въ опытѣ, такъ какъ вѣдь всѣ идеи обязаны своимъ происхожденіемъ опыту. Если мы не нашли оригинала для этой идеи ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ, то это значитъ, что этой идеи силы, необходимой связи мы и не получаемъ въ опытѣ въ ея, такъ сказать, чистомъ видѣ, а создаемъ ее на почвѣ нѣкоторыхъ дѣйствительныхъ, опытныхъ воспріятій. Мы видѣли, что въ опытѣ мы можемъ наблюдать только послѣдовательность явленій. Передъ нами теперь возникаетъ вопросъ: какъ изъ факта этой эмпирической послѣдовательности могла образоваться идея необходимой связи. По мнѣнію Юма, объяснить эту замѣну одного явленія другимъ можно только дѣйствіемъ *воображенія и привычки*. Наблюдая въ первый разъ два явленія, слѣдующія одно за

---

[1]) Ib., p. 57.

[2]) Ib., p. 59—60.

другимъ, мы констатируемъ только фактъ послѣдовательности, простого соединенія. Но если такая послѣдовательность наблюдалась нѣсколько разъ, то наше воображеніе, когда передъ нимъ является первый членъ извѣстнаго ряда, начинаетъ ожидать или развиваетъ въ себѣ привычку антиципированія другого событія, которое обычно слѣдуетъ за первымъ. Такимъ образомъ, эта своеобразная связь, которую мы чувствуемъ въ нашей душѣ, этотъ обычный переходъ воображенія отъ объекта къ его обычному спутнику и есть то ощущеніе или впечатлѣніе, которое лежитъ въ основаніи идеи необходимой связи. Такъ, напр., когда человѣкъ въ первый разъ видѣлъ сообщеніе движенія при помощи толчка (какъ при столкновеніи билліардныхъ шаровъ), то онъ могъ сказать, что эти явленія только *соединены* другъ съ другомъ. Когда же онъ нѣсколько разъ наблюдалъ эти явленія, то онъ пришелъ къ заключенію, что они *связаны* между собой. Какое же измѣненіе должно было произойти, чтобы получилась новая идея — идея связи? Никакого, кромѣ того, что теперь наблюдавшій чувствуетъ, что эти событія связаны въ его воображеніи, и изъ наличности одного изъ нихъ всегда можно заключить къ появленію другого [1]).

Итакъ, принципъ, лежащій въ основаніи причиннаго заключенія, сводится къ привычкѣ: вѣдь повтореніе извѣстнаго акта или дѣйствія создаетъ склонность возобновлять тотъ же актъ или дѣйствіе безъ всякаго разсужденія или процесса ума. «Привычка, говоритъ Юмъ,—великій руководитель человѣческой жизни. Одинъ этотъ принципъ дѣлаетъ опытъ полезнымъ для насъ и заставляетъ насъ ожидать въ будущемъ ряда событій, подобныхъ тѣмъ, съ которыми мы встрѣчались въ прошедшемъ. Если бы не было привычки, мы совсѣмъ не имѣли бы познанія о фактахъ, за исключеніемъ того, что намъ непосредственно доставляютъ ощущенія и память. Мы не умѣли бы приспособить средствъ къ цѣлямъ или употребить наши естественныя силы на произведеніе какого-нибудь дѣйствія. Это было бы смертью для всякой дѣятельности и для главнѣйшей части философской спекуляціи» [2]).

Понятіе причинности, генезисъ котораго только что изобра-

---

[1]) Ib. p. 62—63. Срав. Treatise, p. 455—456.

[2]) Ib. p. 39.

женъ, очень далеко, по словамъ самаго Юма, отъ того, чтобы быть адекватнымъ: вѣдь при такомъ толкованіи причиннаго отношенія мы совсѣмъ не получаемъ идеи чего-то творческаго, производящаго, что́ обыкновенно соединяется съ этимъ отношеніемъ, а наоборотъ, замѣняемъ его понятіемъ необходимой послѣдовательности. «Идея причиннаго отношенія, говоритъ Юмъ, такъ несовершенна, что невозможно дать точнаго опредѣленія причины, и заимствовать его можно только изъ того, что лежитъ внѣ причины и чуждо ей» [1]). Отсюда и окончательное опредѣленіе причины будетъ нѣсколько иное, чѣмъ то, съ критики котораго Юмъ началъ эту важнѣйшую часть своего «Изслѣдованія». «Причину можно опредѣлить, говоритъ онъ, какъ объектъ, за которымъ слѣдуетъ другой объектъ, при чемъ всѣ объекты, сходные съ первымъ, всегда сопровождаются объектами, сходными со вторымъ, или, иначе, если бы не было перваго объекта, то никогда не существовало бы и второго» [2]).

Во всемъ этомъ процессѣ причиннаго заключенія, какъ можно было видѣть, очень мало мѣсто отводится разуму въ собственномъ смыслѣ: это скорѣе актъ инстинктивнаго характера. «Всѣ эти процессы, говоритъ Юмъ,—родъ природныхъ инстинктовъ, которые не могутъ быть вызваны или предотвращены ни разсужденіемъ, ни какимъ-либо процессомъ мысли и разумѣнія» [3]). Но этотъ инстинктивный характеръ каузальнаго заключенія совсѣмъ не можетъ разсматриваться, какъ отрицательное явленіе въ области человѣческой жизни; наоборотъ, существованіе его скорѣе свидѣтельствуетъ о мудромъ устройствѣ природы. «Такъ какъ, говоритъ Юмъ, выведеніе сходныхъ слѣдствій изъ одинаковыхъ причинъ и обратно—очень важно для существованія всего человѣческаго рода, то невѣроятно, чтобы оно было довѣрено обманчивымъ дедукціямъ нашего разума, который медлителенъ въ своихъ операціяхъ: вѣдь его совсѣмъ не существуетъ въ самые первые годы дѣтства, да и во всякомъ возрастѣ человѣческой жизни онъ крайне склоненъ къ заблужденіямъ и ошибкамъ. Поэтому болѣе согласно съ обычною мудростію природы обез-

---

[1]) Ib., p. 63.
[2]) Ib., p. 63. Ср. Treatise, p. 463—464.
[3]) Ib., p. 40.

печитъ столь необходимый актъ духа при помощи нѣкотораго инстинкта или механической тенденціи, которая была бы непогрѣшима въ своихъ операціяхъ, обнаруживалась бы при первомъ проявленіи жизни и была бы независима отъ всѣхъ вымученныхъ дедукцій разума. Какъ природа научила насъ употребленію нашихъ членовъ, еще не сообщивъ намъ свѣдѣній относительно мускуловъ и нервовъ, при помощи которыхъ они дѣйствуютъ, такъ она насадила въ насъ инстинктъ, который влечетъ мысль впередъ соотвѣтственно ею же установленному отношенію между внѣшними объектами, при чемъ мы совсѣмъ не знаемъ тѣхъ силъ, отъ которыхъ всецѣло зависитъ это правильное теченіе и послѣдовательность явленій» [1]).

Эта мысль объ инстинктивности большинства изъ нашихъ заключеній подтверждается, по мнѣнію Юма, наблюденіями надъ жизнью животныхъ. Животныя тоже способны къ нѣкоторымъ причиннымъ заключеніямъ, основаннымъ на опытѣ, при чемъ никакъ нельзя предположить, чтобы въ основаніи этихъ заключеній лежали разсужденія: несомнѣнно, это акты инстинктивнаго характера [2]). Такимъ образомъ, и разумъ нашъ, въ концѣ концовъ, по словамъ Юма, есть «не что иное, какъ удивительный и непонятный инстинктъ въ нашей душѣ, который влечетъ насъ вдоль извѣстнаго ряда идей и одаряетъ ихъ частными качествами, согласно ихъ частнымъ положеніямъ и отношеніямъ» [3]).

V.

Послѣ этихъ разсужденій о происхожденіи отношенія причинной связи Юмъ затрогиваетъ вопросъ о гносеологической цѣнности этого отношенія.

Отношеніе причинной связи имѣетъ въ своемъ основаніи извѣстнаго рода привычку. Но что именно доставляетъ намъ привычка по вопросу объ отношеніи между причиной и слѣдствіемъ и какова теоретико-познавательная цѣнность получаемыхъ такимъ образомъ заключеній? Привычка, по словамъ Юма, порождаетъ въ насъ *вѣру* (be-

[1]) Ib., p. 47.
[2]) Ib., p. 85—86. Ср. Treatise, p. 469—471.
[3]) Treatise, p. 471.

lief) въ причинную связь: привыкнувъ соединять такія впечатлѣнія, какъ пламя и тепло, снѣгъ и холодъ, мы, видя пламя, начинаемъ *вѣрить,* что оно принесетъ съ собою тепло, все-равно какъ, видя снѣгъ, начинаемъ ожидать холода, и наши ожиданія обыкновенно сбываются [1]).—Но что же можетъ ручаться намъ за истинность такой вѣры? Не есть ли она простой продуктъ фантазіи, которая, какъ извѣстно, очень обильно проявляетъ свою творческую дѣятельность? Въ чемъ же лежитъ различіе между фикціей воображенія и истинной вѣрой въ реальность извѣстнаго событія? Различіе это, по словамъ Юма, не можетъ заключаться въ какой-нибудь опредѣленной идеѣ, которая присоединялась бы ко всякому представленію, вынуждающему наше согласіе, и отсутствовало бы въ тѣхъ представленіяхъ, которыя признаются нами за фикціи: вѣдь умъ нашъ имѣетъ власть надъ всѣми своими идеями, и онъ могъ бы присоединить эту спеціальную идею ко всякой фикціи и, слѣдовательно, могъ бы вѣрить во что ему угодно,—но это противорѣчитъ нашему ежедневному опыту. Такимъ образомъ, нужно въ другомъ мѣстѣ искать основанія для этого различія. Послѣднее, по мнѣнію Юма, заключается въ особомъ *чувствѣ* (sentiment or feeling), присущемъ состоянію вѣры и совершенно чуждомъ произведеніямъ фантазіи. Пытаться дать опредѣленіе этого чувства—очень трудное, если только не невозможное дѣло: это все равно, что давать опредѣленіе ощущенія или чувства гнѣва по отношенію къ существу, которое никогда не испытывало подобныхъ чувствъ. Вѣра—настоящее имя этого чувства, которое сознаетъ каждый изъ насъ. Если нельзя опредѣлить этого чувства, то не безполезна будетъ попытка описать его: быть можетъ, такимъ путемъ мы достигнемъ нѣкоторыхъ аналогій, которыя могутъ дать болѣе совершенное объясненіе этому чувству. Съ этой точки зрѣнія, вѣра есть болѣе живое, яркое, сильное, прочное, устойчивое представленіе о предметѣ, сравнительно съ тѣмъ, котораго можетъ достигнуть воображеніе. Воображеніе имѣетъ власть надъ идеями и можетъ комбинировать ихъ самыми разнообразными способами. Но такъ какъ невозможно, чтобы способность воображенія когда-нибудь достигла степени вѣры, то, очевидно, что вѣра состоитъ не въ спеціальной природѣ или

[1]) Enquiry, p. 40.

порядкѣ идей, а въ способѣ ихъ представленія и въ особомъ чувствѣ, связанномъ съ ними. Она не зависитъ отъ нашей воли, но возникаетъ отъ опредѣленныхъ причинъ и принциповъ, которые находятся внѣ нашей власти. Благодаря этому чувству, наши идеи въ процессѣ сужденія имѣютъ больше значенія, чѣмъ фикціи воображенія, укрѣпляются въ нашей душѣ и являются руководящими принципами нашей дѣятельности. Если я слышу въ сосѣдней комнатѣ голосъ знакомаго человѣка, то впечатлѣнія моихъ чувствъ быстро направляютъ мою мысль къ этому лицу—со всей обстановкой, при которой я встрѣчалъ его. Эти идеи завладѣваютъ моимъ духомъ гораздо сильнѣе, чѣмъ идеи волшебнаго замка [1]).

Юмъ считаетъ возможнымъ указать другіе процессы въ душевной жизни, аналогичные вѣрѣ: именно—процессы ассоціаціи. Что касается ассоціаціи причинности, то по отношенію къ ней этотъ фактъ уже можно считать доказаннымъ. Едва ли также нужно приводить много доказательствъ по отношенію къ другимъ видамъ ассоціацій: мы знаемъ, что при видѣ портрета отсутствующаго друга наше представленіе о немъ становится особенно живымъ, благодаря сходству; при этомъ чувство, возбуждаемое этой идеей (радость или печаль), пріобрѣтаетъ особенную силу. Равнымъ образомъ, извѣстно, что разстояніе уменьшаетъ силу всякой идеи; по мѣрѣ же приближенія къ этому предмету, послѣдній, хотя наши чувства еще не успѣли подвергнуться его воздѣйствію, оказываетъ на нашъ духъ вліяніе, сходное съ тѣмъ, которое мы получаемъ въ нашихъ ощущеніяхъ [2]). Едва ли можно отрицать, что во всѣхъ этихъ явленіяхъ предполагается *вѣра* въ соотвѣтственный или коррелятивный объектъ, безъ которой и самое отношеніе не могло бы быть дѣйствительнымъ. Дѣйствіе портрета объясняется нашею *вѣрою* въ то, что нашъ другъ нѣкогда существовалъ. Близость къ дому не можетъ возбудить въ насъ представленія о домѣ, если мы не вѣримъ, что онъ дѣйствительно существуетъ. Равнымъ образомъ, такова же природы вѣры и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ она заходитъ за предѣлы памяти и воображенія, возникая въ силу только что указанныхъ процессовъ—перехода мысли и живости представленій.

---

[1]) Enquiry, p. 40—42. Ср. Treatise, p. 394—429; 555—558.

[2]) Enquiry, p. 43—46.

Если мы бросаемъ кусокъ сухого дерева въ огонь, то наше сознаніе сейчасъ же переходитъ къ представленію, что онъ усилитъ, а не затушитъ пламя. Этотъ переходъ мысли отъ причины къ дѣйствію происходитъ не въ силу размышленія, а обязанъ всецѣло своимъ происхожденіемъ привычкѣ и опыту. А такъ какъ его первое начало въ объектѣ, воспринимаемомъ чувствами, то, благодаря этому, въ идеѣ или представленіи огня гораздо больше силы и живости, чѣмъ это свойственно всякой слабой и мимолетной идеѣ воображенія [1]).

Всѣ эти соображенія побуждаютъ Юма высказать мысль, что «существуетъ нѣчто въ родѣ предустановленной гармоніи между порядкомъ природы и слѣдованіемъ нашихъ идей, и хотя силы, управляющія первымъ, намъ совершенно неизвѣстны, тѣмъ не менѣе наши мысли и представленія до сихъ поръ, какъ мы видимъ, всегда слѣдовали одному и тому же порядку съ другими созданіями природы» [2]).

Вопросъ о природѣ вѣры еще болѣе подробно трактуется въ «Treatise», хотя среди довольныхъ растянутыхъ разсужденій мы не встрѣчаемъ ничего новаго сравнительно съ сжатымъ изложеніемъ въ «Enquiry». Но въ «Treatise» есть нѣкоторыя добавленія относительно различныхъ степеней достовѣрности и очевидности, о чемъ Юмъ сравительно кратко говоритъ въ «Enquiry». Юмъ указываетъ три степени очевидности: очевидность знанія (from knowledge), очевидность изъ доказательствъ (from proofs) и очевидность вѣроятностей или правдоподобій (from probabilities). Подъ «знаніемъ» разумѣется увѣренность, происходящая отъ сравненія идей и, слѣдовательно, имѣющая мѣсто уже въ извѣстной намъ области отношеній. Доказательства—это такіе аргументы, которые основываются на отношеніи причины и слѣдствія и которые совершенно свободны отъ сомнѣнія и неувѣренности. Вѣроятность—это очевидность, которой свойственна неувѣренность. Дальше Юмъ анализируетъ именно этотъ послѣдній видъ достовѣрности, различая въ немъ двѣ степени: вѣроятность, основанную на случайности (on chance), и очевидность, происходящую отъ причинъ (from causes) [3]). Для насъ

[1]) Ib., p. 45—46.
[2]) Ib., p. 46.
[3]) Treatise, p. 423—424.

больше имѣетъ значенія анализъ очевидности послѣдняго рода, но Юмъ не сообщаетъ здѣсь чего-либо новаго сравнительно съ его только что изложенными воззрѣніями на сущность причиной связи. Хотя вѣроятности причинъ могутъ быть очень разнообразны, однако всѣ онѣ, по словамъ Юма, имѣютъ одинъ общій корень—ассоціацію идей въ отношеніи къ наличному впечатлѣнію. Такъ какъ привычка, которая порождаетъ ассоціацію, происходитъ отъ частнаго соединенія объектовъ, то этотъ родъ достовѣрности постепенно достигаетъ совершенства и получаетъ новую силу отъ каждаго новаго случая, подлежащаго наблюденію. Первый случай имѣетъ мало или даже не имѣетъ никакой силы; второй нѣчто прибавляетъ къ этому; третій дѣлается болѣе ощутительнымъ, и такимъ образомъ этими медленными шагами наше сужденіе достигаетъ полной увѣренности. Такимъ образомъ, по мнѣнію Юма, градація отъ вѣроятностей къ доказательствамъ во многихъ случаяхъ незамѣтна, и различіе между этими видами очевидности легче наблюдается въ отдаленныхъ степеняхъ, чѣмъ въ близкихъ и смежныхъ [1]). Всѣ наши разсужденія относительно вѣроятности причинъ основаны на заключеніи отъ прошедшаго къ будущему. Въ объектѣ, разсматриваемомъ самомъ по себѣ, нѣтъ ничего, что могло бы дать намъ основаніе для построенія заключеній дальше этого объекта. Даже послѣ частаго и постояннаго соединенія объектовъ мы не имѣемъ основанія выводить какое либо заключеніе относительно какого-либо объекта, кромѣ тѣхъ, о которыхъ намъ сообщилъопытъ [2]). Что сюда присоединяется дѣятельность воображенія, этого, конечно, никакъ нельзя отрицать. Нашъ прошлый опытъ, говоритъ Юмъ, не представляетъ опредѣленнаго объекта, а такъ какъ наша вѣра, хотя и слабая, прикрѣпляетъ себя къ опредѣленному предмету, то очевидно, что эта вѣра происходитъ не только отъ перенесенія прошедшаго на будущее, но и отъ нѣкоторой дѣятельности фантазіи, соединенной съ этимъ [3]).

Этимъ мы заканчиваемъ изложеніе воззрѣній Юма на природу причинной связи. Мы еще возвратимся къ этому вопросу, а теперь

---

[1]) Treatise, p. 428—429.
[2]) ib., p. 435—436.
[3]) ib., p. 437.

только еще разъ обозначимъ главныя стадіи въ трактованіи Юмомъ названной проблемы. Прежде всего, Юмъ подвергаетъ критикѣ апріорно-раціоналистическое понятіе причинности. Затѣмъ онъ изображаетъ генезисъ этого понятія на почвѣ опыта, при чемъ это опытное понятіе далеко не адекватно упомянутой апріорно-раціоналистической концепціи. Наконецъ, въ заключеніе своихъ разсужденій Юмъ затрагиваетъ вопросъ о гносеологической цѣнности опытныхъ причинныхъ заключеній, поскольку они предполагаютъ своеобразные акты вѣры.

ГЛАВА VI.

Важнѣйшія метафизическія проблемы, затрагиваемыя въ теоретической философіи Юма: природа пространства и времени; существованіе внѣшняго міра; субстанціальность души.

Пространство и время.

Рѣшенію гносеологической проблемы Юмъ достаточно удѣляетъ мѣста въ обоихъ своихъ произведеніяхъ—въ «Enquiry» и въ «Treatise». Но въ этомъ послѣднемъ онъ затрагиваетъ и такіе вопросы, которые обыкновенно относятся къ области метафизики и которыхъ онъ совсѣмъ не касается въ своемъ позднѣйшемъ произведеніи. Это вопросы о природѣ пространства и времени, о существованіи внѣшняго міра и проблема субстанціальности души. Мы пока остановимся на первой изъ этихъ проблемъ—о природѣ пространства и времени.

Названную проблему Юмъ трактуетъ въ 2-й части «Treatise», вслѣдъ за отдѣломъ объ абстрактныхъ идеяхъ, ибо идеи пространства и времени Юмъ разсматриваетъ какъ своеобразныя абстракціи. Въ этомъ отношеніи Юмъ опять сходится съ своимъ ближайшимъ предшественникомъ, Беркли, который видѣлъ въ упомянутыхъ идеяхъ также отвлеченныя понятія и находилъ возможнымъ указать основаніе для нихъ въ данныхъ опредѣленныхъ органовъ чувствъ. Но еще раньше Локкъ старался показать, что мы пріобрѣтаемъ идею пространства благодаря зрительнымъ и осязательнымъ впечатлѣніямъ [1]). Что касается идеи времени, то она, по мнѣнію

[1]) Essay concerning human understanding, ed. by A. M., London, p. 111.

Локка, получается благодаря размышленію надъ ходомъ нашихъ идей. Такъ рефлексія о смѣняющихъ другъ друга появленіяхъ различныхъ идей доставляетъ намъ идею послѣдовательности, а разстояніе между появленіемъ двухъ идей въ нашей душѣ и есть то, что мы называемъ длительностью [1]).

Беркли, какъ уже мы знаемъ, не находилъ возможнымъ признать понятіе пространства чѣмъ-то цѣльнымъ и неразложимымъ и сводилъ его къ даннымъ двухъ чувствъ—зрѣнія и осязанія, подчеркивая то глубокое различіе, которое наблюдается между этими двумя видами пространственныхъ представленій. Подобно понятію пространства, и понятіе времени ведетъ насъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, если мы будемъ разсматривать это понятіе, какъ неразложимую абстракцію. Поэтому время нельзя представить себѣ въ отвлеченіи отъ послѣдовательности идей въ нашей душѣ, и длительность опредѣляется числомъ идей или дѣйствій, слѣдующихъ другъ за другомъ въ духѣ. Слѣдовательно, и идея времени имѣетъ эмпирическое происхожденіе, такъ какъ получается изъ наблюденій надъ нашими внутренними состояніями. Если эту идею отрѣшить отъ потока этихъ душевныхъ состояній, то она обращается въ чистое ничто. Послѣ всего этого, конечно, не можетъ быть рѣчи о какомъ-нибудь абсолютномъ времени, какъ и объ абсолютномъ пространствѣ [2]).

Подобно своимъ ближайшимъ предшественникамъ, Юмъ усвояетъ чисто эмпирическое происхожденіе идеямъ пространства и времени. Когда, говоритъ Юмъ, я открываю свои глаза и обращаюсь къ окружающимъ меня предметамъ, то я воспринимаю различныя видимыя тѣла; когда же я снова закрываю глаза и размышляю относительно разстоянія между предметами, то получаю идею протяженія. Ясно, что идеѣ пространства предшествуетъ извѣстное впечатлѣніе. Столъ, находящійся передо мною, уже въ состояніи дать мнѣ идею пространства. При помощи своего зрѣнія я только получаю ощущенія окрашенныхъ точекъ, расположенныхъ въ извѣстномъ порядкѣ. Пусть въ данномъ случаѣ цвѣтъ этихъ точекъ—красный. Но я могъ раньше получать впечатлѣнія отъ столовъ, окрашенныхъ въ другой цвѣтъ,

---

[1]) ib., p. 122.

[2]) Treatise concerning the principles of human knowledge, p. 206.

такъ что я могу отвлечься отъ представленія цвѣта и сосредоточиться на порядкѣ или способѣ расположенія названныхъ точекъ. Къ этимъ цвѣтовымъ ощущеніямъ присоединяются осязательныя впечатлѣнія, которыя даютъ мнѣ представленія объ осязаемыхъ точкахъ. При этомъ я замѣчаю, что послѣднія, въ своемъ расположеніи, совпадаютъ съ цвѣтными точками, и, сосредоточиваясь на этомъ согласіи впечатлѣній, я создаю себѣ общую идею пространства. Такимъ образомъ, идея пространства есть не что иное, какъ представленіе или копія съ воспріятій этихъ окрашенныхъ и осязаемыхъ точекъ и того порядка, въ которомъ онѣ являются въ нашемъ сознаніи; безъ этихъ представленій окрашенныхъ и осязаемыхъ пунктовъ немыслима никакая идея пространства [1]).

Подобно тому какъ, наблюдая порядокъ расположенія видимыхъ и осязаемыхъ предметовъ, мы образуемъ идею пространства, такъ, воспринимая порядокъ слѣдованія нашихъ впечатлѣній, мы получаемъ представленіе о времени. Мы замѣчаемъ, что наши впечатлѣнія слѣдуютъ въ извѣстномъ порядкѣ, при чемъ это слѣдованіе мы можемъ представить себѣ только такъ, что всѣ части времени соединены съ опредѣленными предметами или наполнены опредѣленнымъ содержаніемъ. Поэтому время не воспринимается какъ отдѣльное и специфическое впечатлѣніе. Пять музыкальныхъ нотъ, воспроизводимыхъ на инструментѣ послѣдовательно одна за другою, даютъ намъ представленіе о времени, но это представленіе совсѣмъ не есть шестое впечатлѣніе. Отсюда, гдѣ нѣтъ смѣны впечатлѣній, тамъ не можетъ быть и представленій времени (напр., въ глубокомъ снѣ). Если въ основаніи пространственныхъ представленій лежатъ зрительныя и осязательныя впечатлѣнія, то представленія времени имѣютъ въ своей основѣ такъ называемыя внутреннія впечатлѣнія, куда относятся наши эмоціи, страсти и т. п. Такимъ образомъ, источники для образованія этого рода идей разнообразнѣе, чѣмъ въ представленіяхъ пространства [2]).

Излагая свои воззрѣнія на природу пространства и времени, Юмъ въ то же время опровергаетъ философскіе взгляды, которые, по его мнѣнію, находятся въ полномъ противорѣчіи съ только что

---

[1]) Treatise, p. 340—341.

[2]) Ib., p. 341—343.

раскрытымъ имъ ученіемъ. Сюда онъ относитъ воззрѣніе относительно безконечной дѣлимости тѣлъ и идею пустого пространства, воззрѣнія, которое уже подвергались критикѣ у ближайшаго предшественника Юма — Беркли.

Безконечная дѣлимость, по мнѣнію Юма, противорѣчитъ какъ чувственному воспріятію, такъ и силѣ воображенія: въ томъ и другомъ случаѣ есть опредѣленный минимумъ, дальше котораго невозможно дѣленіе. Если я дѣлаю чернильное пятно на бумагѣ, смотрю на него и потомъ постепенно удаляюсь, пока не перестану совершенно видѣть его, то это пятно, въ тотъ самый моментъ какъ совершенно исчезнуть съ моихъ глазъ, все-таки существуетъ какъ недѣлимый образъ. Песчинка можетъ быть подраздѣлена только на опредѣленное, очень небольшое число частей, которыя могутъ существовать, какъ зрительные образы; если же мы говоримъ о тысячныхъ доляхъ зерна, то, очевидно, здѣсь мы оперируемъ не съ образами самихъ частей, а только съ представленіями чиселъ [1]). Затѣмъ, идея безконечной дѣлимости стоитъ въ противорѣчіи съ самой природой нашего духа: послѣдній конеченъ и ограниченъ, и даже при помощи воображенія мы не въ состояніи образовать представленія, которое было бы адекватно идеѣ безконечной дѣлимости. Наконецъ, эта мысль о существованіи извѣстной границы при дѣленіи тѣлъ находитъ свое подтвержденіе въ анализѣ основныхъ геометрическихъ понятій: тѣла, поверхности, линіи, точки. Тѣла ограничиваются поверхностями, поверхности — линіями, линіи — точками. Ограничивающій элементъ самъ не можетъ состоять изъ частей, такъ какъ поверхности не допускаютъ дѣленія въ глубину, линіи — въ глубину и ширину, точки не дѣлятся ни въ какомъ направленіи. Если же допустить безконечное дѣленіе, то тогда уже всѣ указаныя ограниченія исчезнутъ [2]).

Сказанное о невозможности безконечной дѣлимости пространства вполнѣ приложимо и ко времени, при чемъ эти мысли находятъ здѣсь еще одно новое подтвержденіе. Части пространства находятся одна подлѣ другой, между тѣмъ какъ части времени слѣдуютъ одна за другой, такъ что два момента времени не могутъ

---

[1]) Treatise, p. 334—335.

[2]) Ib., p. 348.

существовать въ одно и то же время. Если же допустить, что каждый моментъ состоитъ изъ безконечнаго числа частей времени, то необходимо признать, что въ одинъ моментъ можетъ существовать безконечное число находящихся рядомъ частицъ времени, а это противорѣчило бы основному признаку времени — послѣдовательности [1]).

Разъ идея пространства есть только представленіе окрашенныхъ или осязаемыхъ частичекъ, расположенныхъ въ извѣстномъ порядкѣ, а идея времени есть только представленіе послѣдовательности явленій, то отсюда ясно, что въ нашихъ воспріятіяхъ не можетъ быть пустого пространства, гдѣ не было бы ничего видимаго или осязаемаго, или пустого времени, гдѣ не было бы никакой послѣдовательности. Но Юмъ не ограничивается констатированіемъ этого вывода, а пытается вскрыть тотъ психологическій путь, который приводитъ къ вѣрѣ въ пустое пространство и пустое время. Несомнѣнно, убѣжденіе въ существованіи такого пространства не могло образоваться на почвѣ отдѣльныхъ зрительныхъ или осязательныхъ впечатлѣній. Такъ, пустое пространство нельзя воспринять при помощи зрѣнія, и если мы представимъ себѣ полную темноту, то все-таки созерцаніе этой среды не дастъ намъ искомаго представленія, такъ какъ здѣсь вообще будутъ отсутствовать какія-либо опредѣленныя воспріятія. Равнымъ образомъ, при свободномъ движеніи въ пространствѣ мы не можемъ и при помощи осязанія получить представленія о пустомъ пространствѣ, если только сюда не присоединяется представленіе о видимыхъ и осязаемыхъ предметахъ. Такъ человѣкъ, поднятый какою-либо невидимою силою на воздухъ, не могъ бы составить на основаніи этого движенія какого-либо представленія о пространствѣ (при отсутствіи видимыхъ и осязаемыхъ предметовъ). Не можетъ получиться представленія о пустомъ пространствѣ и въ томъ случаѣ, если мы допустимъ совмѣстное дѣйствіе двухъ упомянутыхъ факторовъ—темноты и движенія, т. е. если, напр., мы въ темнотѣ представимъ себѣ нѣсколько освѣщенныхъ предметовъ или если мы путемъ осязанія будемъ знакомиться съ предметами, раздѣленными извѣстными промежутками. Но анализъ этихъ послѣднихъ явленій показываетъ

[1]) Ib., p. 338.

намъ, какъ у насъ создается иллюзія пустого пространства. Наблюдая въ темнотѣ два освѣщенныхъ предмета, раздѣленныхъ извѣстнымъ разстояніемъ, или прикасаясь рукой къ двумъ не рядомъ стоящимъ предметамъ, мы можемъ представлять это пространство только наполненнымъ какими-либо предметами, и если такого заполненія нѣтъ (а есть только одна темнота), то мы это разстояніе между освѣщенными или осязаемыми предметами и принимаемъ за пустое пространство.

Какъ не существуетъ пустого пространства, такъ не можетъ существовать и пустого времени, ибо время нельзя отрѣшать отъ ряда слѣдующихъ другъ за другомъ моментовъ. О времени можно говорить только тамъ, гдѣ есть смѣна, послѣдовательность. Правда мы употребляемъ это отношеніе въ приложеніи и къ такимъ вещамъ, которыя, повидимому, не испытываютъ измѣненій; но здѣсь происходитъ иллюзія, основаніе для которой мы находимъ въ явленіяхъ нашей внутренней жизни. Въ нашемъ сознаніи имѣетъ мѣсто постоянный потокъ представленій, и поэтому намъ постоянно присуща идея времени. Это внутреннее состояніе примѣшивается нами къ разсмотрѣнію и такихъ явленій, которыя, повидимому, исключаютъ всякую смѣну. Такъ, если мы видимъ какой-либо предметъ, который мы наблюдали часъ тому назадъ и который, дѣйствительно, не испыталъ за это время никакихъ измѣненій, то между этими двумя моментами все-таки прошелъ цѣлый рядъ душевныхъ процессовъ. Если теперь мы сопоставимъ оба эти момента, въ которые мы наблюдали предметъ, съ указанною смѣною нашихъ душевныхъ состояній, то эти моменты являются настолько отдѣленными другъ отъ друга, что мы склонны предположить измѣненіе въ самомъ предметѣ [1]).

Существованіе внѣшняго міра; субстанціальность души.

Теперь переходимъ къ другимъ метафизическимъ проблемамъ, которыхъ касается Юмъ послѣ своихъ теоретикопознавательныхъ разсужденій. Это вопросы относительно существованія внѣшняго міра и субстанціональности души. Эти проблемы также затрагивались ближайшими предшественниками Юма — Локкомъ и Беркли, при чемъ

[1]) Treatise, p. 358—369.

названные философы приходили далеко не къ одинаковымъ выводамъ въ рѣшеніи этихъ вопросовъ. Такъ, что касается вопроса о существованіи внѣшняго міра, то, по мнѣнію Локка, мы приходимъ къ убѣжденію въ существованіи предметовъ внѣ насъ благодаря показаніямъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, и хотя степень достовѣрности такого убѣжденія ниже другихъ видовъ знанія (интуитивнаго и демонстративнаго), однако мы не имѣемъ никакого основаніи сомнѣваться въ данныхъ этихъ чувствъ. «Что касается меня, говоритъ Локкъ, то я думаю, что Богъ далъ мнѣ достаточную увѣренность въ существованіи вещей внѣ меня: посредствомъ различнаго ихъ приложенія я могу вызывать у себя и удовольствіе, и страданіе, что̀ единственно важно для меня въ моемъ настоящемъ положеніи. Вѣрно одно: увѣренность въ томъ, что наши способности не обманываютъ насъ, есть величайшая возможная для насъ увѣренность въ бытіи матеріальныхъ существъ» [1]). Беркли, какъ мы видѣли, признавалъ существованіе всѣхъ вещей только въ духѣ и считалъ невозможнымъ усвоять самостоятельное существованіе тому, что не является объектомъ нашего воспріятія или воспріятія абсолютнаго духа. Нѣсколько аналогичнымъ, какъ это мы увидимъ ниже, является и воззрѣніе Юма, по которому мы въ актѣ познанія имѣемъ дѣло не съ самими предметами, а только съ перцепціями, въ которыя разрѣшается все содержаніе нашего духа. Но прежде чѣмъ переходить къ изложенію взглядовъ Юма по данному предмету, мы должны сказать нѣсколько словъ о воззрѣніяхъ его предшественниковъ по вопросу о субстанціальности.

Мы не можемъ сказать, чтобы у Локка было вполнѣ опредѣленное рѣшеніе этого вопроса. По словамъ этого мыслителя, идея субстанціи есть сложная идея и представляетъ собою не что иное, какъ неизвѣстный субстратъ простыхъ идей, при помощи которыхъ мы познаемъ тѣ или другіе физическіе и психическіе процессы. Пріобрѣтая въ большомъ числѣ, говоритъ Локкъ, простыя идеи, при помощи чувства или рефлексіи о своихъ собственныхъ дѣятельностяхъ, душа замѣчаетъ, что нѣкоторыя изъ этихъ простыхъ идей встрѣчаются постоянно вмѣстѣ или слѣдуютъ другъ за другомъ; а такъ какъ мы предполагаемъ, что онѣ принадлежатъ

[1]) Essay concerning human understanding, ed. by M. A. London, p. 537.

одной вещи, и такъ какъ слова приспособлены для обозначенія общихъ понятій, то мы и называемъ объединенныя такимъ образомъ идеи однимъ именемъ, указывающимъ на субстратъ этихъ простыхъ идей [1]). Такимъ образомъ, наша идея матеріальной субстанціи не заключаетъ въ себѣ ничего другого, кромѣ понятія о чемъ-то такомъ, въ чемъ существуютъ тѣ многочисленныя качества, которыя воздѣйствуютъ на наши чувства. Равнымъ образомъ, понятіе о духовной субстанціи содержитъ указаніе на субстратъ, въ которомъ существуютъ психическія состоянія: мышленіе, знаніе, сомнѣніе и т. п. Слѣдовательно, одна субстанція (сущность которой намъ неизвѣстна) предполагается субстратомъ простыхъ идей, получаемыхъ нами извнѣ, другая (въ такой же степени неизвѣстная по своей сущности) субстратомъ тѣхъ дѣятельностей, которыя мы познаемъ во внутренемъ опытѣ [2]). Что касается болѣе опредѣленнаго пониманія субстанціи—какъ матеріальной, такъ и духовной,—то мы не находимъ у Локка болѣе ясныхъ указаній по этому предмету, хотя онъ и склоняется къ признанію реальнаго существованія упомянутыхъ субстанцій. По отношенію къ матеріальной субстанціи мы, по мнѣнію Локка, имѣемъ раздѣльныя и ясныя идеи двухъ первичныхъ качествъ или свойствъ тѣла, т. е. плотныхъ, протяженныхъ частицъ и толчка. Равнымъ образомъ, у насъ есть раздѣльныя и ясныя идеи двухъ первичныхъ качествъ или свойствъ духа—мышленія и силы дѣйствія или движенія (т. е. силы начинать или останавливать различныя мысли или движенія) [3]). Поэтому, заключаетъ Локкъ, мы имѣемъ столько же основаній удовлетвориться своимъ понятіемъ о нематеріальномъ духѣ, какъ и своимъ понятіемъ о тѣлѣ, и должны ограничиться признаніемъ существованія того и другого [4]).

Что касается теперь Беркли, то мы уже знаемъ, что этотъ мыслитель отрицалъ существованіе матеріи, какъ субстанціи, признавая въ то же время субстанціальность духа. Отличительная черта духа—его активность, что̀ не позволяетъ смѣшивать его съ идеями,

---

[1]) Ib., p. 208.
[2]) Ib., p. 210.
[3]) Ib., p. 222.
[4]) Ib., p. 223.

которыя по природѣ своей пассивны. Духъ есть существо простое и недѣлимое. Поскольку онъ перцепируетъ идеи, онъ есть умъ (unterstanding), поскольку онъ производитъ или инымъ образомъ оперируетъ подъ идеями, онъ есть воля (will) [1]).

Такимъ образомъ, Локкъ склонялся признать существованіе обѣихъ субстанцій — духа и тѣла, между тѣмъ какъ Беркли находилъ возможнымъ признать субстанціальность только духа. Юмъ въ этомъ отношеніи еще болѣе послѣдователенъ, чѣмъ его ближайшій англійскій предшественникъ, и отрицаетъ субстанціальность какъ тѣла, такъ и души. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Юмъ считаетъ себя обязаннымъ дать психологическое обоснованіе нашей вѣрѣ въ субстанціальность матеріи и духа и удѣляетъ достаточно мѣста описанію тѣхъ сложныхъ психическихъ актовъ, благодаря которымъ создается убѣжденіе въ объективномъ существованіи матеріальнаго и духовнаго міровъ. Но прежде чѣмъ переходить къ изложенію взглядовъ Юма по данному вопросу, мы должны нѣсколько остановиться на его разсужденіяхъ относительно возникновенія вообще вѣры въ существованіе внѣшняго міра.

Все, что мы въ состояніи познавать, можетъ относиться только къ перцепціямъ, и нашъ духъ не можетъ оперировать ни съ чѣмъ другимъ, какъ только съ перцепціями. Если бы мы, говоритъ Юмъ, простирали наше воображеніе до небесъ или до крайнихъ границъ міра, то мы никогда не могли бы выйти за предѣлы насъ самихъ, никогда не могли бы представить другого вида существованія, кромѣ перцепцій [2]). Итакъ, первое, что для насъ является несомнѣнно существующимъ, суть перцепціи, т. е. наши впечатлѣнія и идеи. Здѣсь находится источникъ идеи *существованія* вообще, и послѣдняя не производится отъ какого-нибудь опредѣленнаго, отдѣльнаго впечатлѣнія. Отсюда, продолжаетъ Юмъ, идея существованія тожественна съ идеей того, что мы представляемъ, какъ существующее. Размышлять о чемъ-нибудь и размышлять объ этомъ, какъ о существующемъ, одно и то же. Въ этой идеѣ, когда она соединяется съ идеей какого-нибудь объекта, нѣтъ ничего новаго. Все, что мы ни представляемъ, мы представляетъ какъ существующее [3]).

---

[1]) Treatise concerning the principles of human knowledge, p. 169.

[2]) Treatise, p. 370.

[3]) Treatise, p. 370.

Итакъ, для насъ реальное бытіе сводится, повидимому, только къ перцепціямъ. Но какъ же объяснить вѣру во внѣшній міръ, тѣла и предметы, которые, повидимому, существуютъ независимо отъ насъ или которые мы, во всякомъ случаѣ, представляетъ существующими, если даже они въ данный моментъ совсѣмъ не дѣйствуютъ на наши чувства?

По мнѣнію Юма, чтобы ясно и опредѣленно отвѣтить на этотъ вопросъ, его нужно расчленить на двѣ половины: 1) почему мы приписываемъ *непрерывное* или *постоянное* существованіе предметамъ, если даже они не дѣйствуютъ на наши чувства; 2) почему мы предполагаемъ существованіе этихъ предметовъ *отличное* отъ насъ или *внѣшнее* нашему перцепирующему духу, т. е. приписываемъ внѣшніе и независимое существованіе этимъ объектамъ [1]).

Прежде всего посмотримъ, могли ли бы мы только при помощи чувствъ получить эту идею существованія постоянныхъ и раздѣльныхъ предметовъ. Что чувства или ощущенія не могли намъ дать идеи постояннаго существованія, это ясно само собою: чувства фукціонируютъ только опредѣленное время, а не постоянно, и это значитъ впадать въ противорѣчіе, если утверждать, что наши чувства дѣйствуютъ и тогда, когда мы не испытываемъ никакихъ раздраженій со стороны внѣшнихъ предметовъ. Не можемъ мы при помощи только чувствъ получить и идеи отличнаго отъ насъ или внѣшняго существованія. Если бы дѣйствительно эта идея доставлялась намъ внѣшними чувствами, то чувства наши или должны были бы порождать впечатлѣнія двойнаго существованія, т. е. существованія, какъ представленія и какъ отличной, независимой отъ насъ идеи; или же въ нашихъ ощущеніяхъ нужно было бы предположить нѣкоторый обманъ, такъ какъ въ одномъ случаѣ они воспроизводили бы передъ нами отличный отъ насъ міръ, въ другомъ—являлись бы даннымъ непосредственнаго сознанія. Но ни того, ни другого не можетъ быть: наши ощущенія просты и лишены всякой двойственности, и въ то же время они вѣрно воспроизводятъ содержаніе нашего сознанія. Итакъ, идея внѣшняго и непрерывнаго или постояннаго существованія не можетъ быть доставлена намъ чувствами. Не можетъ произвести ее и нашъ умъ, такъ какъ при помощи его мы

---

[1]) Treatise, p. 478—479.

убѣждаемся только въ томъ, что все существующее—перцепціи, отличающіяся характеромъ прерывности и неотдѣлимыя отъ нашего духа. Такимъ образомъ, остается одинъ источникъ для этой идеи—*воображеніе*.

Но какъ же воображеніе создаетъ эту вѣру во внѣшній міръ? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно, прежде всего, указать связь или сходство между особенностями этой душевной дѣятельности и тѣми качествами, которыми характеризуются наши впечатлѣнія, получаемыя отъ такъ называемыхъ предметовъ внѣшняго міра. Если мы будемъ сравнивать наши перцепціи внѣшнихъ явленій съ нашими субъективными состояніями (удовольствіе, страданіе и т. п.), то мы замѣтимъ, что два существенныя свойства отличаютъ первыя отъ вторыхъ: это—извѣстное постоянство и особый родъ связи перцепцій перваго рода. Горы, деревья, дома, различные предметы моей обстановки и т. п. остаются въ томъ же порядкѣ, если я закрываю глаза и потомъ черезъ нѣкоторое время опять разсматриваю эти предметы. Конечно, всѣ эти предметы могутъ подвергаться разнообразнымъ измѣненіямъ, но всѣ эти измѣненія стоятъ въ извѣстной связи между собою и обнаруживаютъ взаимную зависимость этихъ вещей. Разумѣется, эти свойства — связь, зависимость присущи и другимъ нашимъ внутреннимъ состояніямъ, но по отношенію къ явленіямъ внѣшняго міра свойства эти пріобрѣтаютъ нѣкоторую специфическую окраску: въ силу ихъ предполагается, что явленія и предметы эти существуютъ и въ тотъ промежутокъ времени, когда они не воспринимаются, чего нельзя сказать о другихъ нашихъ душевныхъ состояніяхъ (радости, печали и т. п.). Эти свойства—постоянство, связь, констатируемыя въ опытѣ, въ силу особенностей воображенія, которое такъ склонно выходитъ за предѣлы чувственнаго опыта, увеличиваются нашимъ духомъ въ своемъ размѣрѣ и силѣ; благодаря этому, промежутки между отдѣльными и прерывистыми впечатлѣніями заполняются, и послѣднія принимаютъ видъ постояннаго и непрерывнаго существованія. Дальнѣйшая дѣятельность воображенія поставляется здѣсь въ связь съ образованіемъ идеи тожества. Тожество можно понимать только въ томъ смыслѣ, что извѣстная вещь, которая наблюдалась нами въ одно время, является тою же самою, когда мы наблюдаемъ ее въ другое время. Идея тожества въ существѣ своемъ есть фикція,

такъ какъ эти два состоянія предмета—не однѣ и тѣже,—несомнѣнно, въ послѣднемъ случаѣ произошли измѣненія,—но измѣненія эти такъ незначительны и совершались они такъ незамѣтно, что воображеніе наше отожествляетъ два эти состоянія и порождаетъ въ этомъ случаѣ идею постояннаго существованія. Итакъ, для воображенія мысль о непрерывномъ существованіи перцепцій является неизбѣжной.—Въ концѣ-концовъ въ духѣ нашемъ возникаютъ два противоположныхъ другъ другу состоянія: съ одной стороны, воображеніе, благодаря сходству нашихъ перцепцій, приписываетъ имъ полное тожество; съ другой—нашъ разсудокъ не можетъ не замѣчать различія и прерывности въ существованіи этихъ перцепцій. Чтобы избѣжать этого противорѣчія, духъ нашъ допускаетъ непрерывное существованіе; но такъ какъ это допущеніе не согласно съ показаніями нашего разсудка, то мы приписываемъ такое существованіе не перцепціямъ, а самимъ вещамъ. Такимъ образомъ, вещи отрѣшаются отъ нашихъ перцепцій, имъ приписывается отдѣльное существованіе, и онѣ именно разсматриваются какъ основаніе для тожества въ самихъ перцепціяхъ. Отсюда мы можемъ видѣть, что это представленіе внѣшняго міра есть только своеобразная фикція, которая однако жъ является неизбѣжной для нашего духа [1]). «Эта философская система, говоритъ Юмъ, представляетъ собою чудовищное порожденіе двухъ принциповъ, которые противоположны другъ другу, но которые оба въ одно время принимаются духомъ и не способны взаимно разрушить другъ друга. Воображеніе говоритъ намъ, что наши сходныя перцепціи имѣютъ постоянное и непрерывное существованіе и не уничтожаются совсѣмъ, если даже въ данный моментъ отсутствуютъ. Размышленіе свидѣтельствуетъ, что даже наши сходныя перцепціи прерывны въ своемъ существованіи и отличны другъ отъ друга Противорѣчія между этими мнѣніями мы избѣгаемъ при помощи новой фикціи, которая согласна съ гипотезами рефлексіи и фантазіи, и приписываемъ противоположныя качества различнымъ существованіямъ: прерывность—перцепціямъ, постоянство—объектамъ» [2]).

Все существующее дано намъ въ видѣ перцепцій,—поэтому только перцепціи являются предметомъ нашего познанія. Когда мы

[1]) Treatise, p. 479—488.

[2]) Treatise, p. 502.

пытаемся рѣшить вопросъ о природѣ души — матеріальна она или нѣтъ, мы уже выходимъ за предѣлы перцепцій, такъ какъ стараемся узнать, къ чему прикрѣпляются эти данныя нашего сознанія, что лежитъ позади ихъ. Это «нѣчто», что̀ предполагается въ основаніи нашихъ перцепцій, обыкновенно представляется субстанціей—матеріальнаго или нематеріальнаго характера. Но что такое вообще субстанція, имѣетъ ли это понятіе основаніе для себя въ данныхъ нашихъ воспріятій? Анализируя послѣднія, мы не находимъ оригинала, съ котораго должна бы быть скопирована идея субстанціи. Если, далѣе, мы будемъ понимать субстанцію, какъ *носителя* нашихъ душевныхъ состояній, то мы не найдемъ основанія и для такого пониманія этого термина: въ нашемъ сознаніи мы наблюдаемъ только рядъ перцепцій, которыя не прикрѣпляются ни къ какой субстанціи. Въ виду этихъ соображеній дальнѣйшія разсужденія о субстанціальности, повидимому, были бы безполезны, однако Юмъ рѣшается проанализировать два основныя представленія о душѣ—какъ субстанціи матеріальной и какъ духѣ.

Прежде всего, нужно опредѣлить, что такое матерія. Отличительный признакъ матеріи—пространственность. Это же послѣднее свойство можетъ быть получено, какъ мы знаемъ, при помощи двухъ чувствъ—зрѣнія и осязанія. Только то, что состоитъ изъ окрашенныхъ и осязаемыхъ частичекъ, можетъ породить у насъ идею протяженія. Такимъ образомъ, матеріальное мы можемъ отожествить съ пространственнымъ, и, слѣдовательно, то, что не пространственно, не можетъ быть и матеріальнымъ. Что все остальное содержаніе нашего сознанія (кромѣ данныхъ чувствъ зрѣнія и осязанія) имѣетъ непространственный характеръ, это не требуетъ доказательствъ, и поэтому чисто матеріалистическія утвержденія явно несправедливы. Правда, мы иногда приписываемъ протяженіе и такимъ воспріятіямъ, которыя совсѣмъ не носятъ пространственнаго характера (напр., вкусъ), но это объясняется только тѣсною связью этого рода ощущеній съ показаніями другихъ названныхъ нами чувствъ (зрѣнія и осязанія) [1]. Но дѣлая различіе между двумя видами воспріятій, которыя лежатъ въ основаніи нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ, мы не должны упускать изъ виду связи, которая существу-

[1]) Treatise, p. 520.

етъ между тѣми и другими. Именно, они могутъ объединяться въ понятіи времени, и съ этой точки зрѣнія между ними можетъ быть даже причинная связь. Такое представленіе совсѣмъ не ведетъ къ матеріализму, такъ какъ причинное отношеніе въ концѣ-концовъ сводится только къ извѣстнаго рода послѣдовательности явленій [1]).

Если несостоятельно матеріалистическое представленіе о душѣ, то не менѣе ложнымъ нужно считать и противоположную концепцію —спиритуализмъ или имматеріализмъ, которая разрѣшаетъ все въ духъ или которая, точнѣе, признаетъ существованіе только непротяженной, простой и недѣлимой субстанціи. Вѣдь существованіе пространственныхъ перцепцій (воспріятіе различныхъ видовъ протяженія) является несомнѣннымъ фактомъ, а какъ же мы можемъ объяснить его, если признаемъ только одну непротяженную духовную субстанцію. Далѣе Юмъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній по поводу философіи Спинозы, какъ системы, которая вышла именно изъ идеи единой, недѣлимой субстанціи. Юмъ заключаетъ при этомъ, что «эта доктрина нематеріальности, простоты и недѣлимости мыслящей субстанціи есть настоящій атеизмъ и можетъ служить только къ оправданію всѣхъ тѣхъ чувствъ, въ силу которыхъ имя Спинозы пользуется такою дурною славой [2])». Обѣ эти доктрины — матеріализмъ и имматеріализмъ непостижимы для нашего ума и въ обѣихъ можно открыть много несообразностей. Обѣ кладутъ въ основаніе всего существующаго одну субстанцію, изъ которой выводятъ самыя разнообразныя и иногда прямо противоположныя вещи. Если до конца продолжить выводы, которые влекутъ за собою та и другая, то нелѣпости, къ которымъ приводятъ эти доктрины, выступятъ съ полною очевидностью [3]).

Въ пользу существованія особой духовной субстанціи не можетъ говорить, по мнѣнію Юма, сознаніе нашего личнаго тожества, которое будто бы ведетъ къ предположенію, что существуетъ наше «я», какъ нѣчто отличное отъ нашихъ перцепцій. Едва ли нужно доказывать, говоритъ Юмъ, что такое сознаніе есть только иллюзія: болѣе внимательное наблюденіе открываетъ намъ только постоянную смѣну отдѣльныхъ душевныхъ состояній. Если мы бу-

[1]) Ib., p. 521—522.
[2]) Treatise, p. 523—524.
[3]) Ib., p. 516—533.

демъ анализировать то, что мы обыкновенно называемъ нашимъ «я», то всегда встрѣтимъ только какія-либо отдѣльныя впечатлѣнія—тепла или холода, свѣта или тѣни, удовольствія или неудовольствія. Мы никогда не можемъ воспринять или схватить это наше «я» независимо отъ какой-нибудь отдѣльной перцепціи. Если мы не получаемъ перцепцій, какъ, напр., это бываетъ во время сна, то тогда у насъ нѣтъ совсѣмъ сознательной жизни и нѣтъ никакого «я». Если допустить, далѣе, что со смертью прекращаются всѣ наши перцепціи, то нѣтъ никакихъ основаній признавать послѣ смерти существованіе какого-то отдѣльнаго «я». То, что мы называемъ нашимъ «я», есть не что иное, какъ *связка или коллекція* (a bundle or collection) различныхъ перцепцій, которыя слѣдуютъ одна за другою съ неимовѣрной быстротою и находятся въ постоянномъ потокѣ и движеніи. Въ этомъ отношеніи нашу душу можно сравнить съ театромъ, гдѣ послѣдовательно являются, проходятъ, снова появляются и опять смѣшиваются другъ съ другомъ многочисленныя перцепціи во всемъ разнообразіи ихъ положеній. Это сравненіе съ театромъ не совсѣмъ точно лишь въ двухъ отношеніяхъ: перцепціи возникаютъ въ душѣ лишь въ порядкѣ послѣдовательности; затѣмъ, мы не имѣемъ даже самаго отдаленнаго представленія о мѣстѣ, гдѣ разыгрываются отдѣльныя сцены, ни о матеріалѣ, изъ котораго онѣ образуются. Итакъ, непосредственно мы не воспринимаемъ тожества нашихъ душевныхъ состояній, и однакожъ мы постоянно замѣчаемъ въ себѣ склонность приписать имъ это свойство. За этимъ потокомъ постоянно смѣняющихся психическихъ процессовъ мы предполагаемъ нѣчто устойчивое и неизмѣнное, которое и называемъ нашимъ «я». Здѣсь происходитъ нѣчто аналогичное тому, что мы уже наблюдали въ генезисѣ вѣры во внѣшній міръ, когда мы, констатируя сходство между нѣкоторыми представленіями, обращаемъ это сходство въ тожество и стараемся указать внѣшній субстратъ для послѣдняго.

Но какъ же именно совершается этотъ процессъ гдѣ, мы постоянно измѣняющимся перцепціямъ приписываемъ тожество? По мнѣнію Юма, прежде всего нужно разсмотрѣть, какъ образуется это понятіе тожества въ отношеніи къ внѣшнимъ предметамъ. Мы считаемъ предметы тожественными въ зависимости отъ степени измѣненій и отношенія этихъ измѣненій къ цѣ-

лому. Такъ мы считаемъ планету тожественною себѣ, если на ней появится новая гора, тогда какъ по отношенію къ очень малымъ предметамъ измѣненія въ размѣрѣ одного дюйма уже нарушаютъ понятіе о тожествѣ. На сохраненіе этого понятія есть больше надежды, если при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ остается представленіе о назначеніи того или другого предмета. Такъ мы считаемъ извѣстный корабль однимъ и тѣмъ же предметомъ, хотя бы онъ перенесъ много ремонтировокъ и значительно измѣнилъ свой видъ. Особенно нѣчто подобное нужно сказать о растеніяхъ и животныхъ. Наблюдая за ростомъ дуба въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій, начиная съ маленькаго отпрыска, мы продолжаемъ считать его за одно и то же дерево, хотя всѣ составныя части его смѣнились за это время нѣсколько разъ. То же самое можно сказать о тожествѣ животныхъ и даже человѣка: мы признаемъ извѣстнаго индивидуума однимъ и тѣмъ же, хотя въ теченіе своей жизни, начиная съ ранняго дѣтства, онъ испыталъ множество измѣненій. Что касается различныхъ неодушевленныхъ предметовъ, то мы продолжаемъ считать ихъ тожественными даже въ случаѣ очень значительныхъ и прямо существенныхъ измѣненій, если только при этомъ сохранилось опредѣленное отношеніе къ окружающимъ лицамъ. Такъ, напр., если извѣстная церковь, построенная изъ кирпича, будетъ разрушена и на ея мѣстѣ будетъ возведена новая, изъ плитняка, по другому плану, мы все-таки можемъ считать ее одною и тою же въ виду оставшихся отношеній къ ней со стороны жителей.

Всѣ эти соображенія, по мнѣнію Юма, показываютъ, что наши перцепціи совсѣмъ не даютъ намъ идеи тожества, и послѣдняя есть только фикція которая обязана своимъ происхожденіемъ воображенію. Тожество не есть нѣчто дѣйствительно принадлежащее различнымъ перцепціямъ и объединяющее ихъ, а оно есть качество, которое мы приписываемъ перцепціямъ только потому, что онѣ находятся въ извѣстномъ единствѣ въ воображеніи: послѣднее сообщаетъ имъ связь, которой онѣ лишены въ непосредственномъ воспріятіи. Это объединеніе происходитъ по извѣстнымъ уже намъ законамъ — смежности, сходства и причинности. Благодаря именно этимъ особенностямъ въ дѣятельности воображенія, переходъ отъ одного представленія къ другому совершается очень постепенно,

незначительныя различія какъ бы игнорируются и сходство обращается въ тожество. Въ отношеніи къ образованію идеи тожества меньше всего имѣетъ значенія ассоціація смежности, и, наоборотъ, ассоціаціямъ сходства и причинности принадлежитъ выдающееся мѣсто въ этомъ своеобразномъ психическомъ процессѣ. Благодаря сходству устанавливается болѣе тѣсная связь между представленіями. Къ извѣстному ряду мыслей, которыя являются преобладающими въ настоящее время, присоединяются сходные образы прошедшаго и смѣшиваются съ первыми. Чѣмъ чаще наблюдается такое соединеніе двухъ рядовъ представленій, тѣмъ тѣснѣе связь устанавливается между ними, и мы естественно мыслимъ ихъ въ видѣ неразрывной цѣпи. Этотъ процессъ объединенія дѣлается понятнымъ только при существованіи памяти. Память не только помогаетъ намъ открыть тожество, но и порождаетъ его, поскольку на ней именно основывается усмотрѣніе сходства между перцепціями. Большая роль въ этомъ процессѣ отожествленія отводится, далѣе, причинному отношенію. Какъ ни различны наши перцепціи, связанныя отношеніемъ причины и слѣдствія, однако онѣ постоянно вліяютъ другъ на друга, вызываютъ, уничтожаютъ, модифицируютъ одна другую. Наши впечатлѣнія порождаютъ соотвѣтствующія идеи, эти послѣднія производятъ другія впечатлѣнія. Одна мысль изгоняетъ другую и гонится за третьей, которая въ свою очередь отталкиваетъ первую. Въ этомъ отношеніи душу можно сравнить съ государствомъ, различные члены котораго связаны взаимными узами управленія и подчиненія, при чемъ возможно появленіе новыхъ лицъ, которыя, среди постоянныхъ измѣненій въ отдѣльныхъ частяхъ государственнаго устройства, продолжаютъ содѣйствовать постепенному росту государства. Подобно тому, какъ мы считаемъ извѣстное государство тѣмъ же самымъ, хотя бы смѣнялись не только его отдѣльные члены, но и цѣлыя учрежденія, такъ мы считаемъ за одно и тоже лицо человѣка, характеръ и расположеніе котораго измѣняются подъ вліяніемъ смѣняющихся впечатлѣній и идей. Значитъ, несмотря на всѣ измѣненія, различныя части все-таки прочно соединены отношеніемъ причины и слѣдствія. Эта причинная связь перцепцій, на которой основывается единство или тожество личности, опять невозможна безъ памяти. Такимъ образомъ, здѣсь мы еще разъ убѣждаемся, что память есть особенный

источникъ вѣры въ личное тожество. Лишь только мы создали себѣ, на почвѣ памяти, это понятіе причинности, мы въ состояніи простирать цѣпь причинъ и, слѣдовательно, тожество личности уже за предѣлы памяти и можемъ, благодаря этому, объединять времена, обстоятельства, дѣйствія, которыя мы хотя и забыли, но о которыхъ предполагаемъ, что они дѣйствительно существовали. Съ этой точки зрѣнія, память не столько производитъ, сколько открываетъ тожество личности, когда она указываетъ на отношеніе причины и слѣдствія между различными перцепціями [1]).

ГЛАВА VII.

Скептицизмъ Юма.

I.

Только что изложенныя воззрѣнія Юма въ области гносеологіи и метафизики даютъ поводъ многимъ историкамъ философіи разсматривать этого мыслителя, какъ представителя яркаго скептическаго направленія. Повидимому, такимъ заключеніямъ содѣйствуютъ собственныя заявленія Юма, который, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, не разъ называетъ себя скептикомъ. Въ виду всего этого необходимо спеціально остановиться на вопросѣ о характерѣ юмовскаго скептицизма. И мы считаемъ умѣстнымъ трактовать этотъ вопросъ именно здѣсь, въ отдѣлѣ, посвященномъ изложенію основныхъ философскихъ воззрѣній Юма (а не въ критическихъ замѣчаніяхъ по поводу его философіи), ибо самъ философъ цѣлую главу (послѣднюю) своего «Enquiry» посвящаетъ уясненію основъ своего скептицизма.

Приступая къ выясненію природы юмовскаго скептицизма, мы прежде всего должны разсмотрѣть, какъ самъ Юмъ опредѣлялъ свою философію въ отношеніи къ двумъ главнымъ направленіямъ

---

[1]) Treatise, p. 533—543. Дальнѣйшія соображенія Юма о природѣ души заключаются въ его посмертной статьѣ „О безсмертіи души“, гдѣ онъ утверждаетъ, что „однимъ свѣтомъ разума очень трудно доказать безмертіе души“. Юмъ разбираетъ здѣсь троякаго рода аргументы въ пользу безсмертія: метафизическіе, моральные и физическіе, при чемъ всѣ они, по его мнѣнію, не могутъ считаться доказательными. Намъ придется возвратиться къ этимъ аргументамъ во 2-й части своей работы, въ отдѣлѣ о философіи религіи Юма.

философской мысли—догматизму и скептицизму. Что Юмъ смотритъ на себя, какъ на горячаго противника догматизма, это ясно видно изъ обоихъ его главныхъ сочиненій, которыя имѣютъ своею существенною задачею критику различныхъ догматическихъ системъ. Въ другихъ своихъ произведеніяхъ онъ также нерѣдко старается подчеркнуть свое отрицательное отношеніе къ догматизму, особенно въ его болѣе рѣзкихъ формахъ, считая его въ этомъ случаѣ болѣе вреднымъ, чѣмъ самый крайній скептицизмъ. «Я чувствую, говоритъ онъ въ «Изслѣдованіи о принципахъ морали», что нѣтъ ничего болѣе нефилософскаго, какъ быть очень рѣшительнымъ (positive) или догматичнымъ въ отношеніи какого бы то ни было предмета; даже крайній скептицизмъ, если бы только онъ могъ существовать, не былъ бы такъ губителенъ для истиннаго разсужденія и изслѣдованія»[1]). Въ то же время Юмъ, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, совсѣмъ не является защитникомъ полнаго или абсолютнаго скептицизма, который онъ считаетъ такъ же несостоятельнымъ, какъ и крайній догматизмъ. Въ примѣчаніи къ одному изъ позднѣйшихъ своихъ сочиненій, опубликованному уже послѣ смерти, «Dialogues concerning natural religion», Юмъ, повидимому, признаетъ законность существованія обоихъ указанныхъ направленій, но только въ ихъ умѣренныхъ формахъ, когда разница между ними не такъ велика, какъ это можетъ показаться съ перваго раза. «Кажется яснымъ, говоритъ онъ тамъ, что споръ между скептиками и догматиками всецѣло вербальный или, по крайней мѣрѣ, касается только степеней сомнѣнія и увѣренности, которыя мы должны допускать въ отношеніи ко всѣмъ нашимъ разсужденіямъ: и такіе споры въ основаніи своемъ обыкновенно словесные и не допускаютъ никакого опредѣленнаго рѣшенія. Ни одинъ философскій догматикъ не отрицаетъ, что существуютъ трудности въ отношеніи чувствъ и всякаго знанія, и что эти трудности правильнымъ логическимъ методомъ абсолютно неразрѣшимы. Ни одинъ скептикъ не отрицаетъ, что мы, несмотря на эти трудности, подчинены абсолютной необходимости думать, вѣрить и разсуждать въ отношеніи всякаго рода предметовъ и даже часто соглашаться довѣрчиво и безпечно. Итакъ, единственное различіе между этими сектами, если только онѣ заслуживаютъ этого

[1]) Enquiry concerning the principles of morals, ed. by Green and Grose, London, 1889, p. 253.

имени, заключается въ томъ, что скептикъ, по привычкѣ, капризу или склонности, настаиваетъ больше на затрудненіяхъ, а догматикъ, въ силу подобныхъ же основаній, на необходимости» [1]). Здѣсь Юмъ повидимому, является противникомъ обѣихъ названныхъ доктринъ, по крайней мѣрѣ, въ ихъ болѣе рѣзкихъ проявленіяхъ. Но въ то же время, даже при бѣгломъ знакомствѣ съ его сочиненіями, нельзя не замѣтить, что онъ тяготѣетъ къ скептицизму и даже подчеркиваетъ свои скептическія тенденціи. Такъ и въ болѣе умѣренномъ и зрѣломъ изъ своихъ произведеній—«Enquiry concerning human understanding», Юмъ самъ говоритъ о «скептическихъ сомнѣніяхъ въ отношеніи разума», о «скептическомъ рѣшеніи этихъ сомнѣній». Послѣдній отдѣлъ этого сочиненія спеціально посвященъ вопросу «объ академической или скептической философіи», гдѣ Юмъ подробно выясняетъ характеръ «своего» скептицизма въ сопоставленіи съ различными другими видами скептической философіи. Эти собственныя разъясненія Юма мы и должны положить въ основу своихъ сужденій о природѣ сомнѣнія Юма. Правда, мы не должны ограничиваться только этимъ: необходимо, при разсмотрѣніи скептицизма Юма, имѣть въ виду и его первое произведеніе, гдѣ его скептическіе взгляды нашли болѣе рѣшительное и послѣдовательное выраженіе. Впрочемъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что разница между обоими произведеніями философа, поскольку идетъ рѣчь о скептицизмѣ Юма, не такъ велика, какъ это представляется нѣкоторыми историками философіи. Затѣмъ, и вообще одного изложенія собственныхъ воззрѣній Юма по затронутому вопросу нельзя считать достаточнымъ: важно выяснить, соотвѣтствуютъ ли собственныя разъясненія Юма тѣмъ логическимъ выводамъ, которые естественно вытекаютъ изъ его основоположеній.

Въ своемъ «Enquiry» Юмъ различаетъ, прежде всего, два основныхъ типа скептицизма: скептицизмъ, предшествующій всякому изслѣдованію, и скептицизмъ, являющійся въ результатѣ продолжительныхъ и глубокихъ философскихъ изысканій. Подъ скептицизмомъ перваго рода разумѣется сомнѣніе, которое Декартъ считалъ необходимымъ исходнымъ пунктомъ всякаго философствованія. По словамъ Юма, этотъ скептицизмъ требуетъ сомнѣнія не только во

[1]) Dialogues concerning natural religion, ed. by Green and Grose, London, 1890, p. 459.

всѣхъ нашихъ прежнихъ мнѣніяхъ и принципахъ, но и въ самыхъ нашихъ способностяхъ (познавательныхъ). Въ истинности послѣднихъ мы можемъ удостовѣриться только при помощи цѣлаго ряда разсужденій, выведенныхъ изъ какого-нибудь первичнаго принципа, который уже не могъ бы быть ошибочнымъ.—Но противъ этого скептицизма, по мнѣнію Юма, прежде всего нужно замѣтить, что мы не знаемъ такого первичнаго принципа, который имѣлъ бы столь большое преимущество предъ другими самоочевидными истинами. Затѣмъ, если бы даже и существовалъ такой принципъ, то какъ мы могли бы исходить изъ него безъ помощи тѣхъ же самыхъ способностей, по отношенію къ которымъ мы уже выразили извѣстное недовѣріе. Такимъ образомъ, замѣчаетъ Юмъ, картезіанскій скептицизмъ, послѣдовательно проведенный, долженъ считаться неисцѣлимымъ. Но въ болѣе умѣренной формѣ такой скептицизмъ, по мнѣнію Юма, очень полезенъ, особенно когда мы приступаемъ къ философскимъ занятіямъ, такъ какъ онъ способствуетъ развитію безпристрастія въ нашихъ сужденіяхъ и освобождаетъ нашъ умъ отъ предразсудковъ, навѣянныхъ воспитаніемъ. Поэтому Юмъ охотно присоединяется къ извѣстнымъ «правиламъ» Декарта, приведеннымъ въ «Разсужденіи о методѣ» (нужно начинать съ ясныхъ и самоочевидныхъ истинъ, осторожно подвигаться впередъ, часто пересматривать наши заключенія и точно провѣрять ихъ слѣдствія) [1]. Такимъ образомъ, Юмъ признаетъ только методологическое значеніе такого скептицизма.

Но существуетъ, говоритъ Юмъ, и другой видъ скептицизма, который является результатомъ научнаго изслѣдованія и который зиждется на предположеніи, что люди открыли абсолютную ложность своихъ умственныхъ способностей или ихъ непригодность для полученія какихъ-либо опредѣленныхъ выводовъ въ интересныхъ вопросахъ спекуляціи. Для извѣстнаго класса философовъ, прибавляетъ Юмъ, и внѣшнія чувства служатъ предметомъ спора, и максимы обыденной жизни подвергаются у нихъ такому же сомнѣнію, какъ и наиболѣе глубокіе принципы или заключенія метафизики и теологіи [2]. Юмъ далѣе сравнительно подробно воспроизводитъ раз-

---

[1]) Enquiry, p. 122—123.

[2]) Enquiry, p. 123.

нообразные аргументы, которыми пользуются въ своихъ спекулятивныхъ разсужденіяхъ сторонники крайняго скептицизма, ведущаго свое начало отъ Пиррона. Здѣсь Юмъ указываетъ на противорѣчія между показаніями чувствъ и свидѣтельствомъ разума въ отношеніи къ существованію внѣшняго міра, оттѣняетъ тѣ трудности, которыя возникаютъ при разсужденіи о природѣ пространства и времени и т. п. Но Юмъ, по его собственнымъ словамъ, совсѣмъ не является сторонникомъ этого рода скептицизма и даже въ своемъ раннѣйшемъ произведеніи очень горячо высказывается противъ крайностей пирронизма. «Если бы меня спросили, говоритъ онъ тамъ, принадлежу ли я къ скептикамъ, которые утверждаютъ, что все неизвѣстно и что нашъ разсудокъ ни въ отношеніи *одной* вещи не обладаетъ *никакой* мѣрой для опредѣленія истинности или ложности, то я бы отвѣтилъ, что этотъ вопросъ совершенно излишенъ, и что ни я, ни кто другой никогда искренно и твердо не держался этого мнѣнія. Природа съ абсолютною и неустранимою необходимостью обрекла насъ произносить опредѣленныя сужденія, все-равно какъ та же природа опредѣлила намъ дышать и чувствовать, и подобно тому какъ мы не можемъ помѣшать другимъ видѣть предметы въ болѣе полномъ и яркомъ освѣщеніи, въ силу ихъ привычной связи съ настоящимъ впечатлѣніемъ, такъ мы не можемъ воспрепятствовать самимъ себѣ мыслить, разъ мы находимся въ бодрственномъ состояніи, или видѣть окружающія насъ тѣла, если они являются предъ нами въ полномъ солнечномъ освѣщеніи. Кто бралъ на себя трудъ опроверженія ухищреній этого *полнаго* (total) скептицизма, тотъ спорилъ съ несуществующимъ антагонистомъ и пытался при помощи аргументовъ отстоять способность, которую природа уже раньше насадила въ нашей душѣ, сдѣлавъ ее совершенно необходимой для насъ» [1]).

Такимъ образомъ, Юмъ отвергаетъ крайній пирронизмъ не столько по теоретическимъ, сколько по практическимъ мотивамъ: абсолютный скептицизмъ несостоятеленъ потому, что, послѣдовательно проведенный, онъ подрывалъ бы всю нашу дѣятельность. Эта мысль о практическомъ опроверженіи пирронизма особенно пространно развивается въ «Enquiry», именно въ послѣдней главѣ этого

[1]) Treatise, p. 474—475.

сочиненія, посвященной обсужденію различныхъ формъ скептицизма. «Самыми сильными противниками пирронизма, или чрезмѣрнаго скептицизма, говоритъ тамъ Юмъ, являются дѣятельность, занятія и дѣла обыденной жизни. Принципы эти могутъ процвѣтать и господствовать въ школахъ, гдѣ, дѣйствительно, трудно, если не невозможно, опровергать ихъ. Но лишь только они выходятъ изъ тѣни и, благодаря присутствію реальныхъ объектовъ, возбуждающихъ наши страсти и чувства, сталкиваются съ наиболѣе сильными принципами нашей природы, они исчезаютъ, какъ дымъ, и оставляютъ самаго рѣшительнаго скептика въ томъ же самомъ положеніи, въ какомъ находятся и другіе смертные» [1]). Поэтому нечего опасаться, что абсолютный скептицизмъ пріобрѣтетъ много приверженцевъ и окажется гибельнымъ для нашей практической дѣятельности. «Послѣдователь пирронизма не можетъ надѣяться, что его философія будетъ имѣть постоянное вліяніе на духъ или что ея вліяніе будетъ благодѣтельно для общества. Напротивъ, онъ долженъ признать (если онъ желаетъ вообще признавать что-либо), что вся человѣческая жизнь должна погибнуть, если его принципы пріобрѣтутъ всеобщее и прочное господство. Всѣ разсужденія, всякая дѣятельность должны немедленно прекратиться, и люди должны пребывать въ полной летаргіи, пока не будетъ положенъ конецъ ихъ жалкому существованію вслѣдствіе неудовлетворенія настоятельныхъ потребностей природы. Правда, такого рокового исхода едва ли можно опасаться, такъ какъ природа всегда сильнѣе принциповъ... Люди принуждены дѣйствовать, разсуждать и вѣрить, несмотря на то, что они, при самомъ тщательномъ изслѣдованіи, не въ состояніи удовлетворить себя относительно основаній всѣхъ этихъ операцій (духа) и устранить возраженія, которыя могутъ быть выставлены противъ нихъ» [2]).

Но, кромѣ крайняго пирронизма, есть другой видъ скептицизма, который также является уже результатомъ изслѣдованія, а не предшествуетъ послѣднему. Существуетъ, говоритъ Юмъ, болѣе *смягченный* скептицизмъ или *академическая* философія, которая можетъ быть болѣе прочной и полезной и которая является отчасти

---

[1]) Enquiry, p. 130.
[2]) Ib., p. 131—132.

результатомъ пирронизма или чрезмѣрнаго скептицизма, когда не совсѣмъ отчетливыя сомнѣнія послѣдняго исправляются до извѣстной степени при помощи здраваго смысла и рефлексіи [1]). Юмъ различаетъ два оттѣнка въ этомъ умѣренномъ скептицизмѣ, при чемъ оба они зиждутся на убѣжденіи въ ограниченности нашего разума: въ силу одного вида сомнѣнія, мы вообще воздерживаемся отъ чрезмѣрныхъ догматическихъ утвержденій; благодаря другому, мы болѣе опредѣленно ставимъ границы для серьезныхъ философскихъ изслѣдованій. Польза скептицизма перваго рода несомнѣнна: такъ какъ нѣкоторые изслѣдователи, по своему природному складу, склонны къ излишне высокомѣрнымъ и упорнымъ притязаніямъ, то небольшая примѣсь пирронизма можетъ ослабить ихъ гордость, показывая имъ, что тѣ немногія, выпадающія на ихъ долю преимущества слишкомъ незначительны сравнительно съ массой непонятаго, необъясненнаго изъ всего того, что является трудно постижимымъ въ силу особенностей нашей природы. Размышленіе обо всемъ этомъ естественно внушило бы имъ больше скромности и сдержанности, уменьшило бы ихъ высокое мнѣніе о себѣ и ихъ предубѣжденіе противъ антагонистовъ. Такого рода скептицизмъ еще больше полезенъ обыкновеннымъ смертнымъ (а не только ученымъ), которые въ большинствѣ случаевъ склонны дѣлать слишкомъ поспѣшныя догматическія заключенія [2]).

Что касается другого вида смягченнаго скептицизма, который также можетъ быть полезенъ человѣчеству и является естественнымъ результатомъ сомнѣній пирронизма, то значеніе его заключается въ томъ, что онъ ограничиваетъ наши изслѣдованія только тѣми предметами, которые болѣе доступны для пониманія сравнительно очень ограниченнымъ способностямъ нашего ума. «Воображеніе человѣка, говоритъ Юмъ, по природѣ своей стремится въ высь, увлекается всѣмъ необычайнымъ и удаленнымъ отъ насъ и безконтрольно направляется въ самыя отдаленныя области пространства и времени, чтобъ уйти отъ предметовъ, которые опытъ сдѣлалъ ему слишкомъ знакомыми. Правильное же сужденіе держится противоположнаго метода и, избѣгая изслѣдованій о всякихъ отдаленныхъ и возвышенныхъ матеріяхъ, ограничивается обыденною жизнью и та-

[1]) Ib., p. 132.
[2]) Ib., p. 132.

кими предметами, которые ежедневно встрѣчаются въ нашей практикѣ и въ нашемъ опытѣ; болѣе же возвышенныя темы предоставляются расписыванію поэтовъ и ораторовъ или искусствамъ священниковъ и политиковъ»[1]). Къ такому здравому рѣшенію, по словамъ Юма, легче всего можетъ привести убѣжденіе въ серьезности сомнѣній пирронизма и въ невозможности избавиться отъ нихъ иначе, какъ только благодаря значительной силѣ природнаго инстинкта. Конечно, такое сознаніе, продолжаетъ Юмъ, не устранитъ стремленія къ философскимъ изысканіямъ у лицъ, обладающихъ подобною склонностью,—но они, по крайней мѣрѣ, въ своихъ изслѣдованіяхъ не будутъ стремиться выйти за предѣлы обыденной жизни, имѣя въ виду несовершенство тѣхъ способностей, которыми они располагаютъ, ихъ узкіе предѣлы и неточныя дѣйствія[2]).

Дальше Юмъ болѣе опредѣленно указываетъ границы изслѣдованія, черезъ которыя не долженъ переступать нашъ умъ. Мы уже знакомы съ этими границами,—это извѣстныя намъ области—познаніе отношеній и познаніе фактовъ. Болѣе совершеннымъ способомъ изслѣдованія является количественное измѣреніе, и единственными объектами абстрактныхъ или демонстративныхъ наукъ оказываются количество и число, а всѣ попытки приложить эти совершенные методы за указанныя границы приводятъ только къ софистикѣ и иллюзіи[3]). Что же касается познанія фактовъ, то здѣсь не приложима демонстрація: вѣдь отрицаніе извѣстнаго факта не составляетъ логическаго противорѣчія. Поэтому существованіе извѣстной вещи можетъ быть доказано только аргументами на основаніи причины и слѣдствія, заимствованными изъ опыта. Таково же основаніе и моральныхъ сужденій, которыя составляютъ большую часть человѣческаго знанія и являются принципами человѣческой дѣятельности[4]). Отсюда скептицизмъ правъ, когда онъ утверждаетъ, что «вся фактическая очевидность, лежащая за предѣлами показаній чувствъ и памяти, основывается всецѣло на отношеніи причины и слѣдствія; что мы не имѣемъ иной идеи объ этомъ отношеніи,

[1]) Ib., p. 133.
[2]) Ib., p. 133.
[3]) Ib., p. 133.
[4]) Ib., p. 134—135.

кромѣ идеи о двухъ объектахъ, которые часто находились въ соединеніи другъ съ другомъ; что у насъ нѣтъ ни одного убѣдительнаго аргумента въ пользу того, что объекты, которые часто встрѣчались соединенными въ нашемъ опытѣ, и въ другихъ случаяхъ будутъ соединяться подобнымъ же образомъ, и что насъ приводитъ къ этому заключенію не что иное, какъ только привычка или извѣстный инстинктъ нашей природы, которому намъ, правда, трудно противостоять, но который, какъ и всѣ другіе инстинкты, можетъ быть ошибочнымъ и обманчивымъ» [1]). Намъ извѣстно, далѣе, что съ демонстративнымъ знаніемъ имѣютъ дѣло такія науки, какъ алгебра и ариѳметика. Что же касается геометріи, то мы знаемъ, что Юмъ только въ «Enquiry» ставитъ эту науку по степени достовѣрности на-ряду съ алгеброй и ариѳметикой, въ «Treatise» же онъ цѣнитъ ее гораздо ниже и отводитъ ей промежуточное мѣсто — между чисто математическимъ знаніемъ и опытными заключеніями. Затѣмъ намъ извѣстно, что фактическое знаніе Юмъ основываетъ на отношеніи причины и слѣдствія и по степени его достовѣрности ставитъ гораздо ниже демонстративнаго познанія: оно относится, выражаясь терминологіей Юма, къ области доказательствъ и вѣроятности и зиждется на вѣрѣ въ постоянство причинной связи. Мы уже въ своемъ мѣстѣ достаточно говорили о природѣ этой вѣры, здѣсь же только замѣтимъ, что, согласно представленію Юма, эта вѣра совсѣмъ не есть нѣчто въ высшей степени субъективное и неустойчивое, лишающее насъ всякой опоры въ нашихъ сужденіяхъ о внѣшнемъ мірѣ, — наоборотъ, Юмъ постоянно подчеркиваетъ прочность нашихъ построеній, которыя основываются на причинныхъ заключеніяхъ и которыя совсѣмъ не ведутъ къ абсолютному скептицизму. Это объясняется тѣмъ необходимымъ элементомъ чувства или ощущенія, который присущъ состоянію вѣры и отличаетъ послѣднее, какъ данное реальности, отъ фикцій воображенія. Эта мысль объ относительной прочности нашихъ заключеній, основанныхъ на вѣрѣ, постоянно подчеркивается Юмомъ не только въ «Enquiry», но и въ болѣе раннемъ и болѣе радикальномъ его произведеніи — «Treatise». «Если бы вѣра, говоритъ онъ тамъ, была простымъ актомъ мысли, безъ спеціальнаго способа представленія или

[1]) Ib., p. 130—131.

присоединенія силы и живости, то она неизбѣжно уничтожала бы самое себя и въ каждомъ случаѣ переходила бы въ полное прекращеніе сужденія. Но такъ какъ опытъ достаточно убѣдитъ всякаго, который считаетъ достойнымъ испытать, что пока онъ не находитъ ошибокъ въ предшествующихъ аргументахъ, онъ продолжаетъ вѣрить, думать и разсуждать какъ обычно,—такъ опытъ убѣдитъ такого человѣка въ законности того заключенія, что его разсужденіе и вѣра есть нѣкоторое ощущеніе или спеціальный способъ представленія, который невозможно нарушить при помощи идей или размышленій» [1]).

Итакъ, Юмъ не отрицаетъ относительной прочности причинныхъ заключеній, которыя въ концѣ-концовъ основываются на опытѣ и привычкѣ. Два послѣдніе фактора онъ считаетъ первоначальными и не подвергаетъ ихъ дальнѣйшему тщательному анализу. Опытъ Юмъ понимаетъ въ самомъ широкомъ смыслѣ и въ отношеніи знанія о фактахъ не считаетъ возможнымъ противополагать его разуму [2]). Что касается привычки, ея природы, ея отношенія къ разуму, то воззрѣнія Юма по этому предмету не отличаются желательною ясностью и отчетливостью. Несомнѣнно, Юмъ понимаетъ привычку тоже въ очень широкомъ смыслѣ, называетъ ее «однимъ изъ принциповъ природы» [3]), но въ то же время для насъ не уясняется гносеологическая цѣнность этого принципа: роль его въ системѣ Юма очень велика, и Юмъ ставитъ привычку выше вымученныхъ дедукцій разума, но въ то же время не отрицаетъ, что этотъ инстинктъ, подобно другимъ инстинктамъ, можетъ быть ошибочнымъ и обманчивымъ [4]).

II.

Если мы теперь попытаемся резюмировать свои замѣчанія относительно юмовскаго скептицизма, то прежде всего должны сказать, что Юма можно назвать скептикомъ только въ ограниченномъ смыслѣ: онъ совсѣмъ не представитель абсолютнаго скептицизма. Такъ, намъ хорошо извѣстно, что Юмъ не отрицаетъ важности

---

[1]) Treatise, p. 475.
[2]) Enquiry, p. 38—39.
[3]) Treatise, p. 471.
[4]) Enquiry, p. 131.

метафизическихъ изслѣдованій. Объ этомъ, какъ мы видѣли, онъ много распространяется въ первой главѣ «Enquiry», объ этомъ же онъ часто говоритъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ главныхъ произведеній. Юмъ не ставилъ своею задачею обоснованіе абсолютнаго скептицизма, а имѣлъ въ виду, выражаясь его собственными словами, только «подкопать основы туманной философіи, которая до сихъ поръ, повидимому, только служила оплотомъ для суевѣрій и покровомъ для всякаго рода абсурдовъ и заблужденій» [1]). Такимъ образомъ, Юмъ отрицаетъ только безпочвенную метафизику, и основателямъ подобныхъ системъ онъ считаетъ нужнымъ доставить своей философіей дозу той грубо-земной смѣси, въ которой они вообще нуждаются и которая могла бы охладить тѣ пламенныя частицы, которыя, въ качествѣ элементовъ, входятъ въ составъ природы этихъ лицъ [2]). Что Юмъ считалъ безполезными разсужденія только односторонне—метафизическаго характера, объ этомъ свидѣтельствуетъ и знаменитое заключеніе «Enquiry», гдѣ философъ совѣтуетъ бросить въ огонь всѣ книги, трактующія о божествѣ и предметахъ школьной метафизики, если только положенія ихъ не основываются на количественныхъ отношеніяхъ абстрактныхъ наукъ или не имѣютъ подъ собою строго опытныхъ данныхъ, разъ они относятся къ области фактическаго знанія [3]). Это же заключеніе Юма вскрываетъ передъ нами и положительные элементы въ его философіи и показываетъ, въ чемъ Юмъ или совсѣмъ не сомнѣвался или сомнѣвался только отчасти. Мы уже не разъ упоминали объ этихъ элементахъ: это область математическаго знанія, гдѣ по отношенію къ даннымъ алгебры и ариѳметики мы можемъ обладать полною достовѣрностью, и сфера опытнаго знанія, гдѣ также мы достигаемъ извѣстной степени очевидности, хотя значительно меньшей, чѣмъ въ математической области.

Такимъ образомъ, едва ли дальше нужно доказывать, что Юмъ не является представителемъ абсолютнаго скептицизма. Но въ чемъ же собственно Юмъ является скептикомъ? Вѣдь скептическихъ элементовъ въ его философіи, повидимому, все-таки нельзя отрицать?

---

[1]) Enquiry, p. 13.
[2]) Treatise, p. 551.
[3]) Enquiry, p. 135.

По нашему мнѣнію, эти элементы заключаются отчасти въ его ученіи о характерѣ фактическаго знанія, отчасти вообще въ его воззрѣніяхъ на природу нашего разума, который онъ цѣнитъ очень не высоко. Что касается фактическаго знанія, то Юмъ не скрываетъ, что отрицаніе имъ закона причинности въ смыслѣ изначальнаго принципа нашего ума, (принципа) независимаго отъ опыта, можетъ повести къ нѣкотораго рода скептицизму. Особенно это возможно въ отношеніи такихъ лицъ, которыя при помощи этого предполагаемаго принципа надѣются проникнуть въ послѣднія основанія существующаго. «Какъ мы должны разочароваться, говоритъ Юмъ, когда узнаемъ, что эта связь, соединеніе или энергія лежитъ только въ насъ самихъ и есть не что иное, какъ только опредѣленіе духа, которое пріобрѣтается путемъ привычки и заставляетъ насъ дѣлать переходъ отъ объекта къ его обычному спутнику и отъ впечатлѣнія отъ одного къ болѣе живой идеѣ о другомъ? Такое открытіе не только уничтожаетъ всякую надежду на полученіе удовлетворенія, но заранѣе обрекаетъ на неисполненіе наши желанія. Поэтому, когда мы говоримъ, что желаемъ знать послѣдній дѣйствующій принципъ, какъ нѣчто, что̀ остается во внѣшнемъ объектѣ, мы или противорѣчимъ самимъ себѣ, или говоримъ безъ смысла» [1]). По мнѣнію Юма, разумъ нашъ является слабымъ и недостаточнымъ, разъ онъ стремится вполнѣ самостоятельно рѣшить важнѣйшія метафизическія проблемы. Юмъ представляетъ дѣятельность разума въ этомъ направленіи въ видѣ вполнѣ изолированной духовной силы, которая интуитивнымъ путемъ стремится постигнуть загадки бытія. Такія попытки обыкновенно оканчиваются неудачею, и разумъ запутывается въ безысходныхъ противорѣчіяхъ. Тутъ иногда оказываетъ помощь разуму другая дѣятельность духа, которая играетъ такую большую роль у Юма,—воображеніе, хотя въ своихъ крайнихъ формахъ это послѣднее можетъ вести также только къ ошибочнымъ заключеніямъ. По мнѣнію Юма, намъ часто приходится стоять на распутьи и спрашивать себя, чему мы должны слѣдовать: указаніямъ ли одного разума или и внушеніямъ фантазіи. «Для

---

[1]) Treatise, p. 546. Правда, Юмъ говоритъ объ этомъ только въ „Treatise“, и въ „Enquiry“ мы уже не встрѣчаемся съ такимъ скептическимъ радикализмомъ.

разума, говоритъ Юмъ въ «Treatise», нѣтъ ничего опаснѣе полетовъ воображенія и ничто другое не служитъ такою важною причиною многочисленныхъ заблужденій между философами. Людей съ богатой фантазіей въ этомъ случаѣ можно сравнить съ тѣми ангелами, которые, по словамъ Писанія, закрываютъ глаза своими крыльями... Съ другой стороны, и разумъ, когда онъ дѣйствуетъ одинъ и притомъ согласно самымъ общимъ своимъ принципамъ, заблуждается и не даетъ даже незначительной степени очевидности какъ въ области философіи, такъ и въ сферѣ обыденной жизни. Итакъ, передъ нами выборъ только между заблуждающимся разумомъ и совсѣмъ никакимъ (none at all)» [1]). Что касается меня, продолжаетъ Юмъ, то я не знаю, что нужно дѣлать въ такомъ случаѣ; я могу только замѣтить, что́ наблюдается по отношенію къ такимъ явленіямъ въ обыденной жизни. Прежде всего, о такомъ затруднительномъ положеніи обыкновенно совсѣмъ не думаютъ или думаютъ очень рѣдко, и когда оно открывается передъ нашимъ духомъ, то оно быстро забывается и оставляетъ въ насъ по себѣ только незначительное впечатлѣніе. Юмъ говоритъ о себѣ, что его сильно мучили всѣ противорѣчія и несовершенства разума, которыя обнаруживаются во всей своей силѣ, когда мы стараемся дать отвѣты на основные вопросы философіи: «Гдѣ я и что я? Отъ какихъ причинъ зависѣло мое появленіе въ мірѣ и каково мое конечное состояніе? Кто будетъ покровительствовать мнѣ и кого я долженъ страшиться? Какія существа окружаютъ меня? На кого я имѣю вліяніе и кто вліяетъ на меня? Къ счастью, въ то время, какъ разумъ не въ состояніи разогнать сгустившіяся облака, природа сама достаточна для этой цѣли и исцѣляетъ меня отъ этой философской меланхоліи и бреда, ослабляя эти узы духа и какъ бы развлекая при помощи новыхъ впечатлѣній отъ внѣшнихъ чувствъ, которыя разсѣиваютъ всѣ эти химеры. Я обѣдаю, играю въ триктракъ, весело бесѣдую съ своими друзьями, и, когда я послѣ 3—4 часовъ развлеченій возвращаюсь къ этимъ спекуляціямъ, послѣднія кажутся мнѣ холодными, вымученными, смѣшными, такъ что я не чувствую больше охоты углубляться въ нихъ» [2]). Такимъ образомъ, здѣсь Юмъ опять указываетъ выходъ,

---

[1]) Treatise, p. 547—548.

[2]) Treatise, p. 548—549.

съ которымъ мы уже знакомы: онъ состоитъ въ усиленной практической дѣятельности, которая заставляетъ забыть всѣ сомнѣнія. Но это, конечно, совсѣмъ не рѣшеніе проблемы: этимъ не устраняется навсегда то состояніе духа, которое порождается неискоренимымъ стремленіемъ ума проникнуть въ тайны бытія. Самъ же Юмъ немного ниже говоритъ, что «для человѣческаго духа почти невозможно оставаться, подобно животнымъ, въ томъ узкомъ кругѣ объектовъ, которые являются предметами ежедневнаго разговора и дѣятельности; мы должны только быть осторожными при выборѣ руководителя и должны отдать предпочтеніе болѣе здравому и болѣе пріятному» [1]). Правда, Юмъ указываетъ и руководителя—привычку или инстинктъ, но этотъ руководитель, по его же собственнымъ словамъ, не всегда можетъ быть вполнѣ надежнымъ. Несомнѣнно, въ этой своеобразной переоцѣнкѣ роли привычки мы можемъ видѣть зачатки гносеологическаго волюнтаризма, но, къ сожалѣнію, этотъ оригинальный принципъ не получилъ у Юма дальнѣйшаго развитія и рисуется передъ нами въ самыхъ неясныхъ чертахъ.

Такимъ образомъ, скептицизмъ Юма, если провести его послѣдовательно, окажется болѣе значительнымъ, чѣмъ предполагалъ самъ авторъ, и его не такъ легко искоренить даже путемъ усиленной практической дѣятельности. У самого же Юма мы находимъ замѣчаніе, что «такъ какъ скептическое сомнѣніе естественно происходитъ отъ глубокаго и интенсивнаго размышленія объ этихъ предметахъ (дѣятельности чувствъ и разума), то оно тѣмъ болѣе возрастаетъ, чѣмъ дальше мы идемъ въ этихъ размышленіяхъ» [2]). Но при этомъ нужно имѣть въ виду одну особенность въ скептицизмѣ Юма, которая обыкновенно рѣдко замѣчается тѣми, которые подчеркиваютъ скептическія тенденціи этого мыслителя: Юмъ, при всемъ своемъ недовѣріи къ ограниченнымъ силамъ человѣческаго разума, совсѣмъ не проповѣдывалъ умственной (а тѣмъ болѣе нравственной) резигнаціи. Надежнымъ оплотомъ для него была привычка и вообще весь строй духовной жизни, который обязанъ былъ своимъ происхожденіемъ опыту въ широкомъ смыслѣ. Поэтому нѣтъ основаній смотрѣть на Юма, какъ на такого односторонняго скептическаго мыслителя, который

---

[1]) Treatise, p. 550—551.

[2]) Treatise, p. 505.

своей философіей подкопалъ основы *всякой* достовѣрности. Мы уже говорили о различныхъ степеняхъ достовѣрности, которыя намѣчаются Юмомъ даже въ его первомъ, болѣе скептическомъ произведеніи и, не считаемъ нужнымъ еще разъ возвращаться къ этому. Юмъ считалъ необходимымъ указать извѣстные устои для человѣческой мысли и дѣятельности, но только видѣлъ ихъ не въ однѣхъ функціяхъ оторваннаго отъ опыта интеллекта, а въ совокупной работѣ основныхъ силъ человѣческаго духа, при чемъ, вопреки крайностямъ предшествующаго интеллектуализма, онъ на первый планъ выдвигалъ роль воли (въ широкомъ смыслѣ), въ связи съ жизнью чувства.

II.

Судьба главнѣйшихъ философскихъ концепцій Юма.

Теоретическая философія Юма представляется намъ явленіемъ довольно сложнымъ и, такъ сказать, многограннымъ. Трудно все ея существенное содержаніе обнять какимъ-нибудь однимъ терминомъ. Если и можно ее назвать скептицизмомъ, то только, какъ мы видѣли, съ нѣкоторыми ограниченіями. Во всякомъ случаѣ, скептическій элементъ не является здѣсь исчерпывающимъ. Повидимому, болѣе удобнымъ для этой философіи было бы наименованіе «эмпирическая»; но и по поводу этого названія нужно замѣтить, что Юмъ не отрицалъ и априорнаго знанія, хотя и отводилъ ему очень незначительное мѣсто; другое дѣло, конечно, насколько Юмъ былъ послѣдователенъ, допуская существованіе такого знанія. Но какъ бы то ни было, ученіе объ опытѣ, какъ главномъ источникѣ знанія, и сравнительно невысокая оцѣнка самостоятельной дѣятельности интеллекта являются доминирующими чертами въ общей системѣ Юма. Въ связи съ его эмпиризмомъ находится и другой существенный элементъ его философіи—его позитивистическія тенденціи, поскольку подъ позитивизмомъ понимается ограниченіе научно-философскаго изслѣдованія предѣлами опыта и отрицаніе безпочвенной метафизики. Наконецъ, нельзя не отмѣтить еще одной черты въ философіи Юма, которая находится въ тѣсной связи съ его воззрѣніями на субстанціальность, съ его отрицаніемъ души и тѣла, какъ самостоятельныхъ субстанцій. Все содержаніе нашего сознанія Юмъ представлялъ въ видѣ комплекса перцепцій, и въ эти перцепціи разрѣшались одинаково какъ данныя нашего внутренняго опыта, такъ и впечатлѣнія внѣшнихъ чувствъ. Поэтому у Юма мы можемъ видѣть зародыши своеобразнаго солипзизма, такъ какъ въ концѣ-кон-

цовъ все, что мы ни познаемъ, есть только содержаніе нашего собственнаго сознанія.

Дальнѣйшая судьба юмовской философіи въ значительной степени обусловливалась тѣмъ, какая изъ упомянутыхъ сторонъ въ его воззрѣніяхъ обращала на себя особенное вниманіе его противниковъ или послѣдователей. Мы знаемъ, что его соотечественники оттѣняли преимущественно скептическіе элементы его системы и надѣялись парализовать послѣдніе при помощи такъ-называемой философіи здраваго смысла. Шотландскіе философы нашли ревностныхъ продолжателей въ лицѣ французскихъ спиритуалистовъ, и одинъ изъ нихъ, Мэнъ де Биранъ, удѣлилъ достаточно мѣста борьбѣ съ юмовскимъ скептицизмомъ, въ особенности поскольку дѣло касалось происхожденія понятія причинной связи. Скептическая точка зрѣнія была подчеркнута и Кантомъ, который готовъ былъ отожествить юмовскій скептицизмъ, въ его конечныхъ выводахъ, съ умственнымъ квіетизмомъ, хотя не отрицалъ большаго значенія критики Юма, поскольку послѣдняя была направлена на односторонній догматизмъ. Далѣе, больше на родинѣ же Юма, чѣмъ на континентѣ, нашелъ для себя сторонниковъ и другой элементъ въ философіи Юма — эмпиризмъ. Д. С. Милль является блестящимъ представителемъ этого направленія, которое онъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ провелъ дальше, чѣмъ его шотландскій предшественникъ. Въ связи съ ясно выраженными эмпирическими (или, вѣрнѣе, эмпиристическими) тенденціями мы можемъ констатировать у того же мыслителя присутствіе и тѣхъ особенностей, которые обыкновенно характеризуютъ позитивизмъ, хотя ихъ мы еще раньше можемъ наблюдать на континентѣ (преимущественно во Франціи), гдѣ онѣ появились также не безъ вліянія англійской философіи вообще и Юма въ частности. Въ томъ и другомъ случаѣ эти позитивистическія и эмпирическія тенденціи возникли и распространялись независимо отъ критической философіи, при чемъ послѣдняя не вліяла на указанныхъ французскихъ и англійскихъ мыслителей ни тормозящимъ, ни стимулирующимъ образомъ, такъ что нѣкоторыхъ изъ нихъ не безъ основанія можно упрекнуть въ нѣкоторомъ догматизмѣ и въ недостаткѣ критическаго духа. Но такой упрекъ уже не приложимъ къ нѣкоторымъ нѣмецкимъ философамъ, которые прошли строгую критическую школу и которые однако жъ высоко цѣнятъ, а иногда

и прямо присоединяются къ эмпирическимъ и позитивистическимъ тенденціямъ Юма. Мы разумѣемъ здѣсь въ особенности такихъ крупныхъ мыслителей, какъ Лаасъ и Паульсенъ. Наконецъ, нельзя игнорировать и того вполнѣ современнаго намъ теченія нѣмецкой философской мысли, которое также связываетъ свой генезисъ съ именемъ Юма, поскольку для послѣдняго всѣ данныя опыта разрѣшались въ перцепціи нашего духа. Это такъ-называемая «имманентная философія», которая возникла не болѣе 30 лѣтъ тому назадъ и которая не сказала еще своего послѣдняго слова. Въ связи съ ней можно упомянуть еще объ одномъ направленіи современной философіи, такъ-называемомъ эмпиріокритицизмѣ, поскольку послѣдній усвояетъ нѣкоторые результаты юмовской критики и выдвигаетъ біологическую точку зрѣнія (Авенаріусъ, Махъ). Мы уже не говоримъ о многочисленныхъ развѣтвленіяхъ такъ называемаго психологизма, который сближаетъ съ Юмомъ его попытка поставить рѣшеніе гносеологической проблемы въ зависимость отъ тщательно разработанной психологіи познавательной дѣятельности.

Къ краткому обозрѣнію всѣхъ указанныхъ направленій философской мысли, поскольку констатируется ихъ тѣсная связь съ философіей Юма, мы теперь и приступимъ.

ГЛАВА I.

Критическое отношеніе къ философскимъ выводамъ Юма.

I. Юмъ и философія здраваго смысла (Т. Ридъ, І. Битти, Т. Браунъ).

I.

Философскія воззрѣнія Юма первую оппозицію встрѣтили у себя же на родинѣ, со стороны представителей такъ называемой философіи здраваго смысла. Однимъ изъ первыхъ и въ то же время болѣе крупныхъ сторонниковъ этого философскаго направленія, какъ извѣстно, является еще современникъ Юма—Томасъ Ридъ. Его первое сочиненіе «Изслѣдованіе о человѣческомъ духѣ» (Enquiry into human mind), по его собственному признанію, было вызвано «Трактатомъ» Юма [1]). Уже въ предисловіи къ этому произведенію Ридъ,

[1]) Th. Reid. Enquiry into human mind. Works, ed. by Hamilton. Edinburgh, 1863, vol. I, p. 95.

подчеркивая крайне скептическій характеръ юмовской философіи, считаетъ такой скептицизмъ невозможнымъ ни въ наукѣ, ни въ жизни [1]). Послѣдовательно проведенныя воззрѣнія Юма, по словамъ Рида, влекутъ къ отрицанію всякой философіи, религіи и добродѣтели, здраваго смысла, и все это заставляетъ этого мыслителя снова пересмотрѣть основныя проблемы философіи [2]). Эту задачу Ридъ и пытается выполнить въ «Enquiry». Это произведеніе носитъ по преимуществу положительный характеръ, хотя въ немъ есть достаточно и полемическихъ замѣчаній по поводу именно философіи Юма [3]). Дополненіемъ къ нему могутъ служить дальнѣйшія произведенія Рида, именно его «Опыты объ интеллектуальныхъ и активныхъ силахъ человѣка», гдѣ еще больше мѣста удѣляется полемикѣ съ разнообразными мыслителями противоположныхъ направленій.

Къ рѣшенію поставленной имъ задачи Ридъ считаетъ возможнымъ итти, повидимому, только эмпирическимъ путемъ. Единственный путь къ познанію природы (въ широкомъ смыслѣ), говоритъ онъ, есть путь наблюденія и опыта [4]). Это эмпирическое изслѣдованіе включаетъ въ себя оба основныхъ логическихъ метода — индукцію и дедукцію, при чемъ болѣе первоначальнымъ Ридъ считаетъ первый [5]). Построеніе всякой философской системы предполагаетъ знаніе основныхъ силъ и способностей человѣческой души, и поэтому «анатомія духа» является исходной философской дисциплиной [6]). Едва ли нужно распространяться о томъ, какъ не легко указать и описать эти первоначальныя душевныя силы: обыкновенно мы наблюдаемъ нашъ духъ уже въ сформировавшемся состояніи, и намъ очень трудно разобраться въ томъ сложномъ синтезѣ, который является результатомъ уже довольно продолжительной предшествующей психической жизни. Здѣсь намъ могло бы оказать неоцѣнимыя

---

[1]) Ib., p. 95.

[2]) Ib., p. 95.

[3]) „Enquiry“ явилось еще при жизни Юма, въ 1764 г. Прежде чѣмъ напечатать сочиненіе, Ридъ посылалъ его на просмотръ Юму (см. Burton, op. cit., II, 154—156). Вообще авторъ питалъ большое уваженіе къ личности Юма, и въ своемъ произведеніи онъ изъ почтительности не называетъ его имени, а выражается описательно („авторъ Treatise of human nature“).

[4]) Ib., p. 97.

[5]) Ib., p. 97.

[6]) Ib., p. 98.

услуги изученіе исторіи человѣческаго развитія, но, къ сожалѣнію, мы не можемъ проникнуть въ тайники зарожденія душевной дѣятельности, а поэтому намъ остается удовольствоваться только «анализомъ», и мы еще не въ состояніи построить «системы духа» [1]). Дальнѣйшее содержаніе «Enquiry» и посвящено, главнымъ образомъ, этому анализу, при чемъ Ридъ имѣетъ дѣло преимущественно съ болѣе элементарною областью душевной жизни — именно съ ощущеніями. Ридъ касается здѣсь всѣхъ видовъ этихъ психическихъ функцій и съ особенною подробностью останавливается на анализѣ зрительныхъ ощущеній. При этомъ нужно замѣтить, что у Рида идетъ рѣчь не только объ элементахъ ощущеній, но и о продуктахъ ощущающей дѣятельности, поскольку мы можемъ констатировать ихъ въ болѣе высокихъ проявленіяхъ интеллектуальной жизни. Для насъ, конечно, важно остановиться на самой общей характеристикѣ взглядовъ Рида, насколько она имѣетъ отношеніе къ основнымъ пунктамъ юмовской философіи, которая попутно подвергается критикѣ въ названномъ трудѣ важнѣйшаго представителя философіи здраваго смысла.

Анализъ ощущеній, которому посвящено первое произведеніе Рида, имѣетъ своею главною цѣлью опроверженіе той теоріи воспріятія, которая является господствующей въ сочиненіяхъ всѣхъ выдающихся представителей англійской философіи—не только Юма, но и его предшественниковъ—Локка и Беркли. Но эта теорія существовала раньше этихъ мыслителей, и Ридъ находитъ ее ясно выраженной уже у Декарта и Мальбранша. Суть ея, по словамъ Рида, заключается въ томъ, что всѣ эти мыслители не признаютъ непосредственнаго воспріятія или интуиціи, а объясняютъ процессъ воспріятія только при помощи идей. Все, что ни воспринимается нами, воспринимается только въ видѣ идей. Отсюда предполагается присутствіе ясно выраженнаго интеллектуальнаго элемента на самыхъ начальныхъ стадіяхъ душевной жизни, которая вся раскрывается предъ нами въ этомъ потокѣ идей. Этотъ послѣдній, по мнѣнію всѣхъ перечисленныхъ Ридомъ мыслителей, закрываетъ отъ насъ настоящую сущность міра, и мы въ самыхъ разнообразныхъ процессахъ познавательной дѣятельности

[1]) Ib., p. 99.

имѣемъ дѣло не съ настоящими вещами, а только съ ихъ отображеніями. Если мы смотримъ на солнце, иллюстрируетъ Ридъ свою мысль въ «Essays on the intellectual powers of man», то мы не воспринимаемъ самаго предмета, какъ существующаго внѣ насъ, а только усматриваемъ внутри идею солнца (независимо отъ того, существуетъ оно или нѣтъ) [1]). Отсюда понятны, по мнѣнію Рида, тѣ скептическіе выводы, которые мы встрѣчаемъ въ философіи Беркли и особенно Юма: вѣдь идеи еще не ведутъ къ признанію вполнѣ соотвѣтствующихъ имъ объектовъ внѣ насъ, разъ мы не обладаемъ способностью непосредственно воспринимать эти предметы. Такимъ образомъ, этому именно обстоятельству обязано своимъ происхожденіемъ отрицаніе матеріальнаго міра, абстрактныхъ идей, пространства и времени, тѣлесной и духовной субстанцій и вообще разложеніе всей душевной жизни на впечатлѣнія и идеи, съ чѣмъ мы встрѣчаемся въ философіи Юма. Теорія идей, говоритъ Ридъ въ своемъ первомъ произведеніи, подобно троянскому коню, только съ перваго взгляда носитъ на себѣ печать невинности и красоты. Но если бы философы сознавали, что внутри ея заключается смерть и разрушеніе для всякой науки и здраваго смысла, то они не сломали бы своихъ стѣнъ, чтобы пропустить ее [2]).

Отсюда мы можемъ видѣть, почему Ридъ свое главное сочиненіе посвятилъ анализу ощущеній и воспріятій: вопреки скептическимъ выводамъ, онъ хотѣлъ показать, что уже въ самомъ процессѣ ощущенія у насъ получается убѣжденіе въ существованіи внѣшняго міра, и для этого совсѣмъ не требуется помощь идей, какъ посредниковъ между внѣшними объектами и нашимъ духомъ. Это убѣжденіе не выводится путемъ умозаключенія изъ какихъ-либо впечатлѣній или идей, а непосредственно *внушается* (suggested) нашему духу въ актѣ воспріятія. Такъ, напр., если мы слышимъ опредѣленные звуки на улицѣ, то это ощущеніе внушаетъ намъ, что по улицѣ ѣдетъ карета, и это совсѣмъ не мечта, а *вѣра*, что именно ѣдетъ карета. И эта вѣра получается совсѣмъ не путемъ сравненія идей или воспріятія согласій и несогласій, ибо нѣтъ

---

[1]) Essays on intellectual powers of man. Works, ed. by Hamilton, Edinburgh, 1863, vol. I, p. 298.

[2]) Enquiry, ib., p. 132.

никакого сходства между воспринимаемымъ звукомъ и вѣрою въ то, что ѣдетъ карета [1]). Данное внушеніе нельзя назвать природнымъ или естественнымъ (natural) и первоначальнымъ; оно является результатомъ опыта и привычки. Но, по мнѣнію Рида, есть природныя (natural) внушенія. Такъ, ощущеніе внушаетъ намъ представленіе о настоящемъ существованіи и вѣру въ то, что воспринимаемое или чувствуемое нами существуетъ въ настоящій моментъ. Память внушаетъ намъ представленіе о прошедшемъ существованіи и порождаетъ вѣру въ то, что воспоминаемое нами существовало въ прошломъ. Наши ощущенія и мысли, такимъ образомъ, внушаютъ намъ представленіе о духѣ и вѣру въ его существованіе и въ его отношеніе къ нашимъ мыслямъ. Въ силу подобнаго же природнаго принципа начало существованія или какая-нибудь перемѣна внушаетъ намъ представленіе причины и побуждаетъ насъ вѣрить въ ея существованіе. Подобнымъ же образомъ, извѣстныя осязательныя ощущенія, вслѣдствіе конституціи нашей природы, внушаютъ намъ представленія протяженія, плотности и движенія, которыя совсѣмъ не ощущенія, хотя до сихъ поръ неправильно смѣшивались съ ними [2]). Такимъ образомъ, перцепціи, первоначальныя или пріобрѣтенныя, по мнѣнію Рида, не предполагаютъ упражненія разума, и мы можемъ констатировать ихъ одинаково у взрослыхъ и у дѣтей, у идіотовъ и животныхъ [3]). Наоборотъ, всѣ разсужденія, всякая дѣятельность разума зависятъ отъ этихъ первоначальныхъ или природныхъ расположеній или инстинктовъ, которые Ридъ называетъ «первыми принципами» (first principles) [4]). Такіе принципы суть части нашей природной конституціи, все равно какъ самая способность мышленія. Разумъ ничего не можетъ сдѣлать съ ними, не можетъ разрушить ихъ. Съ другой стороны, онъ безсиленъ безъ нихъ и не можетъ быть вполнѣ самостоятельнымъ: онъ подобенъ телескопу, который помогаетъ видѣть дальше тому, кто имѣетъ глаза; но если у человѣка нѣтъ глазъ, то телескопъ для него безполезенъ [5]). Въ своихъ «Опытахъ» (Essays on the intellectual powers of

---

[1]) Ib., p. 111.
[2]) Ib., p. 111.
[3]) Ib., p. 185.
[4]) Ib., p. 130.
[5]) Ib., p. 330.

man) Ридъ эти первоначальныя, интуитивныя сужденія называетъ, кромѣ того, «принципами здраваго смысла», «общими понятіями», «самоочевидными истинами»[3]). Здѣсь же Ридъ дѣлаетъ исчисленіе этихъ принциповъ, подраздѣляя ихъ на два класса: на принципы относительно необходимыхъ истинъ и принципы относительно истинъ случайныхъ. Необходимыя истины — это неизмѣнныя положенія, противоположное которымъ невозможно. Таковы, напр., математическія основоположенія. Подъ случайными истинами разумѣются такія, которыя касаются событій измѣняющихся и преходящихъ, являющихся слѣдствіемъ той или другой силы. Таково, напр., положеніе, что солнце есть центръ, около котораго вращается земля и другія планеты нашей системы[2]). Мы не будемъ приводить *всѣхъ* этихъ исчисленій Рида, а укажемъ только нѣкоторыя изъ нихъ для характеристики обоихъ названныхъ классовъ этихъ истинъ. У Рида сначала идетъ рѣчь объ основоположеніяхъ случайныхъ истинъ. Сюда относятся такіе первые принципы. Всякая вещь, относительно которой у меня есть ясное сознаніе, существуетъ (напр., извѣстная мысль, извѣстное чувство въ душѣ)[3]). Всѣ, сознаваемыя мною мысли, суть мысли существа, которое я называю «самимъ собою», «моимъ духомъ», «моею личностью»[4]). Тѣ вещи дѣйствительно существуютъ, которыя мы раздѣльно воспоминаемъ или раздѣльно воспринимаетъ (своими чувствами)[5]). Дальше идутъ такія положенія, что природныя способности, при помощи которыхъ мы отличаемъ истину отъ заблужденія, не обманываютъ насъ; что мы должны признавать живыми и разумными существа, съ которыми бесѣдуемъ и т. п.[6]). Но для нашей цѣли болѣе важны принципы, которые имѣютъ дѣло съ необходимыми истинами. Сюда Ридъ относитъ грамматическіе принципы (прилагательное должно относиться къ существительному, всякое полное предложеніе должно имѣть глаголъ

---

[1]) Essays on the intellectual powers of man. Works, ed. by Hamilton, vol. I, p. 434.

[2]) Ib., p. 441. Это различіе напоминаетъ, какъ мы видимъ, юмовское дѣленіе всѣхъ объектовъ знанія на сферу отношеній и область фактовъ.

[3]) Ib., p. 442.

[4]) Ib., p. 443.

[5]) ib., p. 444—445.

[6]) Ib., p. 448.

и т. п.) [1]), логическія аксіомы (законы логики—законъ противорѣчія, исключеннаго третьяго и т. п.) [2]), аксіомы математики [3]), безспорныя положенія въ области вкуса (эстетическаго) [4]), моральныя аксіомы (благородный или великодушный поступокъ заслуживаетъ бо́льшаго одобренія, чѣмъ только справедливый; мы не должны дѣлать другимъ того, чего не желаемъ самимъ себѣ и т. п.) [5]) и, наконецъ, метафизическіе принципы. Изъ послѣднихъ Ридъ подвергаетъ болѣе подробному разсмотрѣнію три положенія, главнымъ образомъ, потому, что они именно затрагивались въ критикѣ Юма. Первое положеніе гласитъ: качества, которыя мы воспринимаемъ нашими чувствами, должны имѣть субъектъ, который мы называемъ тѣломъ, и мысли, которые мы сознаемъ, предполагаютъ субъектъ, который мы называемъ духомъ [6]). Второй метафизическій принципъ касается закона причинности: все, что начинаетъ существовать, должно имѣть причину, произведшую его [7]). Наконецъ, третій изъ этихъ принциповъ формулируется такъ: о планѣ и интеллигенціи въ причинѣ можно заключать на основаніи присутствія признаковъ этихъ свойствъ въ слѣдствіи [8]). Больше значенія для насъ, въ данномъ случаѣ, имѣетъ второй принципъ, и поэтому мы нѣсколько дольше остановимся на аргументаціи его въ устахъ Рида.

Ридъ считаетъ принципъ причинности самоочевиднымъ по тѣмъ общимъ основаніямъ, которыя, по его мнѣнію, ведутъ къ признанію изначальности и другихъ аналогичныхъ принциповъ: это всеобщее согласіе относительно него человѣческаго рода и неизбѣжность его для практической жизни. Подъ первымъ онъ разумѣетъ не только общее признаніе его со стороны философовъ [9]), но и вѣру въ него всѣхъ людей — образованныхъ и необразован-

---

[1]) Ib., p. 452.
[2]) Ib., p. 452.
[3]) Ib., p. 452.
[4]) Ib., p. 453.
[5]) Ib., p. 453—454.
[6]) Ib. p. 454.
[7]) Ib., p. 455.
[8]) Ib., p. 457.
[9]) По словамъ Рида, Юмъ первый усомнился въ существованіи такого принципа (ib., p. 456).

ныхъ. Что касается второго основанія въ пользу этого принципа, то Ридъ разумѣетъ здѣсь всю практику жизни, которая предполагаетъ неизбѣжное существованіе этого принципа [1]). При такомъ пониманіи закона причинности, Ридъ, естественно, отвергаетъ то толкованіе этого отношенія, которое содержится у Юма. Эмпирическое объясненіе происхожденія этого понятія, котораго держится Юмъ, по мнѣнію Рида, не выдерживаетъ серьезной критики. Прежде всего, опытъ даетъ намъ свѣдѣнія о томъ, что *есть*, а не о томъ, что *должно быть*, между тѣмъ какъ принципъ причинности отличается именно характеромъ необходимости. Далѣе, общія положенія, основанныя на опытѣ, имѣютъ только относительную достовѣрность, пропорціональную объему этого опыта, и насъ опытъ не гарантируетъ отъ исключеній, которыя могутъ встрѣтиться въ нашихъ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ. Наконецъ, опытъ совсѣмъ и не показываетъ намъ, что всякое явленіе должно имѣть свою причину (причины многихъ явленій неизвѣстны намъ и вообще лежатъ внѣ сферы нашего наблюденія) [2]). Въ частности, что касается объясненія Юмомъ причинной связи изъ факта постоянной послѣдовательности явленій, то это объясненіе, по мнѣнію Рида, не можетъ быть признано состоятельнымъ. Прежде всего, если бы мы постоянную послѣдовательность отожествляли съ причинною связью, то возможны были бы такіе факты, что мы день считали бы причиною ночи или наоборотъ, такъ какъ мы постоянно наблюдаемъ взаимную послѣдовательность этихъ двухъ явленій [3]). Далѣе, при такомъ пониманіи мы никакъ не можемъ объяснить того характера необходимости, которымъ отличается причинная связь и котораго мы не можемъ непосредственно наблюдать въ опытѣ [4]). Наконецъ, изъ этой послѣдовательности явленій никакъ нельзя вывести идеи силы, активности, которая мыслится въ понятіи причинности: вѣдь терминъ «дѣйствующая причина» означаетъ не что иное, какъ то, что есть существо, которое обладаетъ способностью и волею производить слѣдствіе [5]). Эта идея силы получается изъ сознанія нашей

[1]) Ib., p. 457.
[2]) Ib., p. 455—456.
[3]) Ib., p. 457; ср. vol. II, p. 627.
[4]) Ib., vol. II, p. 627.
[5]) Ib., p. 627.

собственной активности, изъ сознанія того усилія, которое мы проявляемъ въ дѣйствіи [1]).

Вмѣстѣ съ этими возраженіями по поводу воззрѣній Юма на природу причинной связи, Ридъ высказываетъ нѣсколько замѣчаній относительно другихъ пунктовъ юмовской философіи, и мы отмѣтимъ только болѣе крупныя изъ этихъ замѣчаній. Нѣкоторыя изъ нихъ касаются обще-психологическихъ взглядовъ Юма, которые Ридъ во многихъ отношеніяхъ признаетъ неудовлетворительными. Такъ, по мнѣнію Рида, Юмъ злоупотребляетъ терминомъ «перцепція», когда обозначаетъ имъ всякое содержаніе сознанія. Основное различіе между перцепціями по степени живости также не можетъ считаться вполнѣ удачнымъ и совсѣмъ не носитъ философскаго характера. Едва ли также удобно употреблять терминъ «впечатлѣніе» (impression) для обозначенія всѣхъ сторонъ душевной жизни (не только интеллектуальной, но и волевой и эмоціональной) [2]). Далѣе, нельзя считать удовлетворительнымъ исчисленіе Юмомъ принциповъ ассоціаціи: исчисленіе это слишкомъ широко съ точки зрѣнія самого Юма и въ то же время узко и не полно, если принимать во вниманіе реальныя отношенія. Такъ, зачѣмъ нужна особая ассоціація причинности, если послѣднюю можно свести къ необходимой послѣдовательности явленій. Съ другой стороны, Юмъ упускаетъ изъ виду другія отношенія явленій, какъ, напр., отношенія противоположности и противорѣчія, цѣли и средства, цѣлаго и части и т. п. [3]). Наконецъ, Ридъ указываетъ на то, что Юмъ самъ признаетъ несостоятельность своего скептицизма, разъ онъ считаетъ его непригоднымъ для жизни и ищетъ отъ него лѣкарства въ практической дѣятельности [4]).

II.

Обозрѣвая только-что изложенныя возраженія Рида, мы должны сказать, что въ его полемикѣ съ Юмомъ, несомнѣнно, есть доста-

---

[1]) Ib., p. 523.
[2]) Works, vol. I, p. 227.
[3]) Ib., p. 386.
[4]) Ib., p. 102.

точно цѣнныхъ замѣчаній, такъ что тотъ суровый отзывъ о философахъ здраваго смысла, который сдѣлалъ Кантъ въ своихъ «Пролегоменахъ», едва ли можетъ быть приложенъ цѣликомъ именно къ нему (этотъ отзывъ ближе касается другихъ представителей названнаго направленія). Возраженія Рида противъ теоріи идей часто справедливы, и онъ вѣрно подмѣтилъ то средостѣніе, которое установлено еще схоластическою мыслью между нашимъ духомъ и воспринимаемыми объектами. Но нужно только имѣть въ виду, что Юмъ меньше своихъ предшественниковъ повиненъ въ этомъ остаткѣ средневѣковья, ибо онъ не признавалъ субстанціи духа въ отличіе отъ душевныхъ состояній (все содержаніе сознанія у Юма разлагается на перцепціи; при чемъ термину «перцепція» Юмомъ придавалось очень широкое значеніе, и во всякомъ случаѣ за употребленіе этого понятія Юмъ не подлежитъ упреку въ одностороннемъ интеллектуализмѣ, чего нельзя скать объ «идеѣ» раціоналистовъ). Затѣмъ, нельзя не согласиться съ нѣкоторыми замѣчаніями Рида относительно психологическихъ воззрѣній Юма, относительно недостаточности или неполноты его теоріи ассоціаціи, его терминологіи и т. п. Наконецъ, не лишено значенія указаніе Рида на то, что Юмъ не провелъ своего скептицизма до конца, что онъ слишкомъ поспѣшно указалъ для него лѣкарство въ практической дѣятельности, чѣмъ какъ будто уже предполагается излишнимъ дальнѣйшее, болѣе глубокое изслѣдованіе затронутыхъ вопросовъ. Но при всемъ этомъ Ридъ совсѣмъ не устранилъ скептическихъ возраженій Юма, и послѣдній далеко не удовлетворился бы тѣми опроверженіями Рида, которыя мы встрѣчаемъ въ «Enquiry» и въ «Essays». Большая часть этихъ полемическихъ замѣчаній Рида не достигали своей цѣли отчасти потому, что Ридъ не всегда вѣрно понималъ своего противника, отчасти потому, что почва, на которой стоялъ Ридъ въ своей полемикѣ, не могла считаться прочной, и его остроумный и глубокій антагонистъ легко могъ бы оказаться побѣдителемъ въ этой борьбѣ. Прежде всего, напрасно Ридъ представляетъ Юма сторонникомъ абсолютнаго скептицизма: мы уже знаемъ, что такая точка зрѣнія по отношенію къ философіи Юма не можетъ почитаться правильной, ибо Юмъ признавалъ возможнымъ вполнѣ достовѣрное знаніе въ очень обширной области математическаго вѣдѣнія. Поэтому всѣ возраженія Рида, поскольку они направлены на юмовскій скепти-

цизмъ, какъ разрушающій всякую науку и даже дѣлающій невозможною нашу практическую дѣятельность, не могутъ считаться состоятельными. Очень слабо и то оружіе, которымъ Ридъ думаетъ побѣдить своего противника — философія здраваго смысла. Признавая извѣстное значеніе за этимъ направленіемъ философской мысли, поскольку въ ней содержится попытка указать основные принципы въ дѣятельности нашего духа, мы однако должны сознаться, что въ своемъ осуществленіи этотъ опытъ шотландскихъ мыслителей не можетъ считаться вполнѣ удачнымъ. Въ этомъ случаѣ вполнѣ можно согласиться съ Кантомъ, что для этихъ людей оказалось непосильнымъ глубоко проникнуть въ природу разума [1]). То исчисленіе первыхъ принциповъ, которое мы встрѣчаемъ у Рида, совсѣмъ не свидѣтельствуетъ о его глубокомъ анализѣ человѣческаго духа, ибо многочисленность этихъ основныхъ началъ, произвольность въ ихъ классификаціи, пестрота въ ихъ расположеніи, гдѣ существенное перемѣшивается съ несущественнымъ,—все это дѣлаетъ далеко не удобопріемлемымъ тотъ анализъ, который мы встрѣчаемъ у родоначальника философіи здраваго смысла. Едва ли, конечно, можетъ считаться убѣдительною ссылка на всеобщность этихъ принциповъ: въ данномъ случаѣ эта ссылка, по справедливому замѣчанію Канта, можетъ разсматриваться, какъ апелляція къ приговору толпы [2]). Остановимся теперь нѣсколько дольше на критикѣ Рида юмовскаго ученія о причинности. Изъ возраженій Рида, повидимому, можно заключить, что Юмъ совершенно отрицалъ законъ причинной связи, и именно благодаря этому отрицанію становились невозможными ни наука, ни практическая дѣятельность. Но всякій, кто хорошо знакомъ съ сочиненіями Юма, едва ли можетъ согласиться съ такимъ заключеніемъ. И наука, и жизнь, даже по мысли самого Юма, нисколько не должны пострадать отъ его критики, ибо въ послѣдней шла рѣчь совсѣмъ не объ отрицаніи упомянутаго закона, а только о выясненіи его достовѣрности. Какъ мы знаемъ, критика Юма начинается съ утвержденія, что всѣ явленія въ области фактовъ совершаются по закону причинной

---

[1]) I. Kant. Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, herausg. von B. Erdmann, Leipzig, 1878, S. 7.

[2]) Ib., S. 7.

связи, и Юмъ не отказывается отъ этого утвержденія и въ концѣ своей критики. Юмъ только хотѣлъ показать, что заключенія, основанныя на этомъ принципѣ, не отличаются той степенью достовѣрности, которая присуща сужденіямъ въ области отношенія идей. Но и та достовѣрность, которую Юмъ приписываетъ фактическимъ заключеніямъ, еще сравнительно велика и совсѣмъ не ведетъ къ полному скептицизму, такъ что здѣсь совсѣмъ не можетъ быть рѣчи о крушеніи науки. Что касается теперь объясненія Юмомъ эмпирическаго происхожденія принципа причинной связи, то и здѣсь возраженія Рида едва ли покажутся вполнѣ убѣдительными. Ридъ возражаетъ, что изъ факта послѣдовательности, хотя бы и постоянной, нельзя заключать къ причинной связи,—иначе бы у насъ получались такія утвержденія, что ночь есть причина дня или наоборотъ Но по поводу этого возраженія нужно замѣтить, что смѣна дня ночью и обратно не есть послѣдовательность безусловная и самостоятельная. Даже и при очень не глубокомъ изслѣдованіи мы можемъ замѣтить, что она является производнымъ фактомъ, и присутствіе солнца надъ горизонтомъ или заходъ этого свѣтила вполнѣ естественно считаются болѣе тѣсно связанными съ наступленіемъ дня и ночи, чѣмъ простое, хотя бы и постоянное слѣдованіе двухъ послдѣнихъ явленій. Затѣмъ, не совсѣмъ удачно возраженіе Рида, что такія заключенія на основаніи постоянной послѣдовательности никогда не могутъ отличаться тѣмъ характеромъ необходимости, который присущъ сужденіямъ на основаніи принципа причинной связи. Юмъ подробно вскрываетъ въ своихъ анализахъ, какъ создается этотъ характеръ необходимости въ каузальныхъ заключеніяхъ, но въ то же время онъ постоянно подчеркиваетъ, что эта необходимость совсѣмъ другого рода, чѣмъ необходимость логическая, и извѣстная условность первой для него не подлежитъ сомнѣнію. Такимъ образомъ, возраженіе Рида въ данномъ случаѣ идетъ мимо цѣли. Наконецъ, едва ли можетъ быть убѣдительнымъ, въ глазахъ Юма и его сторонниковъ, то объясненіе происхожденія причинныхъ заключеній, которое мы встрѣчаемъ у Рида. Послѣдній видитъ основаніе для каузальнаго заключенія въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ, въ сознаніи нашей собственной активности. Изъ нашего внутренняго опыта мы могли почерпнуть убѣжденіе въ томъ, что одинъ предметъ (какъ, напр., наша воля) можетъ дѣйствовать на другой,

одно дѣйствіе можетъ порождать другое. Но Юмъ могъ бы всегда возразить противъ этого, что еще вопросъ, есть ли у насъ въ этомъ случаѣ отчетливое сознаніе, что дѣйствительно одинъ предметъ производитъ другой. Затѣмъ, если это даже такъ, то такимъ заключеніямъ все-таки еще не достаетъ того характера необходимости, который присущъ нашимъ сужденіямъ въ области отношенія идей. Такимъ образомъ, Ридъ, въ своей критикѣ юмовскаго воззрѣнія на критику причинной связи, не всегда представляетъ это воззрѣніе во всей его точности и ясности: онъ не всегда имѣетъ въ виду тотъ очень важный фактъ, что передъ взоромъ Юма постоянно предносилось идеально-логическое представленіе закона причинной связи, что именно этому представленію не соотвѣтствовало то, что обыкновенно (въ опытныхъ заключеніяхъ) соединяется съ именемъ принципа причинности. Послѣдній имѣетъ приложеніе въ области фактовъ, носитъ чисто эмпирическій характеръ, и поэтому вполнѣ понятна условность основанныхъ на немъ заключеній.

III.

Ридъ, несомнѣнно, является наиболѣе крупнымъ представителемъ философіи здраваго смысла. Многіе изъ его послѣдователей только повторяютъ аргументы родоначальника этого направленія философской мысли, внося очень мало оригинальнаго лично отъ себя. Подобно Риду, эти позднѣйшіе писатели полемизируютъ съ Юмомъ, но ихъ полемика, по своимъ научно-философскимъ достоинствамъ, стоитъ гораздо ниже возраженій основателя философіи здраваго смысла, и ихъ критическія замѣчанія, конечно, еще менѣе убѣдительны, чѣмъ аргументы Рида. Особенно это можно сказать о такомъ представителѣ этой философіи, какъ Битти, о которомъ Кантъ справедливо выражается, что этотъ мыслитель совсѣмъ не владѣетъ тѣмъ критическимъ разумомъ, который, несомнѣнно, былъ присущъ его талантливому противнику (Юму). Битти еще болѣе, чѣмъ Ридъ, вѣритъ въ непогрѣшимость здраваго смысла, который составляетъ принадлежность нашей духовной конституціи и открывается намъ въ явленіяхъ интуитивнаго постиженія дѣйствительности. «Истина, говоритъ Битти, есть то, во что заставляетъ меня вѣрить конституція моей природы, а ложь—то, во что эта консти-

туція заставляетъ меня не вѣрить» [1]). Если разсудокъ (reason) овладѣваетъ истиной при помощи доказательствъ, то здравый смыслъ постигаетъ ее интуитивнымъ путемъ [2]). Здравый смыслъ—это мгновенный, инстинктивный и непреодолимый импульсъ, который коренится не въ воспитаніи и привычкѣ, а въ самой природѣ и у большинства людей дѣйствуетъ независимо отъ воли [3]).—Отъ такого лица трудно ожидать серьезной критики философіи Юма, и потому часто, вмѣсто основательныхъ и серьезныхъ аргументовъ, мы встрѣчаемъ у него лирическія изліянія по поводу нѣкоторыхъ скептическихъ выводовъ Юма, которыя вовсе не свидѣтельствуютъ о глубокомъ пониманіи юмовскихъ принциповъ [4]).

Намъ нѣтъ необходимости входить въ подробное разсмотрѣніе воззрѣній остальныхъ послѣдователей философіи здраваго смысла, тѣмъ болѣе, что они не представляютъ чего-либо особенно оригинальнаго по сравненію со взглядами только что охарактеризованныхъ мыслителей [5]). Мы считаемъ не лишнимъ остановиться на

---

[1]) J. Beattie. An essay on the nature und immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism. Edinburgh, 1770, p. 30.

[2]) Ib., p. 32.

[3]) Ib., p. 41.

[4]) „Увы, восклицаетъ въ одномъ мѣстѣ Битти: что сталось съ великолѣпіемъ внѣшней природы и чудесами умственной энергіи, съ безсмертными красотами истины и добродѣтели и съ тріумфами доброй совѣсти? Гдѣ теперь теплота благожелательности, огонь благородства, восхищеніе надежды, спокойный экстазъ набожности и томленіе взаимной услады?“ Essay, p. 266.

[5]) Кантъ упоминаетъ въ числѣ шотландскихъ критиковъ Юма еще двухъ лицъ—І. Пристли и І. Освальда. Что касается Пристли, то здѣсь, очевидно, разумѣется сочиненіе послѣдняго—„Письма къ одному невѣрующему философу“, появившіяся въ 1780 г. (полное заглавіе этого сочиненія такое: Letters to a philosophical unbeliever, P. I. Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of M. Hume, London, 1780). Въ этомъ сочиненіи разбору общихъ принциповъ Юма посвящено, преимущественно, 14-е письмо. Критика не отличается глубиной и обстоятельностью. Оппонентъ часто ссылается, особенно при разборѣ психологическихъ воззрѣній Юма, на Гертли, котораго онъ ставитъ гораздо выше шотландскаго мыслителя. Но, не соглашаясь во многомъ съ Юмомъ, Пристли совсѣмъ не является сторонникомъ и философіи здраваго смысла. За нѣсколько лѣтъ до появленія названнаго полемическаго сочиненія противъ Юма Пристли написалъ очень рѣзкое произведеніе противъ главнѣйшихъ предста-

нѣкоторыхъ соображеніяхъ только одного изъ представителей этой философіи, который, впрочемъ, не можетъ считаться правовѣрнымъ ученикомъ школы, ибо у него мы встрѣчаемъ достаточно критическихъ замѣчаній по поводу взглядовъ самого родоначальника названнаго направленія. Мы разумѣемъ Томаса Брауна, поскольку его воззрѣнія нашли свое выраженіе въ двухъ главныхъ сочиненіяхъ автора: «Inquiry into the relation of cause and effect» и «Lectures on philosophy of human mind». Замѣчанія Брауна, какъ и у Рида, съ одной стороны касаются обще-психологическихъ воззрѣній Юма, съ другой—имѣютъ въ виду теорію причинности этого философа. Въ первомъ случаѣ Браунъ излагаетъ свои взгляды въ связи съ своеобразнымъ пониманіемъ ассоціаціонной теоріи, которая, какъ извѣстно, замѣняется у него теоріею внушеній (suggestions). Браунъ различаетъ простое и относительное внушеніе, и собственно первое и есть ассоціація въ болѣе прямомъ смыслѣ; что же касается второго, то имъ обозначаются болѣе сложные процессы душевной жизни. Для внушенія перваго рода совсѣмъ не требуется констатированія сходства или отношенія, что̀ предполагается внушеніемъ второго рода. Представленіе о нашемъ отсутствующемъ другѣ, вызванное произнесеніемъ его имени или видомъ кресла, на которомъ онъ сидѣлъ,—вотъ примѣръ простого внушенія. Представленіе о квадратѣ катетовъ, при мысли о квадратѣ гипотенузы, соединенное съ представленіемъ равенства этихъ величинъ, уже есть относительное внушеніе [1]). Что касается, далѣе, воззрѣній

телей философіи „common sense“. (Полное заглавіе этого сочиненія слѣдующее: „An examination of Dr. Reid's „Enquiry into the human mind“ on the principles of common sense, Dr. Beattie's „Essays on the nature and immutability of truth“ and Dr. Oswald „Appeal to common sense in behalf of religion“, London, 1774“). Здѣсь Пристли справедливо подчеркиваетъ, что Ридъ и его послѣдователи, при объясненіи различныхъ душевныхъ процессовъ, слишкомъ злоупотребляютъ своими ссылками на инстинктивность разнообразныхъ принциповъ, которые лежатъ въ основаніи человѣческой мысли и дѣятельности.—Что касается Освальда, то уже самое заглавіе его сочиненія (An appeal to common sense in behalf of religion) указываетъ на его тенденціозный характеръ, вытекающій изъ его апологетическихъ цѣлей, и мы не считаемъ нужнымъ останавливаться на этомъ произведеніи.

[1]) Th. Brown. Lectures on the philosophy of the human mind, 13 ed., Edinburgh, 1841, p. 214—215.

Юма на природу ассоціативной связи, то Браунъ думаетъ, подобно Риду, что у Юма можно констатировать излишекъ принциповъ: вѣдь причинность не только нельзя противополагать смежности, но ее можно свести именно къ ассоціаціи смежности — во времени и— отчасти—мѣстѣ. «Всякое внушеніе, говоритъ Браунъ, можетъ быть сведено, если только нашъ анализъ будетъ достаточно тщателенъ, къ зависимости отъ предшествующаго сосуществованія или, по крайней мѣрѣ, къ такой непосредственной смежности, которая есть модификація сосуществованія» [1]). При этомъ такое сведеніе возможно не только по отношенію къ явленіямъ интеллектуальной жизни, но и по отношенію къ эмоціямъ, между тѣмъ какъ Юмъ, замѣчаетъ Браунъ, при формулированіи своего ученія объ ассоціаціяхъ, повидимому, имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, умственные процессы [2]). Наконецъ, нельзя не упомянуть еще объ одномъ замѣчаніи Брауна касательно общепсихологическихъ воззрѣній Юма, которое содержится въ другомъ сочиненіи Брауна («Изслѣдованіе объ отношеніи причины и слѣдствія»). Оно также нѣсколько напоминаетъ Рида: онъ говоритъ здѣсь, что подраздѣленіе состояній духа на впечатлѣнія и идеи не можетъ считаться вполнѣ удачнымъ, ибо мы можемъ имѣть впечатлѣнія, которыя могутъ показаться очень слабыми по сравненію съ очень живыми воспоминаніями [3]).

Въ только что названномъ своемъ сочиненіи Браунъ касается воззрѣній Юма и на природу причинной связи. Онъ далеко не всегда согласенъ съ Ридомъ въ его критикѣ Юма [4]), но тѣмъ неменѣе онъ не считаетъ объясненія, даннаго Юмомъ, вполнѣ удовлетворительнымъ. Одного наблюденія послѣдовательности явленій совсѣмъ не достаточно, чтобы породить идею причинной связи: для этого необходима своеобразная интуиція. «Единичный моментъ прошедшаго и тысячи моментовъ прошедшаго, говоритъ онъ, или, другими словами, единичное наблюденіе явленія и тысячи наблюденій того же самаго феномена— если только мы будемъ разсуждать, отвлекшись отъ свѣта самой интуиціи—одинаково не въ состояніи, въ отношеніи къ еще несу-

---

[1]) Ib. p. 222.
[2]) Ib., p. 222.
[3]) Inquiry into relation of cause and effect, 4 ed., London, 1835, p. 270.
[4]) Ib., p. 301, 358—363.

ществующему будущему, сообщить намъ что-либо по поводу того неизвѣстнаго теченія природы, которое существуетъ независимо отъ нашей мысли... Только интуиція прорѣзываетъ ту тьму, которая непроницаема для нашего зрѣнія, и говоритъ намъ, какъ будто изъ другого міра, о вещахъ, которыя находятся внѣ насъ» [1]). Въ понятіи причины мыслится идея силы, и идея эта обязана своимъ происхожденіемъ первоначальному чувству, интуитивному и непосредственному, связанному съ воспріятіемъ переживаемыхъ измѣненій [2]).

Что можно сказать по поводу всѣхъ этихъ критическихъ замѣчаній Брауна? Прежде всего, что касается его возраженій относительно общепсихологическихъ взглядовъ Юма, то они обнаруживаютъ тонкую наблюдательность вдумчиваго критика, и со многими изъ нихъ можно вполнѣ согласиться, если даже не принимать во всемъ объемѣ его теоріи внушеній. Но едва ли опять, какъ и у Рида, можетъ считаться убѣдительною его ссылка на непосредственную интуицію, какъ на источникъ идеи причинности. Понятіе интуиціи представляетъ изъ себя нѣчто довольно неопредѣленное и расплывчатое, и мы не можемъ видѣть, какъ изъ этого процесса внутренняго воспріятія можетъ выработаться точная логическая концепція, съ опредѣленнымъ содержаніемъ. Вѣдь Юмъ критиковалъ такое понятіе причинности, которое характеризуется признаками творческой активности и логической принудительности; но какимъ образомъ эти довольно отчетливыя свойства могли получиться изъ того неопредѣленнаго и смутнаго психическаго акта, которое Браунъ именуетъ интуиціей,—для насъ все это не является вполнѣ очевиднымъ. Правда, Юмъ также допускалъ своеобразную инстинктивность въ процессѣ выработки каузальнаго принципа, но вѣдь онъ и не признавалъ за полученнымъ такимъ путемъ понятіемъ той логической и гносеологической цѣнности, которую онъ приписывалъ другимъ основнымъ принципамъ логики (напр., закону противорѣчія, который, между прочимъ, имѣетъ такое широкое приложеніе въ области математики).

---

[1]) Ib., p. 279—280.

[2]) Ib., p. 356.

IV.

Полемика философовъ здраваго смысла съ скептицизмомъ Юма вызывала къ себѣ далеко не одинаковое отношеніе со стороны послѣдующихъ мыслителей, имѣвшихъ дѣло съ теоретической философіей названнаго философа. Одни очень высоко цѣнили возраженія Рида и считали навсегда погребенными подъ ними поверхностныя сомнѣнія шотландскаго философа; другіе, наоборотъ, видѣли въ нихъ только неудачную полемическую попытку, которая не привела ни къ какимъ серьезнымъ результатамъ и не оставила прочнаго слѣда въ исторіи развитія философской мысли. Во главѣ мыслителей и историковъ философіи перваго рода нужно поставить извѣстнаго французскаго эклектика, съ ясно выраженнымъ спиритуалистическимъ оттѣнкомъ—Кузена. Въ своихъ лекціяхъ по исторіи шотландской философіи онъ такъ выражается объ этой полемикѣ Рида. «Битва, которую далъ Ридъ скептицизму Юма, есть одна изъ великихъ битвъ, о которыхъ только сохраняется память въ исторіи философіи. Ридъ не далъ пощады ни одной сторонѣ скептицизма; онъ преслѣдовалъ его по всѣмъ пунктамъ, и по всѣмъ пунктамъ побѣдилъ и разрушилъ его, не только доводя его до всѣхъ возможныхъ слѣдствій, но и взывая къ его принципамъ, и нападая на эти принципы—не во имя какой-либо отдѣльной теоріи, но только пользуясь простымъ и могущественнымъ оружіемъ здраваго смысла. Въ этой удивительной полемикѣ не чувствовалось недостатка ни въ одномъ великомъ качествѣ: ни въ основательности, ни въ одушевленіи, ни въ энергіи разума, ни въ тонкости шутки, ни въ силѣ убѣжденія, ни въ ясности духа и благожелательности. Выше этой полемики мы не видимъ ничего, кромѣ полемики Сократа и Платона противъ софистовъ» [1]).

Но на-ряду съ этимъ дифирамбомъ по адресу шотландской философіи мы имѣемъ другой, довольно суровый отзывъ объ этихъ мыслителяхъ, о которомъ намъ уже приходилось упоминать. Мы разумѣемъ извѣстное мнѣніе Канта въ предисловіи къ «Пролегоменамъ». Приведемъ наиболѣе типичныя мѣста изъ этой жесткой характеристики. «Невозможно, говоритъ тамъ Кантъ, не испытывать понятной досады, видя, какъ противники Юма—Ридъ, Освальдъ,

[1]) Philosophie écossaise, 4 ed., Paris, 1864, p. 398—399.

Битти, и, наконецъ, Пристли, совершенно не попадаютъ въ главный пунктъ его задачи, и какъ они, принимая за общепризнанное то, въ чемъ именно онъ сомнѣвался, и въ то же время съ жаромъ и часто съ большою заносчивостью доказывая именно то, въ чемъ сомнѣваться ему никогда не приходило въ голову, настолько не поняли его реформаторской попытки, что все осталось по старому, какъ будто бы ничего и не произошло... Противники знаменитаго человѣка, чтобы рѣшить задачу, должны были бы очень глубоко проникнуть въ природу разума, поскольку онъ имѣетъ дѣло съ чистымъ мышленіемъ, что̀ имъ оказалось непосильнымъ. Поэтому они изобрѣли болѣе удобное средство сопротивляться безо всякаго пониманія, именно ссылку на общій или здравый человѣческій разсудокъ. Въ самомъ дѣлѣ, это великій даръ неба—обладать прямымъ (или, какъ недавно стали называть, простымъ) человѣческимъ разсудкомъ; но его нужно доказывать на дѣлѣ, разсудительностью своихъ мыслей и словъ, а не такъ, чтобы ссылаться на него, какъ на оракулъ, если не могутъ сказать ничего разумнаго для его оправданія... При болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, эта апелляція есть не что иное, какъ ссылка на приговоръ толпы, отъ одобренія которой философъ краснѣетъ, а популярный болтунъ торжествуетъ и дѣлается дерзкимъ. Но я долженъ думать, заключаетъ Кантъ, что Юмъ могъ изъявить на здравый разсудокъ такія же притязанія, какъ и Битти, и, кромѣ того, еще на то, чѣмъ послѣдній, конечно, не обладалъ, именно на критическій разумъ, который держитъ въ границахъ обыкновенный разсудокъ, чтобы послѣдній не пускался въ спекуляціи, или, если только о нихъ идетъ рѣчь, чтобы онъ не стремился дать о нихъ своего рѣшенія, потому что онъ не въ состояніи оправдать своихъ основоположеній; только въ такихъ границахъ онъ остается здравымъ разсудкомъ. Долото и молотокъ хорошо могутъ служить для обработки строевого лѣса, но для работы на мѣди необходима гравировальная игла» [1]).

Сравнивая эти два противоположные отзыва, мы едва ли затруднимся стать на сторону послѣдняго изъ нихъ, констатируя въ первомъ

---

[1]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, herausg. von B. Erdmann, Leipzig, 1878, S. 6—7.

достаточную дозу риторики. Мы не можемъ согласиться съ Кузеномъ, что скептицизмъ Юма былъ разбитъ на всѣхъ пунктахъ «могущественнымъ оружіемъ здраваго смысла». Не можемъ мы признать и того, что въ этой полемикѣ не было недостатка ни въ основательности, ни въ силѣ анализа. Наоборотъ, мы готовы сказать вмѣстѣ съ Кантомъ, что самое главное оружіе представителей этой философіи—здравый смыслъ—является въ данномъ случаѣ довольно грубымъ инструментомъ, мало пригоднымъ для столь тонкой работы. Нельзя, далѣе, отрицать и того, что оппоненты Юма не всегда точно понимали смыслъ его скептическихъ аргументовъ, и ихъ оружіе часто проходило мимо цѣли. Намъ не разъ уже приходилось упоминать объ этомъ при обозрѣніи частныхъ возраженій различныхъ представителей философіи здраваго смысла[1]). Поэтому мы видимъ, что нѣкоторые послѣдующіе мыслители, по духу своему родственные шотландцамъ, однако не удовлетворяются той критикой скептицизма, которая содержится въ ихъ сочиненіяхъ, и, отстаивая происхожденіе основныхъ философскихъ понятій на почвѣ внутренняго опыта, стараются дать болѣе глубокій анализъ этихъ концепцій, не ограничиваясь такимъ неопредѣленнымъ понятіемъ, какъ интуиція. Къ числу такихъ мыслителей нужно отнести извѣстнаго представителя французскаго спиритуализма—Мэнъ де Бирана.

2. Мэнъ де Биранъ и его критика юмовскаго ученія о причинности[2]).

I.

Подобно нѣкоторымъ представителямъ шотландской философіи, Мэнъ де Биранъ видѣлъ основу для идеи причинности въ фактѣ внутренняго усилія, но онъ пытался дать болѣе точную квалификацію этому факту, не сводя его просто въ туманную область ин-

[1]) Этимъ мы нисколько не умаляемъ цѣнности нѣкоторыхъ отдѣльныхъ критическихъ замѣчаній по поводу философіи Юма, въ особенности въ устахъ Рида и Брауна.

[2]) Объ Юмѣ Мэнъ де Биранъ говоритъ въ трехъ мѣстахъ: 1) въ „Examen de leçons de M. Laromiguière“ (Premier appendice: Opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité); 2) въ „Reponses aux arguments contre l'apperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion et contre la derivation d'un principe universel et nécessaire de causalité de cette source“; 3) въ „Essai sur les fondements de la psychologie“. Мы дѣлаемъ свое изложеніе по этому послѣднему сочиненію, гдѣ въ болѣе сжатой формѣ выражены воззрѣнія Мэнъ де Бирана по интересующему насъ вопросу.

туиціи. Это чувство онъ представлялъ въ видѣ напряженія воли, связаннаго съ дѣятельностью внутреннихъ мускуловъ. «Основной или первоначальный фактъ внутренняго чувства, говоритъ онъ, есть не что иное, какъ фактъ волевого усилія, неотдѣлимый отъ органическаго сопротивленія или отъ мускульнаго ощущенія, причиной котораго является «я»... Отличительный характеръ этого первоначальнаго факта состоитъ въ томъ, что онъ существуетъ независимо отъ впечатлѣній извнѣ» [1]). Внутреннее чувство, которое мы называемъ чувствомъ усилія, продолжаетъ Мэнъ де Биранъ, имѣетъ отношеніе ко всѣмъ частямъ мускульной или моторной системы, подчиненнымъ дѣятельности воли. Такимъ образомъ, это чувство свободнаго усилія обнимаетъ два элемента: опредѣленіе или самый актъ дѣйствующей воли и мускульное ощущеніе, которое почти нераздѣльно слѣдуетъ за этимъ актомъ [2]). Все то, что понимается въ сферѣ дѣятельности этого чувства или что относится — непосредственно или по ассоціаціи — къ упражненію его, является фактомъ сознанія и дѣлается собственнымъ объектомъ— посредственнымъ или непосредственнымъ—внутренней апперцепціи [3]). Изъ этого первоначальнаго чувства усилія и выводится, въ концѣ концовъ, абстрактная, рефлективная идея силы [4]). Эта же послѣдняя лежитъ въ основаніи понятія причины, для котораго, такимъ образомъ, легко указать первоначальный источникъ. «Вся таинственность понятія a priori, говоритъ Мэнъ де Биранъ, исчезаетъ передъ свѣтомъ внутренняго опыта, который учитъ насъ, что идея причины имѣетъ свой первоначальный и единственный типъ въ чувствѣ «я», отожествляемомъ съ чувствомъ усилія, типъ очень ясный въ своемъ источникѣ, но затемняющійся и искажающійся благодаря комбинаціямъ съ различными образами» [5]).

По мнѣнію Мэнъ де Бирана, этотъ путь объясненія происхожденія принципа причинной связи уже былъ извѣстенъ Юму, и нужно только пожалѣть, что Юмъ не пошелъ по этому пути. Какъ

---

[1]) Maine de Biran. Essai sur les fondements de la psychologie. Oeuvres inédites, publiées par E. Naville, Paris, 1859, vol. I, p. 216.

[2]) Examen des leçons de M. Laromiguière, Paris, 1834, p. 245.

[3]) Essai, p. 283.

[4]) Ib., p. 219.

[5]) Ib., p. 258.

извѣстно, Юмъ не считалъ возможнымъ объяснить образованіе принципа причинности на почвѣ внутренняго опыта, и поэтому Мэнъ де Биранъ далѣе подвергаетъ критическому разбору тѣ аргументы Юма, которые приводитъ послѣдній въ доказательство того, что внутренній опытъ не могъ породить идеи причинной связи.

Сущность возраженій Юма противъ происхожденія понятія причинности изъ показаній внутренняго чувства, какъ уже мы говорили ранѣе, сводится, главнымъ образомъ, къ тому, что, по его словамъ, эти показанія все-таки данныя опыта или факты, и въ нихъ нѣтъ и слѣда той апріорности, которая должна мыслиться въ понятіи причинности (въ его строго—логическомъ пониманіи). Затѣмъ, при ближайшемъ анализѣ этихъ данныхъ, по мнѣнію Юма, оказывается, что они совсѣмъ не уполномочиваютъ насъ на тѣ заключенія, которыя стараются извлечь отсюда. Правда, мы наблюдаемъ, что за нашимъ желаніемъ часто слѣдуетъ извѣстное движеніе нашихъ членовъ, но у насъ нѣтъ непосредственнаго сознанія силы, которая производила бы это движеніе, такъ какъ для насъ совершенно неизвѣстенъ тотъ способъ, какимъ въ данномъ случаѣ душа дѣйствуетъ на тѣло.

Мэнъ де Биранъ, думаетъ, что очень не трудно справиться съ этими возраженіями Юма и вопреки имъ показать, что именно въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ коренится источникъ идеи причинности. Такъ, что касается перваго возраженія Юма, то несомнѣнно, что и свидѣтельство внутренняго чувства есть фактъ, но фактъ своеобразнаго порядка, который не имѣетъ ничего общаго съ явленіями внѣшней природы; напротивъ, заключаетъ Мэнъ де Биранъ, «есть настоящая антитеза между актомъ воли и явленіемъ природы, все равно какъ между свободою и необходимостью, активностью и пассивностью» [1]). Такимъ образомъ, въ этомъ объясненіи происхожденія понятія причинной связи нѣтъ ничего эмпирическаго въ обычномъ употребленіи этого слова. Затѣмъ, такъ же несостоятельно и второе возраженіе Юма, поскольку послѣдній старается обосновать его на полной неизвѣстности для насъ механизма, при помощи котораго душа приводитъ въ движеніе наше тѣло. Пусть мы не

---

[1]) Essai, p. 259—260.

знаемъ этого механизма: мы все-таки непосредственно сознаемъ внутреннюю силу или усиліе, которыя намъ приходится проявлять при осуществленіи нашихъ желаній. Точное и отчетливое знаніе и непосредственное сознаніе — не одно и то же: смѣшеніе двухъ этихъ процессовъ обязано своимъ происхожденіемъ вліянію внѣшняго опыта, откуда и заимствовано самое понятіе механизма, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности мы непосредственно сознаемъ свою власть надъ извѣстными членами тѣла. Такимъ образомъ, сознаніе самой силы можетъ основываться на внутреннемъ чувствѣ, а слѣдствіе можетъ быть констатируемо уже во внѣшнемъ опытѣ [1]).

II.

По поводу всѣхъ этихъ разсужденій Мэнъ де Бирана нужно замѣтить, что они, независимо отъ ихъ истинности самихъ по себѣ, не опровергаютъ Юма и не дѣлаютъ совершенно безсильнымъ его скепсисъ въ отношеніи къ причинному заключенію. Можетъ быть, и дѣйствительно идея причинности береть свое начало во внутреннемъ опытѣ, можетъ быть, ея источникъ заключается въ данныхъ мускульнаго чувства, которое, повидимому, преимущественно имѣетъ въ виду Мэнъ де Биранъ, — всѣ эти соображенія едва ли покажутся убѣдительными для Юма и его сторонниковъ. Мэнъ де Биранъ правъ, указывая, что передъ Юмомъ носилась мысль о томъ пути, по которому пошелъ онъ, Мэнъ де Биранъ, но отъ котораго почему-то уклонился англійскій скептикъ. Но если бы Мэнъ де Биранъ болѣе тщательно проанализировалъ то мѣсто, гдѣ Юмъ упоминаетъ о возможности объясненія, предложеннаго впослѣдствіи Мэнъ де Бираномъ, то онъ едва ли бы сталъ упрекать Юма за его невнимательное отношеніе къ показаніямъ внутренняго чувства. Въ одномъ изъ примѣчаній къ своему ‹Enquiry‹ Юмъ говоритъ: ‹Можно предположить, что сопротивленіе, которое мы испытываемъ со стороны тѣлъ и которое заставляетъ насъ часто проявлять нашу силу и напрягать наши усилія, и порождаетъ идею силы и мощи. Этотъ nisus или это сильное, сознаваемое нами напряженіе и есть то первичное впечатлѣніе, съ

[1]) Ib., p. 262.

котораго скопирована эта идея» [1]). Но, продолжаетъ Юмъ, такое предположеніе не можетъ быть признано состоятельнымъ по двумъ соображеніямъ: во-первыхъ, мы приписываемъ силу и такимъ объектамъ, къ которымъ неприложима мысль о сопротивленіи или напряженіи силы: Верховному Существу, духу, бездушной матеріи; во-вторыхъ, это чувство усилія при преодолѣніи сопротивленія не имѣетъ вполнѣ очевидной связи съ какимъ-либо явленіемъ: то, что слѣдуетъ за нимъ, мы знаемъ по опыту, но не можемъ знать a priori [2]). «Впрочемъ, заключаетъ Юмъ, нужно сознаться, что испытываемый нами въ опытѣ животный nisus, хотя и не можетъ дать точной, опредѣленной идеи силы, однако въ очень значительной степени входитъ въ составъ той вульгарной, неточной идеи, которая образовалась относительно нея» [3]).

Тотъ nisus, о которомъ упоминаетъ здѣсь Юмъ, быть можетъ, и нельзя отожествлять съ показаніями внутренняго чувства Мэнъ де Бирана (послѣдній, повидимому, имѣетъ въ виду больше разнообразные виды органическихъ ощущеній и въ частности—мускульно-органическихъ), однако, повидимому, оба они разумѣютъ ощущенія, связанныя съ дѣятельностью мускуловъ. И при всемъ томъ Юмъ не считаетъ возможнымъ изъ этихъ ощущеній получить идею силы и причины, при чемъ онъ тутъ же объясняетъ, почему онъ такъ думаетъ: эти ощущенія могутъ породить только вульгарное представленіе причины, а не то строго-логическое понятіе, которое соединяется съ названнымъ терминомъ. Отличительными признаками этого понятія, какъ можно видѣть изъ приведенныхъ словъ Юма, являются апріорность и раньше указанное свойство — необходимость, а между тѣмъ этихъ именно качествъ, повидимому, нѣтъ въ томъ продуктѣ психической дѣятельности, который является передъ нами въ видѣ внутренней перцепціи Мэнъ де Бирана. Правда, Мэнъ де Биранъ представляетъ возникновеніе изображаемаго имъ психическаго акта независимо отъ впечатлѣній извнѣ, но вѣдь все-таки это есть актъ опыта, хотя бы и внутренняго. При этомъ еще является вопросъ, возможно ли психологически такое строгое раз-

---

[1]) Enquiry, p. 56.
[2]) Ib,, p. 56.
[3]) Ib., p. 56.

граниченіе двухъ сферъ опыта, тѣмъ болѣе что и внутреннее чувство Мэнъ де Бирана, несомнѣнно, возникаетъ на почвѣ извѣстныхъ органическихъ процессовъ, которые, съ одной стороны, можно считать внѣшними нашей душѣ, съ другой—очень трудно отграничить, въ ихъ генезисѣ, отъ тѣхъ разнообразныхъ воздѣйствій, которыя нашъ организмъ испытываетъ, при помощи органовъ чувствъ, съ первыхъ часовъ своего появленія на свѣтъ.

3. Юмъ и Кантъ.

I.

Фактъ вліянія англійскаго эмпирика на знаменитаго творца «Критики чистаго разума» лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія, какъ ясно засвидѣтельствованный самимъ нѣмецкимъ философомъ. Что созданіе нѣмецкой критической философіи въ значительной степени обязано воздѣйствію со стороны британскаго генія, это обстоятельство уже не отрицается ни однимъ изъ болѣе извѣстныхъ историковъ философіи. Высокая оцѣнка, которую сдѣлалъ Кантъ стимулирующему вліянію философскихъ произведеній Юма, и въ то же время критическое или даже отрицательное отношеніе Канта къ конечнымъ результатамъ эмпирической философіи Юма—общеизвѣстны. Эти взгляды Канта содержатся въ предисловіи къ «Пролегоменамъ». Мы считаемъ необходимымъ сравнительно подробно изложить это, хотя и очень извѣстное, мѣсто, въ виду его важности для выясненія взаимоотношенія между англійскимъ эмпиризмомъ и нѣмецкимъ апріоризмомъ.

«Со времени «Опытовъ» Локка и Лейбница, говоритъ Кантъ, или, лучше, съ возникновенія метафизики, насколько простирается ея исторія, не случилось ни одного событія, которое имѣло бы для судьбы этой науки болѣе рѣшительное значеніе, чѣмъ то нападеніе, которое сдѣлалъ на нее Давидъ Юмъ. Онъ не внесъ свѣта въ эту область познанія, но онъ высѣкъ искру, отъ которой можно было бы получить свѣтъ, если бы только она упала на благодарный горючій матеріалъ, горѣніе котораго можно было бы заботливо поддержать и усилить» [1]). Далѣе Кантъ опредѣляетъ исход-

---

[1]) Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, herausg. von B. Erdmann, Leipzig, 1878, S. 5.

ный пунктъ и основную задачу философіи Юма. «Юмъ исходилъ, главнымъ образомъ, изъ одного, но важнаго понятія метафизики, именно изъ понятія о связи причины и дѣйствія (вмѣстѣ съ его производнымъ понятіемъ силы и дѣйствія и т. п.) и требовалъ отъ разума, утверждающаго, что онъ порождаетъ его (понятіе причины), отчета, по какому праву онъ мыслитъ, что нѣчто можетъ имѣть такое свойство, что если оно полагается, то чрезъ это необходимо должно быть полагаемо нѣчто другое,—ибо это именно утверждаетъ понятіе причины. Онъ неопровержимо доказалъ, что для разума совершенно невозможно a priori и изъ понятій мыслить такую связь, потому что она заключаетъ въ себѣ необходимость, а вѣдь совершенно нельзя видѣть какъ, изъ того, что нѣчто есть, необходимымъ образомъ должно слѣдовать нѣчто другое, и какъ можетъ быть введено понятіе о такомъ соединеніи a priori. Изъ этого онъ заключилъ, что разумъ совершенно обманываетъ себя въ отношеніи этого понятія, что онъ ложно считаетъ его за свое собственное дѣтище, тогда какъ оно не что иное, какъ незаконный плодъ воображенія, которое, будучи оплодотворено опытомъ, подвело извѣстныя представленія подъ законъ ассоціаціи и происходящую отсюда субъективную необходимость, т. е. привычку, подсунуло на мѣсто объективной, возникающей изъ разума, необходимости. Изъ этого онъ заключилъ, что разумъ вовсе не способенъ мыслить такія соединенія хотя бы въ общемъ видѣ, потому что его понятія были бы тогда простыми вымыслами, и всѣ его мнимо апріорныя познанія были бы не что иное, какъ ложно обозначенные общіе опыты, что равносильно тому, что вообще нѣтъ и не можетъ быть никакой метафизики» [1]).

Далѣе, въ своихъ замѣчаніяхъ, довольно суровыхъ, по адресу философіи здраваго смысла, Кантъ точнѣе выясняетъ смыслъ юмовскаго трактованія проблемы причинности. «Вопросъ былъ не въ томъ, правильно ли понятіе причинности, пригодно ли оно и необходимо ли для изученія природы, ибо въ этомъ Юмъ никогда не сомнѣвался, но мыслится ли это понятіе разумомъ a priori и имѣетъ ли оно, такимъ образомъ, независимую отъ всякаго опыта внутреннюю истинность и поэтому также болѣе широкую приложимость, которая не ограничивается только предметами опыта,—относительно

[1]) Ib., S. 5—6.

этого Юмъ ожидалъ объясненія. Рѣчь шла только о происхожденіи понятія, а не о необходимости его употребленія; если бы первое было объяснено, то условія его употребленія и объемъ его приложимости разумѣлись бы сами собой» [1]).

Наконецъ, въ заключительной части этого предисловія Кантъ говоритъ о вліяніи Юма на развитіе его (Канта) философскихъ, воззрѣній, сопоставляетъ задачи своей и юмовской философіи, отдаетъ предпочтеніе собственной постановкѣ проблемы, противопоставляя прочность своихъ апріористическихъ концепцій скептическимъ выводамъ Юма. «Я охотно признаюсь, говоритъ Кантъ, что напоминаніе Давида Юма именно было тѣмъ, что, за много лѣтъ предъ этимъ, прервало мою догматическую дремоту и дало совершенно новое направленіе моимъ изысканіямъ въ области спекулятивной философіи. Я былъ очень далекъ отъ того, чтобы слѣдовать за нимъ въ отношеніи его выводовъ, которые только потому приняли такой характеръ, что онъ не представлялъ своей задачи въ ея цѣломъ, но попалъ лишь на одну ея часть, рѣшеніе которой не можетъ привести ни къ какому результату, если не привлекать сюда все цѣлое. Если начать съ одной обоснованной, хотя и не выполненной мысли, которую намъ оставилъ другой, то можно надѣяться, при продолженномъ размышленіи, провести это дѣло дальше, чѣмъ куда дошелъ проницательный человѣкъ, которому мы обязаны первой искрой этого свѣта»...» [2]). По словамъ Канта, онъ попытался представить возраженіе Юма въ общемъ видѣ и нашелъ, что понятіе причины и дѣйствія не единственное, черезъ которое разумъ a priori мыслитъ соединеніе вещей: метафизика вся состоитъ изъ такихъ понятій [3]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Канта, возможна особая формальная наука, которая имѣетъ дѣло съ такими понятіями и существованія которой еще не предчувствовалъ Юмъ. Послѣдній, заключаетъ Кантъ, «для безопасности посадилъ свой корабль на мель (скептицизмъ), гдѣ онъ и будетъ лежать и гнить, тогда какъ мое дѣло дать этому кораблю кормчаго, который, владѣя болѣе надежными принципами мореплавательнаго искусства, извлеченными изъ познанія земного шара,

---

[1]) Ib., S. 6—7.
[2]) Ib., S. 8.
[3]) Ib., S. 8.

снабженный полною морскою картою и компасомъ, могъ бы увѣренно вести корабль туда, гдѣ онъ считаетъ быть лучше всего ему» [1]).

Въ добавленіе къ только что приведеннымъ словамъ изъ предисловія къ «Пролегоменамъ» можно указать еще на два мѣста изъ «Критики чистаго разума», гдѣ Кантъ также съ высокимъ уваженіемъ отзывается о философскомъ вліяніи Юма. «Знаменитый Давидъ Юмъ, говоритъ онъ тамъ, былъ одинъ изъ тѣхъ географовъ человѣческаго разума, который думалъ покончить съ этими (метафизическими) вопросами такимъ образомъ, чтобы поставить ихъ внѣ горизонта этого разума, горизонта, котораго онъ однако не могъ опредѣлить» [2]). «Юмъ, говоритъ онъ нѣсколько ниже, былъ можетъ, былъ самый умный между скептиками и, безспорно, самый значительный по вліянію, которое имѣлъ скептицизмъ на возбужденіе болѣе основательнаго изслѣдованія разума» [3]).

Всѣ эти мѣста изъ сочиненій Канта, будучи очень важны для выясненія отношенія философіи Канта къ основнымъ воззрѣніямъ Юма, могутъ давать поводъ для трактованія ихъ и возбуждать соотвѣтствующіе вопросы—въ довольно разнообразныхъ направленіяхъ. Здѣсь прежде всего разумѣется вопросъ о времени первоначальнаго знакомства Канта съ Юмомъ, который (вопросъ) имѣетъ извѣстную важность въ дѣлѣ разъясненія генезиса критической философіи. Съ точки зрѣнія интересовъ настоящаго изслѣдованія вопросъ этотъ имѣетъ второстепенное значеніе, но обойти его совсѣмъ едва ли удобно. Затѣмъ, несомнѣнно, важно выяснить, вѣрно ли Кантъ изображаетъ основную философскую задачу Юма и вполнѣ ли точно представляетъ намъ выводы, къ которымъ пришелъ Юмъ въ результатѣ своихъ изслѣдованій. Наконецъ, нельзя игнорировать послѣдній вопросъ: насколько Кантъ правъ въ своемъ утвержденіи, что найденная имъ гносеологическая точка зрѣнія избѣгаетъ тѣхъ затрудненій, которыя были не устранимы для Юма; иначе сказать, вопросъ относительно того, опровергъ ли Кантъ скептицизмъ Юма.

---

[1]) Ib., S. 10.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, herausg. von Kirchmann, Berlin, 1868, S. 591.

[3]) Ib., S. 594.

II.

Что касается перваго вопроса, то намъ нѣтъ необходимости входить во всѣ детали его обсужденія, тѣмъ болѣе что на основаніи имѣющихся въ нашемъ распоряженіи данныхъ здѣсь трудно произнести какое нибудь строго опредѣленное сужденіе. Какъ извѣстно, существуютъ два довольно противоположныхъ мнѣнія относительно времени, когда Кантъ впервые познакомился съ Юмомъ или, выражаясь его собственнымъ языкомъ, пробудился отъ догматической дремоты. Куно Фишеръ относитъ это знакомство къ началу шестидесятыхъ годовъ и видитъ слѣды положительнаго вліянія Юма уже въ «Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen», вышедшемъ въ 1763 г. [1]). Еще болѣе замѣтно это вліяніе въ «Грезахъ духовидца», явившихся въ 1766 г. Вообще, по мнѣнію К. Фишера, можно съ увѣренностью утверждать, что Кантъ впервые познакомился съ сочиненіями Юма въ періодъ времени отъ 1762 до 1765 г. [2]). Наоборотъ, Паульсенъ относитъ знакомство Канта съ сочиненіями Юма къ болѣе позднему времени и видитъ слѣды этого знакомства только въ диссертаціи Канта «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis», 1770 г., такъ что Кантъ, по мнѣнію Паульсена, могъ впервые читать Юма не ранѣе конца шестидесятыхъ годовъ [3]). Еще дальше отодвигаетъ этотъ моментъ первоначальнаго вліянія Юма, какъ философа, Б. Эрдманъ, указывающій для этой эпохи въ жизни Канта 1772 г. (Эрдманъ не отрицаетъ, что Кантъ могъ и ранѣе этого срока читать первоначальные «Опыты» Юма, но трудно констатировать слѣды *философскаго* вліянія Юма на Канта до этого времени) [4]). Наконецъ, мы имѣемъ среднее, между двумя указанными крайностями, мнѣніе Файгингера, который согласенъ допустить болѣе раннее вліяніе Юма, чѣмъ то утвержда-

---

[1]) K. Fischer. Geschichte der neueren Philosophie, B. 4, Jubil. Ausg., S. 216—219.

[2]) Ib., S. 290—298.

[3]) Versuch einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie Leipzig, 1875, S. 82—100.

[4]) Kant und Hume um 1762. Archiv für Geschichte der Philosophie, B. I, Berlin, 1887, S. 77, 230.

ютъ Паульсенъ и Эрдманнъ, хотя онъ не можетъ согласиться съ К. Фишеромъ, что Кантъ и въ началѣ шестидесятыхъ годовъ былъ настоящимъ скептикомъ [1]).

Все это разнообразіе предположеній показываетъ, что достигнуть вполнѣ точнаго рѣшенія въ данномъ случаѣ едва ли возможно, — но это совсѣмъ и не важно для нашей цѣли: остается твердо установленнымъ тотъ фактъ, что Кантъ еще сравнительно задолго до написанія «Критики чистаго разума» познакомился съ важнѣйшими философскими сочиненіями Юма [2]), и несомнѣнно, это знакомство вліяло на самую постановку гносеологической проблемы, какъ трактуется послѣдняя въ «Критикѣ». Для насъ въ данномъ случаѣ гораздо важнѣе выяснить, вѣрно ли Кантъ понялъ основный характеръ юмовской философіи и точно ли изобразилъ передъ нами типичныя черты его скептицизма.

Что касается отвѣта на этотъ (второй, уже гораздо ранѣе поставленный) вопросъ, то на первую половину этого двойного вопроса можно отвѣтить утвердительно. Кантъ, вопреки нѣкоторымъ представителямъ философіи здраваго смысла, совершенно справедливо отмѣчаетъ ту черту апріоризма, которая считалась необходимою принадлежностью критикуемаго Юмомъ понятія причинности. Кантъ вполнѣ вѣрно понялъ, что Юмъ не отрицалъ принципа причинности, но то, что онъ признавалъ, было нѣчто совершенно другое сравнительно съ тѣмъ представленіемъ каузальной связи, которое онъ подвергалъ своей безпощадной критикѣ. Едва ли также можно возражать противъ Канта, что критика упомянутаго принципа составляетъ центральную часть юмовской теоретической философіи, хотя и совсѣмъ не исчерпываетъ ея, какъ, пожалуй, можно было бы заключить изъ кантовской характеристики Юма. Именно, едва ли можно согласиться съ Кантомъ, что Юмъ исходилъ въ своихъ философскихъ изысканіяхъ только изъ критики понятія причинности: мы знаемъ, что Юмъ, въ своемъ первомъ произведеніи, имѣетъ дѣло и съ другими метафизическими проблемами: съ понятіями пространства и времени, съ идеею субстанціальности, личнаго тожества и т. п. Это

---

[1]) Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, XI, S. 215.

[2]) Какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, это были „Опыты“.

нѣсколько неполное изображеніе Кантомъ общей концепціи философіи Юма, повидимому, свидѣтельствуетъ о томъ, что Кантъ, въ эпоху созданія «Критики чистаго разума» и «Пролегоменъ», былъ знакомъ только съ «Опытами» Юма и еще не читалъ его «Treatise» [1]).

Что касается, далѣе, второй половины вопроса—относительно изображенія Кантомъ скептицизма Юма, то здѣсь гораздо меньше можно согласиться съ критикомъ англійскаго философа. Кантъ представляетъ скептицизмъ Юма настолько полнымъ, что здѣсь не остается мѣста ни для какой метафизики. Но мы уже видѣли, что такое представленіе не соотвѣтствуетъ существу дѣла и едва ли можно сказать, что Юмъ отрицалъ *всякую* метафизику. Если онъ и вооружался противъ метафизики, то только—противъ безпочвенной, нисколько не отрицая важности метафизическихъ изслѣдованій и условной прочности нѣкоторыхъ метафизическихъ конструкцій. Затѣмъ, Кантъ, конечно, зналъ о различіи Юмомъ двухъ видовъ знанія, но не придалъ этому особеннаго значенія, между тѣмъ какъ это важно для сужденія о природѣ юмовскаго скептицизма: уже одна высокая оцѣнка Юмомъ математическаго знанія значительно суживаетъ область его скептическихъ построеній. Наконецъ, едва ли соотвѣтствуетъ дѣйствительности еще одна черта въ скептицизмѣ Юма, подчеркнутая Кантомъ: это элементъ интеллектуальнаго квіетизма, который, несомнѣнно, старается оттѣнить Кантъ въ своей характеристикѣ. По словамъ Канта, Юмъ не могъ дать хорошаго кормчаго своему кораблю и для безопасности посадилъ послѣдній на мель. Съ этимъ, разумѣется, едва ли можно согласиться. Конечно, Юмъ, быть можетъ, и не имѣлъ столь хорошо образованнаго кормчаго, какой былъ у Канта (въ видѣ разсудка съ его категоріями),—но привычка, дѣятельность которой, по мнѣнію Юма, лежитъ въ основаніи процесса каузальнаго заключенія, должна считаться сравнительно надежнымъ орудіемъ даже противъ тѣхъ нерѣдкихъ аберрацій, къ которымъ склоненъ интеллектъ (когда идетъ дѣло о познаніи фактовъ, а не отношеній). Затѣмъ, отрицая у

---

[1]) По этому вопросу существуетъ довольно обширная спеціальная литература, въ результатѣ знакомства съ которой выносится убѣжденіе, что Кантъ, дѣйствительно, до 1790 г. не читалъ „Treatise“ (въ этомъ году „Treatise“ впервые было переведено на нѣмецкій языкъ), хотя, быть-можетъ, и былъ нѣсколько знакомъ съ нимъ по изложеніямъ другихъ авторовъ.

причинныхъ заключеній ту высокую степень достовѣрности, которая свойственна аналитическимъ выводамъ, Юмъ однако ясно приписываетъ имъ опредѣленную и очень значительную степень увѣренности (доказательства, proofs), которая гарантируетъ прочность пріобрѣтенныхъ такимъ путемъ знаній. Такимъ образомъ, при правильномъ пониманіи юмовскаго скептицизма не можетъ быть рѣчи о томъ полномъ умственномъ квіетизмѣ, о томъ крушеніи науки, которые предполагаются въ видѣ выводовъ изъ его философіи, тѣми изслѣдователями или историками философіи, которые довольно односторонне понимаютъ смыслъ его скептическихъ возраженій.

III.

Намъ остается отвѣтить на послѣдній, ранѣе поставленный вопросъ—относительно того, опровергъ ли Кантъ Юма. Но отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагаетъ обстоятельную оцѣнку всѣхъ основоположеній эмпиризма и апріоризма, и поэтому попытка рѣшить его едва ли можетъ быть умѣстна здѣсь, при сравнительно частичномъ обсужденіи отношенія Канта къ Юму. Если понимать эмпиризмъ только въ томъ объемѣ, какъ представлялъ его самъ британскій философъ, безъ тѣхъ дополненій и видоизмѣненій, которымъ подверглось это направленіе какъ у англійскихъ, такъ и у континентальныхъ послѣдователей мыслителя, то и тогда передъ нами предстояла бы довольно большая задача, которую едва ли было бы удобно обсуждать въ одной части работы. Поэтому мы считаемъ возможнымъ коснуться упомянутаго вопроса пока только въ самыхъ общихъ чертахъ, тѣмъ болѣе что намъ частично еще придется возвращаться къ нему.

Едва ли можно возражать, что Юмъ, подобно Канту, въ своей теоретической философіи имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, гносеологическую проблему, рѣшить которую онъ считалъ возможнымъ на психологической почвѣ. Гносеологическій характеръ кантовскихъ изысканій обнаруживается для насъ еще съ большею силою, при чемъ Кантъ постоянно подчеркиваетъ различіе своего трансцендентальнаго метода отъ пріемовъ психологическаго или антропологическаго изслѣдованія. Но едва ли можно утверждать, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые кантіанцы, что трансцендентальный методъ только параллеленъ психологическому, и оба эти метода никогда не могутъ

пересѣкаться. Скорѣе можно предположить, что и у Канта, его трансцендентальнымъ конструкціямъ, предшествовали чисто-психологическія изысканія, по крайней мѣрѣ на почвѣ данныхъ внутренняго опыта. Этого необходимо требовалъ самый анализъ тѣхъ основныхъ понятій, съ которыми оперировалъ Кантъ, каковы, напр., пространство, время, категоріи и т. п. Кантъ, несомнѣнно, началъ съ психологическаго анализа этихъ кардинальныхъ терминовъ, но только онъ скоро же призналъ этотъ методъ недостаточнымъ, какъ не обезпечивающій намъ тѣхъ элементовъ необходимости и всеобщности, которыми должны характеризоваться разнообразныя синтетическія основоположенія, разсматриваемыя какъ фундаментъ той или другой науки. Вотъ противъ этой слишкомъ поспѣшной перемѣны метода и далеко не всегда строго мотивированнаго установленія тѣхъ или другихъ основоположеній и могъ возразить Канту Юмъ. Послѣдній могъ утверждать, что Кантъ не исчерпалъ эмпирическаго метода, что онъ слишкомъ рано вступилъ на путь трансцендентализма. Трансцендентальная эстетика Канта построена, въ значительной степени, независимо отъ тщательнаго психологическаго анализа, хотя такой предполагался бы по существу той задачи, которую здѣсь пытался рѣшить Кантъ (природа понятій пространства и времени). Характеръ математическихъ истинъ, особенно аксіомъ геометріи, едва ли выясненъ здѣсь съ надлежащею полнотою, а вѣдь отъ результатовъ этого анализа зависѣли дальнѣйшія построенія Канта. Приблизительно то же самое можно сказать и о трансцендентальной аналитикѣ, гдѣ Кантъ создаетъ своеобразный міръ категорій. Конечно, эти послѣднія, органически связанныя съ самою природою интеллекта вообще, представляютъ изъ себя нѣчто болѣе устойчивое, чѣмъ тѣ психическія функціи, которыя вырабатываются у человѣка подъ вліяніемъ привычки; но произвольность въ самомъ исчисленіи категорій, недоказанность существованія ихъ въ томъ видѣ, какъ онѣ представляются въ «Критикѣ чистаго разума», все это лишаетъ остроумныя конструкціи Канта того реальнаго значенія, которое въ такой мѣрѣ приписываетъ имъ ихъ творецъ. Правда, и эмпиризмъ Юма не могъ указать тѣхъ незыблемыхъ устоевъ знанія, которыхъ искалъ Кантъ; но выводы Юма могли быть достаточны для построенія научной системы, поскольку послѣдняя претендуетъ только на относительную достовѣрность. Мы еще встрѣ-

тимся съ подобными возраженіями противъ кантовскаго апріоризма у нѣкоторыхъ позднѣйшихъ представителей нѣмецкаго позитивизма (Лааса, а отчасти и Паульсена), прошедшихъ черезъ горнило критической философіи и, конечно, не подлежащихъ упреку въ незнакомствѣ съ трансцендентальнымъ методомъ. Теперь же мы считаемъ необходимымъ упомянуть, что еще при жизни Канта раздавались голоса, которые его побѣду надъ эмпиризмомъ и скептицизмомъ Юма считали совершенно мнимою. Мы разумѣемъ въ особенности извѣстное сочиненіе Г. Э. Шульце: «Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie», анонимно вышедшее въ 1792 г. Здѣсь авторъ подвергаетъ довольно остроумной критикѣ воззрѣнія Канта и одного изъ его приверженцевъ—Рейнгольда. Если желаютъ опредѣлить, говоритъ тамъ, между прочимъ, Шульце, истинную цѣнность критической философіи и справедливость ея притязаній, результаты которыхъ она возвышаетъ до степени аподиктической очевидности и непогрѣшимости, то должно преимущественно испытать, въ силу какихъ основаній она полагаетъ, что въ нашемъ сознаніи есть нѣчто a priori опредѣляемое духомъ, что̀ и составляетъ форму апостеріорнаго матеріала нашего познанія [1]). При этомъ изслѣдованіи, продолжаетъ Шульце, нужно имѣть въ виду юмовскій скептицизмъ, такъ какъ опроверженіе его, несомнѣнно, составляло главную задачу «Критики чистаго разума» Канта. Приверженцы критицизма утверждаютъ, что въ этомъ произведеніи Канта разъ навсегда побѣжденъ скепсисъ Юма, и даже съ излишкомъ выполнены всѣ требованія, предъявленныя этимъ остроумнымъ мыслителемъ къ догматической философіи, требованія относительно достовѣрности и употребленія принципа о достаточномъ основаніи и, въ связи съ этимъ, относительно возможности перехода отъ представленій въ насъ къ бытію и къ положительнымъ и отрицательнымъ свойствамъ долженствующихъ существовать внѣ насъ вещей [2]). Но такъ ли на самомъ дѣлѣ? По мнѣнію Шульце, совсѣмъ нѣтъ. Если Юмъ и могъ быть опровергнутъ, то только въ томъ случаѣ, если бы изъ несомнѣнно вѣрныхъ предположеній можно было обосновать что-либо совершенно

---

[1]) Aenesidemus, 1792, S. 94—95.

[2]) Ib., S. 95.

противоположное его утвержденіямъ о понятіяхъ и основоположеніяхъ, связанныхъ съ каузальными отношеніями, или если бы были указаны противорѣчія и несообразности въ его заключеніяхъ относительно недостовѣрности нашихъ представленій о причинной связи [1]). Но ни того, ни другого, говоритъ далѣе Шульце, не случилось въ «Критикѣ чистаго разума». Больше того, она доказываетъ всѣ свои изреченія о различіи источниковъ человѣческихъ познаній только такими положеніями, которыя Юмъ считаетъ прямо недостовѣрными или даже ложными [2]). Юмъ, заключаетъ этотъ отдѣлъ своего сочиненія Шульце, могъ бы потребовать отъ автора «Критики», по какому праву, при обоснованіи критической философіи, сдѣлано употребленіе положенія о причинности и какъ эта философія, приступая къ созданію своей системы, пришла къ тому, чтобы признавать существованіе необходимыхъ синтетическихъ сужденій за дѣйствіе различной отъ нихъ причины [3]).

---

[1]) Ib., S. 133.

[2]) Ib., S. 134.

[3]) Ib., S. 138—139. Изъ другихъ нѣмецкихъ философовъ, которые также не находили скептицизмъ Юма опровергнутымъ аргументами Канта, можно назвать извѣстнаго Ф. Бенеке. Онъ прямо говоритъ, что ни Кантъ, ни шотландская школа не опровергли Юма (System der Metaphysik und Religionsphilosophie, Berlin, 1840, S. 274). Впрочемъ, Бенеке нельзя назвать и сторонникомъ Юма. Въ своемъ отношеніи къ англійскому мыслителю онъ скорѣе всего приближается къ Мэнъ де Бирану, хотя не во всемъ сходенъ съ французскимъ эклектикомъ-спиритуалистомъ. Подобно Мэнъ де Бирану, Бенеке источникъ причиннаго отношенія видитъ въ актахъ нашего собственнаго самосознанія. Такія явленія, какъ произвольное вызываніе представленій, сознательное усиліе мысли, приведеніе въ движеніе члена нашего тѣла подъ вліяніемъ волевого рѣшенія и т. п., вполнѣ убѣждаютъ насъ, что принципъ причинной связи возникаетъ у насъ благодаря этимъ процессамъ нашей внутренней жизни, и мы непосредственно получаемъ увѣренность въ его существованіи, не нуждаясь для этого даже въ повторныхъ явленіяхъ этого порядка (ib. S. 284—285). Но все это касается только чисто психическихъ процессовъ, имѣющихъ мѣсто въ глубинѣ нашей душевной жизни, и совсѣмъ не предрѣшаетъ вопроса о характерѣ причинной связи, наблюдаемой въ явленіяхъ внѣшняго намъ міра. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, замѣчаетъ Бенеке, совершенно правъ Юмъ съ своимъ утвержденіемъ, что наше воспріятіе не выходитъ за границы поверхностнаго отношенія послѣдовательности и что болѣе глубокое отношеніе невещественной связи или необходимаго воздѣйствія одного на другое подкладывается нами только въ силу этого факта постояннаго слѣдованія (ib., S. 288). Этотъ взглядъ Бенеке

ГЛАВА II.

Положительное отношеніе къ нѣкоторымъ основнымъ принципамъ теоретической философіи Юма (Д. С. Милль, О. Контъ, Э. Лаасъ, Ф. Паульсенъ, имманентная философія, Р. Авенаріусъ и Э. Махъ).

1. Юмъ и Д. С. Милль.

I.

Мы уже видѣли, что философія Юма у себя на родинѣ, вскорѣ же послѣ своего появленія, еще при жизни ея творца, встрѣтила далеко не сочувственное отношеніе. Мы уже познакомились съ различными возраженіями противъ основныхъ юмовскихъ концепцій со стороны философовъ здраваго смысла, воззрѣнія которыхъ, правда, въ значительно измѣненномъ видѣ, были воскрешены много лѣтъ спустя извѣстнымъ У. Гамильтономъ. Но въ то же время именно на родинѣ Юма достигли наибольшаго расцвѣта и положительные элементы юмовской философіи, поскольку подъ ними можно понимать извѣстныя позитивистическія и эмпиристическія тенденціи. Главнѣйшимъ выразителемъ этихъ началъ нужно считать знаменитаго Джона Стюарта Милля. Но еще раньше его отецъ, Джемсъ Милль, въ своемъ извѣстномъ «Анализѣ явленій человѣческаго духа», намѣтилъ тѣ основные принципы, которые были потомъ развиты его сыномъ. Что касается воззрѣній Джемса Милля, то многія изъ нихъ сложились не столько подъ вліяніемъ Юма, сколько подъ воздѣйствіемъ его современника — Гертли, о которомъ съ особымъ почтеніемъ говоритъ Милль—отецъ. Однако болѣе внимательное изученіе названнаго произведенія показываетъ, что авторъ его былъ близко знакомъ съ сочиненіями шотландскаго философа, который оставилъ на немъ очень замѣтные слѣды своего воздѣйствія. Здѣсь можно отмѣтить мысль Джемса Милля о громадномъ значеніи такъ называемой неразрывной ассоціаціи, которая такъ напоминаетъ универсальную роль юмовской привычки и которая была обильно использована Миллемъ-сыномъ для объясненія самыхъ сложныхъ

заслуживаетъ быть отмѣченнымъ, между прочимъ, потому, что нашелъ нѣкоторое отраженіе (какъ и аналогичное воззрѣніе Мэнъ де Бирана) въ нашей литературѣ (Сравн. Лопатинъ. Положительныя задачи философіи, ч. 2).

актовъ человѣческаго духа. Здѣсь же можно упомянуть объ очень крупной роли акта вѣры, который Джемсъ Милль понимаетъ почти такъ же, какъ Юмъ, и которому удѣляетъ такъ много мѣста въ своемъ «Анализѣ» [1]).

Но все-таки истиннымъ продолжателемъ и, пожалуй, завершителемъ юмовскаго эмпиризма является не Милль-отецъ, а Милль-сынъ. Что основные принципы юмовской философіи оказали громадное вліяніе на выработку главнѣйшихъ положеній Д. С. Милля, въ этомъ едва ли можетъ усумниться всякій, кто хотя въ самыхъ общихъ чертахъ знакомъ съ существенными воззрѣніями названныхъ мыслителей». Самъ Милль подробно нигдѣ не говоритъ объ этомъ вліяніи, но вскрыть его, при ознакомленіи съ самыми сочиненіями Милля, очень не трудно, что, разумѣется, нисколько не умаляетъ всѣхъ оригинальныхъ особенностей, которыя присущи этому крупнѣйшему представителю новѣйшаго эмпиризма. Какъ мы сейчасъ увидимъ, этотъ британскій мыслитель въ нѣкоторыхъ изъ своихъ воззрѣній пошелъ дальше своего шотландскаго предшественника, но онъ высоко цѣнилъ Юма, какъ основателя настоящаго позитивизма. Отдавая честь таланту автора «Курса положительной философіи», Милль однако замѣчаетъ, что «впервые идея о знаніи, какъ только о познаніи послѣдовательности и сосуществованія явленій, встрѣчается у Юма» [2]). Мало того, Юмъ, по словамъ Милля, дѣлаетъ шагъ дальше Конта, когда утверждаетъ, что и нѣтъ другихъ причинъ, кромѣ неизмѣнно и неизбѣжно предшествующихъ явленій [3]). Отсюда мы можемъ видѣть, въ какомъ пунктѣ своихъ философскихъ воззрѣній Милль, главнымъ образомъ, соприкасается съ Юмомъ—это именно въ ученіи о причинной связи, которое у Милля, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, является дальнѣйшимъ развитіемъ взглядовъ Юма. Но прежде чѣмъ характеризовать воззрѣнія Милля по данному вопросу, не безполезно сказать вообще нѣсколько словъ о томъ, какъ смотрѣлъ Милль на общій характеръ юмовской философіи и въ какой связи съ этимъ взглядомъ стоятъ важнѣйшія конструкціи миллевскаго эмпиризма.

[1]) J. Mill. Analysis of the human mind, London, 1879, v. I, 70—126, 341—423.

[2]) A. Comte and Positivism, 2 ed., London, 1866. p. 7—8.

[3]) Контъ, повидимому, допускалъ существованіе внутреннихъ причинъ, но только считалъ ихъ непознаваемыми.

Прежде всего, необходимо замѣтить, что Милль видѣлъ въ Юмѣ совсѣмъ не скептика, а именно эмпирика, который если и не провелъ до конца нѣкоторыхъ изъ своихъ воззрѣній, то поступилъ такъ только благодаря внѣшнимъ обстоятельствамъ. По мнѣнію Милля, Юмъ едва-ли могъ предполагать, чтобы изъ его аргументовъ можно было сдѣлать тѣ скептическіе выводы, которыми думали разрушить принципы его философіи представители доктрины здраваго смысла. Непредвзятое чтеніе всѣхъ «Опытовъ» Юма, продолжаетъ Милль, совсѣмъ не позволяетъ видѣть въ Юмѣ того скептика, представленіе о которомъ можетъ легко получиться, если мы обратимъ вниманіе только на нѣкоторыя частныя выраженія (названія себя «скептикомъ»), встрѣчающіяся въ отдѣльныхъ «Опытахъ». Вообще, по мнѣнію Милля, Юмъ, подобно другимъ свободнымъ мыслителямъ 18 столѣтія, долженъ былъ заплатить дань своему времени и принужденъ былъ сдѣлать нѣкоторыя оговорки въ своихъ радикальныхъ выводахъ, которые часто противорѣчили общепринятымъ взглядамъ и естественно могли навлечь много непріятностей на философа. Отсюда и самое наименованіе себя скептикомъ, которое Юмъ считалъ менѣе опаснымъ, чѣмъ какой-либо другой эпитетъ, которымъ естественно могли наградить его фанатическіе защитники традицій [1]).

II.

Милль, возобновляя эмпирическіе принципы Юма, уже не могъ испытывать тѣхъ внѣшнихъ стѣсненій, которыя существовали для его талантливаго предшественника, а поэтому его первою цѣлью, при развитіи своихъ эмпирическихъ построеній, было устраненіе той непослѣдовательности, которую очень легко усмотрѣть между основными исходными пунктами и нѣкоторыми выводами въ философіи Юма. Такая непослѣдовательность, прежде всего, легко можетъ быть констатирована въ отношеніи взглядовъ Юма на природу математическаго знанія, и мы видимъ, что Милль считаетъ необходимымъ удѣлить достаточно мѣста выясненію истиннаго характера математическихъ познаній съ точки

---

[1]) An examination of Sir William Hamilton's philosophy, 4-th ed., London, 1872, p. 642—643.

зрѣнія послѣдовательнаге эмпиризма (въ обоихъ своихъ главныхъ произведеніяхъ—«Системѣ логики» и «Разсмотрѣніи философіи Гамильтона», — въ послѣднемъ, впрочемъ, отчасти). Юмъ, какъ мы знаемъ, приписывалъ математикѣ, особенно алгебрѣ и ариѳметикѣ, полную достовѣрность, считая эту область знанія независимой отъ опыта (это—сфера отношеній идей, а не фактовъ). Это утвержденіе Юма, повидимому, стояло въ нѣкоторомъ противорѣчіи съ однимъ изъ исходныхъ пунктовъ его философіи, по которому всѣ наши идеи суть только копіи впечатлѣній. По мнѣнію Милля, такъ называемыя математическія истины—эмпирически — индуктивнаго происхожденія, и поэтому приписываемая имъ необходимость носитъ лишь условный характеръ. Что касается геометрическихъ опредѣленій, то, говоритъ Милль, ни въ природѣ, ни въ человѣческомъ духѣ нѣтъ вещей, вполнѣ соотвѣтствующихъ этимъ опредѣленіямъ [1]). Но такъ какъ нельзя предположить, что геометрія имѣетъ дѣло съ чѣмъ то несуществующимъ, то остается заключить, что линіи, углы и фигуры, съ которыми она оперируетъ, заимствуются ею изъ дѣйствительности; а геометрическія опредѣленія нужно, въ такомъ случаѣ, считать одними изъ первыхъ, наиболѣе очевидныхъ нашихъ обобщеній относительно предметовъ, существующихъ въ природѣ [2]). Отсюда та особенная точность, какую приписываютъ геометріи, оказывается призрачной: положенія, на которыхъ основываются въ этой наукѣ умозаключенія, соотвѣтствуютъ фактамъ ничуть не точнѣе, чѣмъ въ другихъ наукахъ [3]). Поэтому, если говорятъ, что заключенія геометріи отличаются характеромъ необходимости, то необходимость ихъ состоитъ на самомъ дѣлѣ только въ томъ, что они съ точностью вытекаютъ изъ предположеній, изъ которыхъ они выводятся; а эти предположенія не только не необходимы, но даже и не истинны: они преднамѣренно болѣе или менѣе отступаютъ отъ истины [4]).

Подобно геометрическимъ опредѣленіямъ, аксіомы геометріи также опытнаго происхожденія и поэтому тоже носятъ условный

---

[1]) S. S. Mill. A system of logic. 10 ed., London, 1879, vol. I, p. 260.
[2]) Ib., p. 260.
[3]) Ib., p. 261.
[4]) Ib., p. 262.

характеръ. Истины, называемыя аксіомами, говоритъ Милль, первоначально внушены наблюденіемъ, и мы никогда не знали бы, что двѣ прямыя линіи не могутъ заключать пространства, если бы мы никогда не видали ни одной прямой линіи [1]). Миль далѣе подвергаетъ подробной критикѣ аргументы въ пользу апріорнаго происхожденія геометрическихъ аксіомъ, но мы не будемъ останавливаться на этой критикѣ и только замѣтимъ, что, по мнѣнію Милля, немыслимость предложеній, противоположныхъ извѣстнымъ аксіомамъ, совсѣмъ не свидѣтельствуетъ объ апріорномъ характерѣ послѣднихъ. Немыслимость или наша неспособность представить себѣ извѣстную вещь очень слабо связана съ возможностью вещи самой по себѣ и въ конечномъ результатѣ коренится въ такъ называемыхъ неразрывныхъ ассоціаціяхъ. «Если ежедневный опытъ, говоритъ Милль, въ теченіе долгаго времени представляетъ кому-нибудь два факта постоянно связанными и если въ теченіе этого времени такому человѣку ни случайно, ни въ своихъ произвольныхъ умственныхъ операціяхъ не приходилось думать объ этихъ предметахъ отдѣльно, то со временемъ онъ, по всей вѣроятности, станетъ неспособнымъ думать о нихъ порознь даже при самомъ напряженномъ усиліи, и предположеніе, что эти два факта могутъ быть раздѣльными въ самой природѣ, явится, наконецъ, въ его духѣ, со всѣми отличительными особенностями «немыслимаго явленія» [2]).

Такимъ образомъ ясно, что дедуктивныя и демонстративныя науки всѣ безъ исключенія суть науки индуктивныя, и ихъ доказательность основывается на опытѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ суть науки гипотетическія, такъ какъ заключенія ихъ истинны лишь при извѣстныхъ предположеніяхъ, большею частью только приближающихся къ истинѣ [3]). И такой характеръ присущъ не только геометріи, но и наиболѣе точной изъ математическихъ дисциплинъ—наукѣ о числахъ (ариѳметикѣ, вмѣстѣ съ алгеброй). Основныя истины этой науки, говоритъ Милль, опираются на очевидность ощущеній; доказательствомъ ихъ служитъ воспріятіе пальцами или глазами того, что всякое данное число предметовъ, напр., десять шаровъ, можетъ, бла-

---

[1]) Ib., p. 266.
[2]) Ib., p. 275.
[3]) Ib., p. 291.

годаря разъединенію и распредѣленію, возбуждать въ нашихъ чувствахъ впечатлѣнія всѣхъ сочетаній чиселъ, сумма которыхъ равна десяти [1]). Что касается теперь особенной степени достовѣрности науки о числахъ, то она присуща не всѣмъ математическимъ истинамъ. Ее можно констатировать въ отношеніи только тѣхъ истинъ, которыя касаются чиселъ въ собственномъ смыслѣ, а не количествъ — въ болѣе широкомъ значеніи этого слова; но и числамъ такая достовѣрность присуща лишь постольку, поскольку мы не предполагаемъ въ нихъ точныхъ показателей дѣйствительныхъ количествъ [2]).

III.

Таковы соображенія Милля о природѣ математическаго знанія, гдѣ онъ проводитъ свою эмпирическую точку зрѣнія болѣе послѣдовательно, чѣмъ его шотландскій предшественникъ. Болѣе послѣдовательнымъ же эмпирикомъ является Милль и въ отношеніи другого капитальнаго вопроса теоріи познанія—проблемы причинности. Подобно Юму, Милль считаетъ понятіе причинности не апріорнымъ, а обязаннымъ своимъ происхожденіемъ опыту и при томъ—опыту внѣшнему. Что законъ причинности не есть прирожденная функція нашего ума, это, по мнѣнію Милля, можно заключить, между прочимъ, изъ того, что человѣкъ, привыкшій къ отвлеченію и анализу, легко можетъ вообразить, что въ какомъ-либо изъ безчисленныхъ міровъ вселенной событія совершаются совсѣмъ не подчиняясь этому закону [3]). Этотъ принципъ причинности не могъ получить начала и изъ внутренняго опыта, если понимать этотъ принципъ въ томъ ясно-опредѣленномъ смыслѣ, который усвояется ему въ научномъ изслѣдованіи. Правда, изъ нашего внутренняго чувства мы можемъ получить понятіе силы; именно чувство напряженія при нашихъ мускульныхъ ощущеніяхъ можетъ породить эту идею силы, и человѣкъ, особенно на низшей стадіи развитія, естественно переноситъ это антропоморфическое представленіе на сужденія о взаимотношеніяхъ внѣшнихъ явленій [4]). Отсюда возникаетъ

[1]) Ib., p. 296.

[2]) Ib., p. 298.

[3]) Ib., v. II, p. 98.

[4]) An examination of Sir William Hamilton's philosophy, 4 ed., London, 1872, p. 378.

представленіе о «дѣятельности» и «пассивности» («дѣйствующій и испытывающій воздѣйствія») въ отношеніи къ самымъ разнообразнымъ процессамъ природы, каковое представленіе, при болѣе глубокомъ анализѣ, оказывается несостоятельнымъ, вскрывая грубо-антропоморфическій характеръ упомянутой концепціи [1]). Но въ дѣйствительности, принципъ причинности, въ его строго-научномъ употребленіи, получается изъ наблюденій надъ явленіями внѣшней природы, которая представляетъ намъ сѣть безконечныхъ единообразій. Мы можемъ различать два главныхъ вида этихъ единообразій: единообразія, существующія между одновременными явленіями, и единообразія, наблюдающіяся между послѣдовательными феноменами. Единообразія послѣдняго рода и порождаютъ идею причинной связи. Наблюдая постоянно, какъ одно явленіе слѣдуетъ за другимъ, мы заключаемъ, что послѣднее есть причина перваго. Такимъ образомъ, неизмѣнное предшествующее явленіе есть его причина, неизмѣнное послѣдующее—его слѣдствіе. Въ составъ этого неизмѣннаго предшествующаго можетъ входить цѣлый рядъ явленій, и настоящею причиною является только *безусловно*-неизмѣнно предшествующее, ибо въ этомъ ряду неизмѣнно-предшествующихъ могутъ быть и такія явленія, отсутствіе которыхъ не помѣшаетъ произойти слѣдствію [2]). Это опредѣленіе причиннаго отношенія показываетъ, что убѣжденіе въ существованіи каузальной связи вырабатывалось постепенно, на почвѣ цѣлаго ряда опытовъ. Несомнѣнно, на раннихъ стадіяхъ человѣческой жизни оно не было столь распространеннымъ, какъ мы его видимъ теперь, и такъ какъ оно находитъ все большее и большее подтвержденіе въ опытѣ, то мы приходимъ къ заключенію, что законъ причинности царитъ надъ доступнымъ нашему познанію міромъ, и у насъ нѣтъ основанія сомнѣваться въ его всеобщности. Но въ то же время мы всегда должны помнить, что приложеніе этого закона ограничивается тою областью бытія, которая подлежитъ орудіямъ *нашего* познанія и куда вообще простирается *нашъ* опытъ. Что же касается другихъ сферъ бытія, которыя недоступны нашему познанію,

---

[1]) A system of logic, vol. I, p. 386—388.

[2]) Ib., vol. I., p. 390—394.

то у насъ нѣтъ основанія утверждать, что законъ причинности и тамъ является неизбѣжнымъ закономъ существованія [1]).

Это понятіе причинности, такъ напоминающее, въ его объясненіи, Юма, Милль кладетъ, какъ извѣстно, въ основаніе индукціи и такимъ образомъ возводитъ его на степень логическаго принципа. Законъ единообразія природы въ одно и то же время является и обобщеніемъ изъ опыта и основаніемъ для дальнѣйшихъ опытныхъ заключеній. Милль ясно понималъ, что ему могутъ сдѣлать упрекъ въ circulus vitiosus, и однако это не заставило его отказаться отъ даннаго имъ толкованія причинной связи, такъ какъ, по его мнѣнію, это единственное толкованіе, согласное съ фактами. Указанный же упрекъ Милль находилъ возможнымъ отклонить на томъ основаніи, что, несмотря на свое индуктивное происхожденіе, законъ причинности продолжаетъ находить все большее и большее подтвержденіе и поэтому можетъ разсчитывать на универсальность въ предѣлахъ доступнаго намъ міра, чѣмъ обезпечивается ему мѣсто, какъ въ высшей степени плодотворному руководящему принципу въ нашихъ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ. Упомянутымъ возведеніемъ этого принципа причинной связи на степень общаго гносеологическаго закона, Милль идетъ нѣсколько дальше Юма, который, какъ извѣстно, строго различалъ двѣ области познанія— познаніе отношеній (или математическое знаніе) и познаніе фактовъ, причемъ вторую область, по степени достовѣрности, ставилъ гораздо ниже первой, дѣлая ее достояніемъ своеобразныхъ вѣры. Съ точки зрѣнія Милля, такого строгаго подраздѣленія быть не можетъ, такъ какъ, по его мнѣнію, и математическія истины являются продуктомъ эмпирическаго обобщенія, и достовѣрность ихъ только условная. Такимъ образомъ, у Милля въ трактованіи вопроса о причинной связи, повидимому, нѣтъ ясного разграниченія между гносеологическою и психологическою точками зрѣнія, что легко можно подмѣтить у Юма, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи постановки проблемы. Мы уже видѣли, что Юмъ, вслѣдъ за изложеніемъ генезиса причиннаго отношенія, затрагиваетъ вопросъ о гносеологической цѣнности этого отношенія, при чемъ усваиваетъ принципу каузальной связи достовѣрность, далеко не совпадающую съ

---

[1]) Ib., vol. II, p. 107—108.

логическою очевидностью. Между тѣмъ Милль сравнительно очень мало останавливается на вопросѣ о степени достовѣрности названнаго отношенія, подчеркивая только, что достовѣрность эта ограничивается предѣлами доступнаго намъ опыта. Кромѣ того, у Милля гораздо сильнѣе, чѣмъ у Юма, оттѣняется объективный характеръ причиннаго отношенія въ томъ смыслѣ, что источникъ его лежитъ въ единообразіи внѣшней природы. Правда, и у Юма находится указаніе на это единообразіе, однако у него гораздо больше отводится мѣста творческой дѣятельности нашего духа и, главнымъ образомъ, воображенію—въ томъ широкомъ смыслѣ, въ какомъ этотъ терминъ понимается Юмомъ. Отсюда, какъ мы увидимъ ниже, если и можно говорить объ объективности принципа причинности у Юма, то только въ условномъ смыслѣ. Но какъ бы то ни было, во всемъ этомъ эмпирическомъ обоснованіи принципа причинной связи мы не можемъ не замѣтить громаднаго вліянія главнѣйшихъ положеній юмовской философіи, которыя такъ легко приходятъ на память при чтеніи наиболѣе капитальныхъ сочиненій Милля («Системы логики» и «Разсмотрѣнія философіи У. Гамильтона»).

IV.

Это же несомнѣнное вліяніе Юма можно констатировать и въ обоснованіи Миллемъ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктовъ его феноменализма, именно въ его воззрѣніяхъ на матерію и духъ, какъ возможность внѣшнихъ и внутреннихъ ощущеній. Эти свои воззрѣнія Милль излагаетъ въ «Разсмотрѣніи философіи Гамильтона», въ гл. 11 и 12. Мы остановимся сначала на 11 гл., которая имѣетъ своимъ предметомъ обсужденіе проблемы реальности внѣшняго міра. Здѣсь Милль, прежде всего, прямо заявляетъ, что его взгляды по этому вопросу очень близки къ воззрѣніямъ его отечественныхъ философовъ—Беркли и Юма [1]). Подобно послѣднему, Милль отрицаетъ возможность непосредственнаго или интуитивнаго воспріятія внѣшнихъ вещей и говоритъ только о *вѣрѣ* въ существованіе внѣшняго міра. Что касается генезиса этой вѣры, то изображеніе его также напоминаетъ Беркли и Юма, хотя Миллевское объясненіе, сообразно съ про-

[1]) An examination of Sir William Hamilton's philosophy, 4 ed., London, 1872, p. 233.

грессомъ психологической науки, носитъ болѣе сложный характеръ. Это объясненіе зиждется на извѣстныхъ психологическихъ предпосылкахъ, которыя вообще играютъ большую роль и въ другихъ аналогичныхъ философско-психологическихъ конструкціяхъ Милля. Такими предпосылками являются—способность нашего духа къ своеобразному ожиданію и законы ассоціаціи. Сущность первой состоитъ въ томъ, что мы, испытавъ дѣйствительныя ощущенія, въ состояніи составить представленіе о возможныхъ ощущеніяхъ, т. е. такихъ, которыхъ мы не переживаемъ въ настоящій моментъ, но которыя могли бы испытать, если бы наступили соотвѣтственныя условія [1]). Что касается законовъ ассоціаціи, то Милль съ особенною подробностью останавливается на такъ называемыхъ неразрывныхъ ассоціаціяхъ, которымъ онъ придаетъ большое значеніе, какъ мы видѣли, и при выясненіи природы причинной связи [2]). Исходя изъ этихъ предпосылокъ, мы, по мнѣнію Милля, можемъ утверждать, что «существуютъ ассоціаціи, естественно и даже необходимо порождаемыя порядкомъ нашихъ ощущеній и воспоминаній о нихъ, благодаря чему, при отсутствіи всякаго интуитивнаго познанія внѣшняго міра, неизбѣжно порождается вѣра въ существованіе такого міра, разсматриваемая потомъ какъ интуиція» [4]). Далѣе Милль болѣе подробно останавливается на различныхъ стадіяхъ этого психологическаго процесса, въ результатѣ котораго мы приходимъ къ убѣжденію, что матерія есть только возможность ощущеній Если мы, говоритъ Милль, относительно какой нибудь вещи утверждаемъ, что она является внѣшнею намъ, то это значитъ, что въ нашихъ воспріятіяхъ содержится нѣчто, что существовало раньше, чѣмъ мы стали думать о немъ, и что будетъ существовать, если бы даже наше личное бытіе прекратилось. Далѣе, этимъ же самымъ мы признаемъ, что существуютъ вещи, которыхъ не воспринимали ни мы сами, ни кто-либо другой. Это идея о чемъ-то неизмѣняющемся, которое остается однимъ и тѣмъ же при всѣхъ нашихъ смѣняющихся впечатлѣніяхъ, и есть идея внѣшней субстанціи. Идея эта обязана своимъ происхожденіемъ, главнымъ об-

---

[1]) Ib., p. 225.
[2]) Ib., p. 225—227.
[3]) Ib., p. 227.

разомъ, такъ называемымъ случайнымъ или возможнымъ ощущеніямъ, т. е. такимъ, которыя въ данный моментъ не находятся въ нашемъ сознаніи, но которыя должны неизбѣжно возникнуть тамъ, разъ явятся соотвѣтствующія обстоятельства. Наше представленіе о мірѣ въ каждый данный моментъ состоитъ лишь изъ небольшого количества наличныхъ впечатлѣній, и, наоборотъ, въ немъ содержится безчисленное множество возможныхъ ощущеній. При этомъ эти возможности ощущеній гораздо важнѣе для порожденія вѣры въ существованіе внѣшняго міра, чѣмъ дѣйствительныя ощущенія. Послѣднія мимолетны и скоропреходящи, между тѣмъ какъ возможности ощущеній постоянны. Затѣмъ, возможности ощущеній относятся не къ единичнымъ впечатлѣніямъ а къ впечатлѣніямъ, соединеннымъ въ группы. Въ представленіи о какомъ-нибудь внѣшнемъ предметѣ мыслятся идеи о нѣсколькихъ качествахъ предмета, часто полученныя при помощи нѣсколькихъ чувствъ. Благодаря групповому характеру возможныхъ ощущеній, среди нихъ имѣетъ больше мѣста та форма предшествованія и послѣдовательности, которая извѣстна подъ именемъ причиннаго отношенія, и самыя идеи причинной связи, силы, дѣятельности, болѣе близки возможнымъ ощущеніямъ, чѣмъ дѣйствительнымъ. Анализируя первыя, мы замѣчаемъ, что измѣненія, имѣющія мѣсто среди нихъ, часто совершенно независимы отъ нашего сознанія. Такъ, спимъ ли мы или бодрствуемъ, огонь можетъ одинаково погаснуть, чѣмъ полагается конецъ возможности тепла и свѣта. Въ силу всего этого, мы начинаемъ считать возможныя ощущенія болѣе реальными, чѣмъ дѣйствительныя, и, разсматривая послѣднія какъ зависящія отъ первыхъ, мы въ концѣ—концовъ привыкаемъ смотрѣть на возможности ощущеній, какъ на причины дѣйствительныхъ ощущеній. Такимъ образомъ, постепенно забывается первоначальная основа возможностей ощущеній, и онѣ разсматриваются какъ нѣчто вполнѣ самостоятельное. При этомъ мы видимъ, что возможности ощущеній существуютъ и для другихъ людей, между тѣмъ какъ они могутъ не испытывать тѣхъ ощущеній, которыя переживаемъ мы. Все это еще больше убѣждаетъ насъ, что область возможныхъ ощущеній существуетъ не только для насъ, но и для другихъ, слѣдовательно, есть міръ, который существуетъ не внутри, но внѣ насъ, т. е.

внѣшній или матеріальный міръ, какъ постоянная возможность ощущеній [1])

Подобно тому, какъ вѣра въ существованіе внѣшняго міра основывается на возможныхъ ощущеніяхъ, такъ убѣжденіе въ существованіи духовной субстанціи обязано своимъ происхожденіемъ вѣрѣ въ возможность душевныхъ состояній и въ томъ случаѣ, когда мы сознательно не переживаемъ этихъ психическихъ процессовъ. Въ нашемъ непосредственномъ сознаніи, говоритъ Милль, мы не имѣемъ воспріятія самаго духа, какъ чего-то такого, что было бы отлично отъ сознаваемыхъ нами душевныхъ проявленій. Но въ то же время нельзя отрицать, что наше понятіе духа, подобно понятію матеріи, есть понятіе чего-то постояннаго, пребывающаго, представляющаго контрастъ съ тою безпрерывною смѣною душевныхъ состояній, которую мы постоянно наблюдаемъ въ себѣ. Мы вѣримъ, что духъ нашъ существуетъ и въ то время, когда въ насъ не происходитъ сознательныхъ психическихъ актовъ. Если мы можемъ представить себя въ состояніи глубокаго сна, когда сознательная дѣятельность нашего духа прекращается, то этимъ самымъ мы допускаемъ, что во время этого состоянія духъ нашъ не перестаетъ существовать, но только сознательная жизнь его пріостанавливается, благодаря отсутствію извѣстной комбинаціи внѣшнихъ обстоятельствъ, и если эта комбинація будетъ имѣть мѣсто, то тотчасъ возстановится сознательная дѣятельность духа. Такимъ образомъ, ничто не препятствуетъ разсматривать духъ нашъ какъ серіи или ряды нашихъ ощущеній, включая въ послѣднія самыя разнообразныя внутреннія чувствованія [2]).

Итакъ, согласно Миллю, мы не можемъ непосредственно воспринимать ни матеріи, ни духа, какъ субстанцій. Мы только можемъ понять, какъ создается *вѣра* въ существованіе этихъ субстанцій. И здѣсь Милль только повторяетъ Юма. Правда, что касается вѣры въ существованіе матеріальной субстанціи, то аргументація Милля значительно сложнѣе разсужденій Юма; однако изображеніе процесса, при помощи котораго возможнымъ ощущеніямъ усвояется бо́льшая реальность, чѣмъ дѣйствительнымъ, очень

---

[1]) Ib., p. 228—233.

[2]) Ib., p. 241—242.

напоминаетъ разъясненія Юма относительно того, какъ, несмотря на прерывистость нашихъ ощущеній, мы все-таки приписываемъ постоянное и непрерывное существованіе внѣшнимъ предметамъ. Равнымъ образомъ, нельзя упускать изъ виду, что Милль гораздо сильнѣе Юма подчеркиваетъ активность нашего духа и склоненъ видѣть въ нашемъ «я» нѣчто большее, чѣмъ ощущенія, мысли, чувствованія и т. п., однако его «серіи духа» или «нить сознанія» [1]) несомнѣнно, имѣютъ свой первоисточникъ въ «коллекціи» или «связкѣ» перцепцій того же Юма.

2. Юмъ и О. Контъ.

I.

Французскій позитивизмъ, если подъ нимъ разумѣть общія черты, свойственныя эмпиризму, а не тѣ особенности этого философскаго направленія, которыя мы встрѣчаемъ въ «Курсѣ положительной философіи» Конта, существовалъ, конечно, гораздо раньше Конта. Мы можемъ легко констатировать его у различныхъ философовъ просвѣщенія, если не спускаться еще дальше. Несомнѣнно, этотъ позитивизмъ находился въ тѣсной связи съ англійской эмпирической философіей и развивался подъ ея вліяніемъ, но намъ трудно установить, какая именно доля воздѣйствія принадлежала въ этомъ случаѣ философскимъ произведеніямъ Юма [2]). Но въ настоящее время для насъ наиболѣе важно выяснить значеніе основныхъ принциповъ юмовской философіи въ частности для того главнѣйшаго теченія французской позитивной мысли, которое соединяется съ именемъ О. Конта.

---

[1]) Ib., p. 247.

[2]) Изъ философовъ просвѣщенія можно въ особенности назвать Тюрго и Даламбера, у которыхъ мы можемъ находить мысли, очень близкія къ разсужденіямъ Юма (нужно имѣть въ виду, что эти мыслители были лично знакомы съ англійскимъ философомъ). Такъ здѣсь можно отмѣтить воззрѣнія Тюрго на природу нашей познавательной дѣятельности, которая открывается въ двухъ главныхъ типахъ знанія (Oeuvres, Paris, 1808, v. II, p. 275—276), его соображенія относительно происхожденія нашей вѣры въ существованіе внѣшняго міра (ib., p. 287—288), аналогичныя же разсужденія Даламбера (Oeuvres, Paris, 1805, v. II, p. 136—137). Ср. G. Misch: Zur Entstehung des französischen Positivismus, Archiv für Geschichte der Philosophie, B. XIV, S. 1—39, 156—209.

Нельзя сказать, чтобы наши свѣдѣнія о философскомъ развитіи Конта отличались желательною полнотою. Конечно, мы можемъ констатировать вліяніе, на выработку его философскихъ принциповъ, взглядовъ различныхъ философовъ просвѣщенія или такихъ мыслителей, какъ Сэнъ-Симонъ, несмотря на отрицательное отношеніе къ послѣднему со стороны Конта въ позднѣйшую эпоху его жизни. Извѣстно намъ также довольно суровое мнѣніе Конта о главнѣйшихъ представителяхъ нѣмецкой идеалистической философіи, хотя, несомнѣнно, Контъ,—пусть даже по изложеніямъ,—былъ знакомъ съ существенными выводами кантовской философіи[1]). Но все-таки трудно вполнѣ точно указать, какіе мыслители и въ какомъ размѣрѣ вліяли на выработку собственно философскихъ воззрѣній Конта, если разумѣть подъ послѣдними не историко-соціологическія конструкціи Конта (хотя бы и въ «Курсѣ положительной философіи), а его основные философскіе принципы. Но какія бы разногласія ни возбуждались по этому вопросу, несомнѣнно то, что Юму принадлежитъ одно изъ выдающихся мѣстъ въ числѣ этихъ духовныхъ предковъ Конта, и послѣдній самъ не разъ подчеркивалъ свое близкое родство съ этимъ шотландскимъ мыслителемъ. «Юмъ, говоритъ онъ въ своемъ «Позитивистическомъ катехизисѣ», былъ моимъ главнымъ философскимъ предшественникомъ; Канта можно только добавочно присоединить къ нему» [2]). Но еще болѣе ясно о благотворномъ вліяніи на него Юма Контъ говоритъ въ заключительномъ томѣ свого «Курса», гдѣ онъ смотритъ на этого философа, какъ на истиннаго предтечу позитивизма, поставляя ему въ особенную заслугу его изслѣдованіе относительно принципа причинной связи. «Одинъ изъ членовъ этой знаменитой (шотландской) ассоціаціи, говоритъ тамъ Контъ, разсудительный Юмъ, очень оригинальной разработкой теоріи причинности, задумываетъ смѣло, хотя и съ нѣкоторыми непослѣдовательностями (свойственными всѣмъ, кто устанавливаетъ разрывъ между философіей и наукой), изобразить настоящій характеръ позитивныхъ концепцій... Несмотря на всѣ несовершенства, этотъ трудъ составляетъ, по моему мнѣнію, единственный капитальный шагъ, кото-

[1]) Ср. Cours de philosophie positive, Paris, 1839, vol. IV, p. 724.
[2]) Catéchisme positiviste, Paris, 1852, p. XI.

рый сдѣлалъ умъ человѣческій къ непосредственной, справедливой оцѣнкѣ чисто относительной природы, свойственной здравой философіи,—со времени великаго спора между реалистами и номиналистами... Нужно также отмѣтить въ этомъ отношеніи добровольное содѣйствіе остроумныхъ соображеній его безсмертнаго друга, Адама Смита, относительно общей исторіи наукъ и въ особенности—астрономіи, гдѣ онъ приближается, быть можетъ, еще больше къ истинному чувству раціональной позитивности. Мнѣ пріятно, заключаетъ Контъ, высказать здѣсь выраженіе моей особенной признательности къ этимъ двумъ выдающимся мыслителямъ, вліяніе которыхъ было очень полезно для моего первоначальнаго философскаго воспитанія, прежде чѣмъ я открылъ великій законъ, который неизбѣжно направилъ весь послѣдующій ходъ этого воспитанія» [1]). Приблизительно такое же упоминаніе о благотворномъ вліяніи на Конта шотландской философіи мы встрѣчаемъ въ одномъ его письмѣ къ Д. С. Миллю, гдѣ онъ, между просимъ, говоритъ: «Шотландской школѣ, а не германской (какъ многіе другіе), я обязанъ моимъ первымъ очищеніемъ отъ тяжелыхъ заблужденій, моральныхъ и интелектуальныхъ, свойственныхъ французской школѣ; я никогда не забуду, что моя собственная эволюція имѣетъ свой источникъ въ свѣтлыхъ внушеніяхъ Д. Юма и А. Смита» [2]).

II.

Итакъ, мы имѣемъ собственное свидѣтельство Конта, не однажды высказанное, о благотворномъ воздѣйствіи на него философіи Юма. Но въ чемъ же именно выразилось это вліяніе? Гдѣ мы можемъ указать болѣе конкретные слѣды воздѣйствія англійскаго философа на главнѣйшаго представителя французскаго позитивизма? Отвѣтить на этотъ вопросъ не такъ легко, тѣмъ болѣе, что Контъ, при изложеніи своего «Курса», развивая тѣ или другіе изъ своихъ основныхъ принциповъ, мало заботится о томъ, чтобы указать ихъ генезисъ или отчетливо изложить сходные взгляды нѣкоторыхъ изъ своихъ предшественниковъ. Такъ, у него часто встрѣчаются упоминанія о Бэконѣ Декартѣ, Галилеѣ, какъ мыслителяхъ, у которыхъ можно найти зачатки многихъ позитивныхъ концепцій; но

[1]) Cours de philosophie positive, Paris, 1842, vol. VI, p. 318—319.

[2]) Lettres inédites de J. S. Mill à Aug. Comte, publiées avec reponses de Comte par Lévy-Bruhl. Paris, 1899, p. 366.

упоминанія эти, по большей части, носятъ довольно общій характеръ, и иногда очень трудно опредѣлить, былъ ли Контъ, дѣйствительно, хорошо знакомъ съ сочиненіями этихъ философовъ и насколько взгляды этихъ мыслителей оказали непосредственное воздѣйствіе на развитіе его собственныхъ концепцій. Поэтому, и при опредѣленіи конкретнаго вліянія Юма, намъ приходится прибѣгать къ нѣкоторымъ косвеннымъ заключеніямъ, основаннымъ на анализѣ главнѣйшихъ основоположеній «Курса». Анализъ этотъ можетъ вскрыть сходство нѣкоторыхъ контовскихъ концепцій съ основными принципами юмовской философіи, хотя на этомъ пути, быть можетъ, не всегда можно констатировать чисто генетическую связь. Болѣе подходящимъ матеріаломъ для этого анализа, прежде всего, можетъ быть извѣстное опредѣленіе Конта позитивной стадіи. «Въ положительной стадіи, говоритъ Контъ, умъ человѣческій, признавая невозможность получить абсолютныя понятія, отказывается отыскивать происхожденіе и назначеніе міра и познать внутреннія причины явленій, отдаваясь только открытію, при помощи успѣшной комбинаціи разума и наблюденія, ихъ дѣйствующихъ законовъ, т. е. ихъ неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и сходства. Объясненіе фактовъ, приведенное такимъ образомъ къ своимъ дѣйствительнымъ предѣламъ, есть отнынѣ только связь, устанавливаемая между различными частными явленіями и нѣкоторыми общими фактами, число которыхъ успѣхи науки стремятся все больше и больше уменьшить» [1]). Анализируя эту контовскую характеристику положительной стадіи, мы можемъ ясно замѣтить, что существенныя черты въ приведенномъ опредѣленіи очень близко напоминаютъ главнѣйшіе принципы юмовской философіи. Такъ здѣсь мы можемъ констатировать и отрицаніе метафизики, претендующей открыть конечныя свойства вещей, и необходимость наблюденія—для познанія явленій, и, какъ конечный результатъ такого изслѣдованія, установленіе законовъ существованія на основаніи ассоціаціонныхъ принциповъ смежности и сходства. Самое пониманіе каузальнаго отношенія также напоминаетъ Юма. Изъ приведеннаго отрывка совсѣмъ нельзя заключать (какъ это иногда дѣлаютъ), что Контъ отрицалъ принципъ причинной связи: онъ считалъ невозможнымъ познаніе «внутреннихъ причинъ

[1]) Cours de philosophie positive; Paris, 1832, vol. I, p. 4—5.

явленій», но на мѣсто этого ставилъ «открытіе неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и сходства», т. е. приблизительно то же, что понималъ подъ причинною связью, констатируемой въ опытѣ, Юмъ. Такимъ образомъ, приписывать Конту отрицаніе принципа причиннаго отношенія такъ же несправедливо, какъ это несправедливо въ отношеніи Юма.

Констатированное сходство между нѣкоторыми принципами юмовской философіи—съ одной стороны и методологическими взглядами Конта—съ другой, разумѣется, не даетъ намъ рѣшительнаго доказательства, что между тѣми и другими есть генетическая связь, хотя предположеніе о такой связи вполнѣ естественно, особенно въ виду собственнаго свидѣтельства Конта о вліяніи на него философіи Юма. То же самое можно сказать и о другихъ пунктахъ сходства, которые мы можемъ усмотрѣть между Юмомъ и Контомъ. Такъ здѣсь, прежде всего, нужно упомянуть о высокой оцѣнкѣ математическаго знанія, которую мы встрѣчаемъ у обоихъ мыслителей, хотя у Конта, какъ спеціалиста — математика, этотъ взглядъ имѣетъ подъ собою болѣе конкретную почву, чѣмъ теоретическія соображенія Юма. Затѣмъ, очень напоминаютъ Юма нѣкоторые взгляды Конта на сравнительное значеніе въ нашей жизни различныхъ сторонъ психическихъ отправленій, несмотря на все различіе указанныхъ мыслителей по вопросу о методахъ изслѣдованія душевныхъ явленій. Такъ Контъ, подобно Юму, вооружается противъ исключительнаго интеллектуализма въ психологіи и оттѣняетъ громадное значеніе склонностей и страстей въ жизни человѣка [1]). Равнымъ образомъ, мы можемъ констатировать и волюнтаристическія тенденціи въ психологическихъ воззрѣніяхъ Конта, поскольку онъ настаиваетъ на условности различія между инстинктомъ и разумомъ и отводитъ очень значительную роль въ жизни человѣка первому [2]).

Но указывая эти сходныя черты въ психологическихъ воззрѣніяхъ названныхъ философовъ, мы совсѣмъ не хотимъ замаскировывать того капитальнаго и общеизвѣстнаго различія, которое наблюдается между взглядами этихъ мыслителей на методы психоло-

---

[1]) Cours de philosophie positive, v. III, p. 778—780.

[2]) Ib., p. 787—788.

гическаго изслѣдованія. Контъ, какъ извѣстно, отрицалъ плодотворность метода внутренняго наблюденія, пытаясь замѣнить его физіологіей мозга довольно фантастическаго характера. Въ то же время извѣстна высокая оцѣнка интроспективнаго метода со стороны Юма, который и свои гносеологическія конструкціи основывалъ, главнымъ образомъ, на этомъ способѣ изслѣдованія душевныхъ функцій. Наконецъ, давно стала труизмомъ мысль о крайнемъ догматизмѣ контовской философіи, обязанномъ своимъ происхожденіемъ преимущественно игнорированію названнаго интроспективнаго метода. — Нисколько не отрицая общаго догматическаго характера позитивной философіи Конта, мы однако должны указать здѣсь главную причину того, почему Контъ такъ отрицательно относился къ выводамъ, полученнымъ при помощи интроспективной психологіи. Контъ самъ отмѣчаетъ эту причину: это, главнымъ образомъ, тѣ крайности, до которыхъ дошла современная ему односторонне-спиритуалистическая психологія [1]). Крайнее разнообразіе мнѣній по основнымъ проблемамъ психологіи, одностороннее освѣщеніе различныхъ сферъ душевной жизни черезъ призму интеллектуализма, игнорированіе эмоціональной и волевой сторонъ духа—все это, по мнѣнію Конта, обращало современную ему психологію въ своеобразную «идеологію» и заставляло искать другого метода, который, какъ мы знаемъ, оказался еще менѣе удобнымъ. Затѣмъ, по поводу этого же догматизма Конта мы должны еще замѣтить, что Контъ совсѣмъ не отрицалъ важности выясненія основъ нашего познанія, но только не выставлялъ этого рода изслѣдованій на первый планъ. Въ этомъ только смыслѣ можно согласиться съ Гефдингомъ, что «Контъ не чувствовалъ жала спеціально гносеологической проблемы» [1]). Уже изъ той краткой характеристики положительной стадіи, которую мы привели нѣсколько выше, можно видѣть, что Контъ считалъ необходимымъ предпослать изложенію своего «Курса» нѣкоторыя гносеологическія соображенія. Затѣмъ, эта мысль находитъ для себя подтвержденіе и въ томъ опредѣленіи «закона», которое мы встрѣчаемъ въ самомъ началѣ «Курса». «Законъ (въ данномъ случаѣ

---

[1]) Ib., p. 778.

[1]) Höffding H. Geschichte der neueren Philosophie, übers. von F. Bendixen, Leipzig, 1896, B. II, S. 394.

законъ «трехъ стадій»), говорится тамъ, основывается или на раціональныхъ доказательствахъ, полученныхъ путемъ изученія нашей организаціи, или на историческихъ утвержденіяхъ, являющихся результатомъ внимательнаго изученія прошедшаго»[1]). Такимъ образомъ, и самое понятіе закона уже предполагаетъ предварительное знакомство съ нашей духовной организаціей, и нужно только пожалѣть, что Контъ, при начертаніи своей системы, мало обратилъ вниманія на это необходимое условіе при формулированіи того или другого закона. Какъ извѣстно, у него можно скорѣе констатировать преобладаніе второй половины этого опредѣленія—относительно подтвержденія извѣстныхъ законовъ соображеніями историческаго характера, хотя и здѣсь аргументы его не всегда можно назвать удачными. Но какъ бы то ни было, все это даетъ намъ нѣкоторое право предположить, что Контъ, въ отношеніи замысла своей положительной философіи, стоялъ къ основнымъ философскимъ принципамъ Юма гораздо ближе, чѣмъ это можно заключить изъ самаго выполненія «Курса».

3. Юмъ и Э. Лаасъ.

I.

Однимъ изъ крупнѣйшихъ представителей новѣйшаго нѣмецкаго позитивизма нужно назвать автора извѣстнаго обширнаго сочиненія «Идеализмъ и позитивизмъ»—Эриста Лааса. Названный капитальный трудъ (въ 3-хъ томахъ) подробно обсуждаетъ основныя проблемы теоретической и практической философіи (второй томъ весь посвященъ этикѣ). Въ нашу задачу, конечно, не входитъ детальный анализъ этого сочиненія,—мы должны коснуться его постольку, поскольку въ немъ находятъ отраженіе основныя тенденціи позитивизма, какъ онѣ были формулированы еще Юмомъ. Намъ уже приходилось упоминать, что обзоръ существенныхъ взглядовъ Лааса представляетъ особенный интересъ потому, что это былъ мыслитель, прошедшій черезъ горнило критической философіи и однако оставшійся горячимъ сторонникомъ позитивизма.—Лаасъ видитъ еще въ глубокой древности опредѣлившимися два основныхъ типа фи-

[1]) Cours de philosophie positive, v. I, p. 3.

лософской мысли—идеализмъ и позитивизмъ [1]). По словамъ этого философа, оба эти направленія съ особенною ясностью намѣчены уже Платономъ—въ его «Протагорѣ», почему идеалистическая точка зрѣнія у Лааса постоянно именуется платонизмомъ [2]). Въ названномъ діалогѣ античнаго философа Лаасъ видитъ выраженіе обоихъ указанныхъ теченій философской мысли, ибо первая половина діалога содержитъ сенсуалистическіе, релятивистическіе и вообще гераклитовскіе принципы [3]). Сущность этихъ принциповъ, по мнѣнію Лааса, можно выразить въ двухъ основоположеніяхъ: 1) никакое содержаніе воспріятія не существуетъ безъ соотносительнаго (чувствующаго) сознанія, все равно какъ не существуетъ никакого животнаго, человѣческаго сознанія безъ чувственныхъ объектовъ; 2) данныя воспріятія и окраска сознанія мѣняются; ихъ нельзя назвать ни абсолютно постоянными, ни абсолютно тожественными [4]). Переводя это на болѣе современный философскій языкъ, мы должны, продолжаетъ Лаасъ, признать, «какъ фактъ, что объекты непосредственно извѣстны намъ только какъ предметы, содержанія сознанія, cui objecta sunt,а субъекты — только какъ сцена, какъ основа или опора для содержаній воспріятій, quibus subjecta sunt; что намъ непосредственно извѣстные объекты и субъекты не суть какія-либо «сущности въ себѣ»; что тѣ и другіе («субъекты и объекты») существуютъ только другъ съ другомъ, вмѣстѣ возникаютъ и пребываютъ, будучи «соединены» другъ съ другомъ». «Такое ученіе, продолжаетъ Лаасъ, можно назвать позитивизмомъ, если, слѣдуя преобладающему словоупотребленію, подъ позитивизмомъ понимать ту самую философію, которая не признаетъ никакихъ другихъ основоположеній, кромѣ положительныхъ фактовъ, т. е. внѣшнихъ и внутреннихъ воспріятій, которая требуетъ отъ каждаго мнѣнія, чтобы оно указывало факты, опыты, на которыхъ оно основывается» [5]). Въ исторіи новой философіи возобновленіе этой точки зрѣнія можно встрѣтить у Юма и отчасти у Д. С. Милля. «Мы должны спуститься до Юма, говоритъ Лаасъ, чтобы найти, что ученіе,

---

[1]) Idealismus und Positivismus, Berlin, 1879,I Theil, S. 4—6.
[2]) Ib., S. 14.
[3]) Ib., S. 26—33.
[4]) Ib., S. 211.
[5]) Ib., S. 183.

которое Платонъ, повидимому, только какъ бы въ шутку повторилъ вслѣдъ за Протагоромъ, снова было серьезно усвоено и развито на болѣе широкомъ основаніи. Послѣ этого мыслителя, эти основныя положенія позитивизма уже едва ли гдѣ-либо были такъ выдвинуты на первый планъ и такъ пространно раскрыты» [1]). Указавъ далѣе основные пункты въ воззрѣніяхъ Юма, Лаасъ заключаетъ: «мы съ своей стороны не знаемъ, какъ мы должны отвлечься отъ этого психологическаго гераклитизма, не знаемъ, почему мы не должны открыто присоединиться къ нему» [2]). Лаасъ, разумѣется, не удовлетворяется той «безпечностью», которую рекомендуетъ Юмъ, какъ единственное лѣкарство противъ скептицизма, и цѣнитъ послѣдній, главнымъ образомъ, какъ протестъ противъ односторонняго догматизма и раціонализма. Слѣдующіе листы, говоритъ онъ въ началѣ 3-го тома своего труда, имѣютъ выступить въ защиту не скепсиса и фривольности, а въ защиту того самого позитивизма, который соглашается съ Протагоромъ въ относительности и измѣнчивости содержанія воспріятія и который въ то же время твердо держится возможности научной обработки чувственнаго міра. Вопреки ученію Канта о расширеніи нашего познанія изъ чистаго разума и изъ принциповъ a priori, онъ утверждаетъ сенсуалистически-эмпирическую точку зрѣнія, именно, что всѣ наши понятія чувственнаго происхожденія, и что не столько зависитъ отъ «насъ», сколько отъ извѣстныхъ послѣднихъ, намъ чуждыхъ, фактовъ—то обстоятельство, что наука можетъ дойти до всеобщихъ и необходимыхъ познаній [3]). Смыслъ своего позитивизма Лаасъ думаетъ лучше уяснить черезъ сопоставленіе его съ «философіей здраваго смысла», при чемъ такимъ путемъ выступятъ и отличительныя особенности его по сравненію съ скепсисомъ Юма, вызвавшимъ упомянутую реакцію со стороны шотландскихъ философовъ. «Позитивизмъ лежитъ въ срединѣ между этими реакціонными наивностями (common sense) и скептическимъ вырожденіемъ юмовскихъ мыслей. Онъ не признаетъ мнимо-инстинктивнаго воспріятія абсолютно внѣшняго міра, какъ причины ощущеній; а также пространственные и матеріальные объекты существуютъ для него

---

[1]) Ib., S. 213.
[2]) Ib., S. 217.
[3]) Idealismus und Positivismus, 3 Theil, Berlin, 1884, S. 5.

только въ отношеніи къ сознанію. Въ противоположность Риду и и сильнѣе, чѣмъ Юмъ, дѣлаетъ онъ основополагающее различіе между субъективными состояніями (feelings) и содержаніями ощущеній (sensations): послѣднія для него прежде всего «объективны»; они существуютъ для него не благодаря конструктивной вѣрѣ, а благодаря ихъ внутреннему различію; и они является для него таковыми не въ трансцендентномъ смыслѣ; отношеніе къ перцепирующему субъекту остается. Изъ перво-фактовъ, данныхъ въ перспективѣ, выводитъ онъ, подобно Риду, объективный міръ, обнажаетъ его отъ всѣхъ случайныхъ и индивидуальныхъ модификацій: но эти объекты для него не абсолютно реальное, а тотъ самый результатъ, къ которому приводитъ руководимые сначала практическими, а позднѣе научными мотивами редукція и анализъ непосредственнаго даннаго... Подобно Юму, позитивистъ видитъ въ «мірѣ» не что другое, какъ совокупность или содержаніе дѣйствительностей и возможностей ощущеній или воспріятій, каковая совокупность для каждаго чувствующаго существа продолжается до тѣхъ поръ, пока оно само существуетъ» [1]). Въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія Лаасъ опредѣляетъ свое отношеніе къ позднѣйшему представителю англійскаго позитивизма—Д С. Миллю. Онъ не скрываетъ, что трудъ послѣдняго «Разсмотрѣніе философіи сэра Уильяма Гамильтона» въ значительной степени содѣйствовалъ появленію его собственной работы, которая однако, независимо отъ различія въ общемъ содержаніи, заключаетъ въ себѣ много и другихъ особенностей по сравненію съ извѣстнымъ произведеніемъ Милля. Мой трудъ, говоритъ Лаасъ, «не привязываетъ себя къ одному лицу или къ опредѣленной школѣ; онъ предполагаетъ быть болѣе обстоятельнымъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ также болѣе глубоко проникающимъ. Онъ показываетъ спорную проблему—слѣдуя въ этомъ ясно выступающей чертѣ нѣмецкаго духа—въ ея полномъ, исторически вкоренившемся и развѣтвившемся характерѣ. Онъ обозрѣваетъ не только логическую, но также этическую сторону разницы. Онъ привлекаетъ, прежде всего, въ разсужденіяхъ о теоретикопознавательныхъ вопросахъ, тотъ самый авторитетъ, который самъ-по-себѣ и въ настоящее время имѣетъ самое большое значеніе—

[1]) Ib., S. 45—46.

Канта, привлекаетъ гораздо глубже, чѣмъ это возможно было когда-либо для Милля, при чемъ не опровергаетъ только этотъ авторитетъ, но даже часто, насколько это возможно, пользуется имъ въ собственныхъ интересахъ» [1]).

II.

Въ своемъ трудѣ Лаасъ на первый планъ выдвигаетъ гносеологическую проблему, и исходнымъ пунктомъ въ данномъ случаѣ является, конечно, наше сознаніе. «Въ теоріи познанія, говоритъ онъ, нужно начинать съ одареннаго ощущеніемъ сознанія, какъ съ фундаментальнаго факта, чтобы изъ этого даннаго впослѣдствіи построить природу, какъ возможный и въ то же время цѣнный образъ представленія... О всякомъ существованіи дѣлается заключеніе *отъ* представляющаго сознанія,—такъ именно оно обосновывается и такъ бываетъ относимо *къ* сознанію, которое, начинаясь съ этой неясной формы существованія, только при помощи очень слабыхъ нитей воспоминанія и соединенія продолжаетъ удерживать свое собственное тожество» [2]).

Но эта, если такъ можно выразиться, гносеологическая или теоретикопознавательная первоначальность нашего сознанія, нашего «я» совсѣмъ не свидѣтельствуетъ о томъ, чтобы реальность внѣшняго міра была для насъ сомнительной: наоборотъ, фактъ существованія этого міра для насъ вполнѣ гарантированъ и реальность его не меньше реальности нашего «я». «Не можетъ быть никакой рѣчи о томъ, говоритъ Лаасъ, чтобы вмѣстѣ съ Декартомъ вѣрить, что мыслящее «я» имѣетъ болѣе достовѣрную реальность, чѣмъ «не-я», т. е. содержаніе возможныхъ ощущеній. Содержаніе возможныхъ для меня ощущеній—не то же, что у другихъ; но вся совокупность ихъ представляетъ нѣчто закономѣрно согласное въ самомъ себѣ. И вся эта совокупность имѣетъ отношеніе къ тому идеальному образу, который, находясь выше всѣхъ случайныхъ отношеній, вѣроятно, можетъ быть обозначенъ, по кантовской терминологіи, какъ объектъ для «сознанія вообще». Этотъ объективный міръ есть всеприсутствующій предметъ для всѣхъ ощущающихъ существъ, хотя эти воспринимаютъ его смутно, расплывчато, съ индивидуальными модификаціями. «Я» не есть какая-либо трансцен-

[1]) Ib., S, 667—668.

[2]) Ib., S. 54.

дентная субстанція; но оно существуетъ и поддерживается въ каждый данный моментъ, благодаря только дѣйствительнымъ и возможнымъ соединеніямъ здѣшняго и настоящаго уже съ пережитымъ и имѣющимъ еще быть... Однакожъ настоящее мгновеніе—самое достовѣрное, и въ немъ самомъ всегда заключается соотношеніе внутренняго состоянія и внѣшняго объекта, «я» и міра: ни одинъ изъ этихъ моментовъ не возможенъ безъ другого. Оба они суть не абсолютныя, оба суть относительныя, соотносительныя существованія» [1]).

Касаясь далѣе нѣкоторыхъ основныхъ принциповъ философіи Юма, Лаасъ въ общемъ согласенъ съ его критикой идей субстанціальности и причинности, при чемъ, по мнѣнію Лааса, это согланіе нисколько не колеблетъ основъ нашего моральнаго поведенія, все-равно какъ не отзывается какими-либо гибельными послѣдствіями на прочности научныхъ конструкцій. Юмъ, говоритъ Лаасъ, разрѣшилъ душевную субстанцію въ связку или въ потокъ «перцепцій»; но если отрѣшиться отъ той вызывающей формы, которую онъ придалъ своему отрицанію, и тѣхъ несвязныхъ прибавленій, которыя онъ присоединилъ сюда, то у «я» еще достаточно останется содержанія, чтобы создать твердые устои для нашихъ представленій о мірѣ, какъ и для нашей отвѣтственности, для которой нѣкоторые, повидимому, усматриваютъ опасность въ этомъ юмовскомъ радикализмѣ [2])... «Вѣдь все-таки остается тотъ фактъ, что, несмотря на текучесть психическихъ содержаній, индивидуальная жизнь призванныхъ какъ къ наукѣ, такъ и къ общеполезной дѣятельности, имѣетъ отношеніе къ общему центральному единству, находитъ для себя основу въ достаточной непрерывности и воспроизводимости прошедшаго, такъ же какъ въ полномъ или приблизительномъ постоянствѣ и тожествѣ характера является открытою для всякаго собственнаго и чужого вмѣненія, которое только требуется, и такимъ образомъ изъ частичныхъ, несогласныхъ и измѣнчивыхъ фрагментовъ воспріятія можетъ получиться (какъ бы отпрепарироваться) всегда гармоническое, согласное содержаніе возможностей воспріятія» [3]).

---

[1]) Ib., S. 47, 48.
[2]) Ib., S. 668.
[3]) Ib., S. 668—669.

Что касается, далѣе, принципа причинности, то, по мнѣнію Лааса, «схема причинности имѣетъ свой исходный пунктъ и свое первое зарожденіе въ волевомъ движеніи и въ противостоящемъ ему сопротивленіи — съ одной стороны [1]) и въ правильной послѣдовательности извѣстныхъ рядовъ явленій — съ другой. Разумѣется, продолжаетъ Лаасъ, «опытъ» не можетъ ручаться ни за какую абсолютную «необходимость» закономѣрности природы; однако онъ достаточенъ для того, чтобы сначала съ антропоморфически смутными, а позднѣе съ научно очищенными причинными понятіями, положить въ основаніе всякаго изслѣдованія «предположеніе», что каждое измѣненіе имѣетъ свой законосообразный антецедентъ, свою причину, и что вся игра измѣненій въ природѣ можетъ быть разрѣшена въ закономѣрныя отношенія элементарныхъ дѣятельностей... И ничто не препятствуетъ тому, заключаетъ Лаасъ, чтобы это предположеніе,—чѣмъ менѣе противорѣчій встрѣчаетъ оно со стороны фактовъ, чѣмъ больше обнаруживается его плодотворность и чѣмъ необходимѣе оно является, какъ регулятивная максима,— получало бы прогрессирующій, все болѣе аксіоматическій характеръ, — хотя никто не видитъ (или не осязаетъ) связи, которая соединяетъ эти причинные ряды» [2]).

Такимъ образомъ, вырабатывается представленіе объ объективномъ мірѣ, далеко не сходное съ тѣмъ, которое имѣлъ объ этомъ послѣднемъ Кантъ. «Объективный міръ, говоритъ Лаасъ, мы противопоставляемъ субъективнымъ «аппрегенсіямъ», какъ вообще — цѣнный образъ представленія, въ которомъ каждое пространственное и временное мѣсто имѣетъ качественно и интенсивно единственно—опредѣленное содержаніе... Не можетъ быть вопроса о томъ, что этотъ образъ очень похожъ на кантовское міропредставленіе, какъ оно получилось у него въ зависимости отъ трансцендентальнаго единства апперцепціи, категорій и основоположеній. Для насъ этотъ, по законамъ соединенный міръ зависитъ не отъ «субъекта», но отъ чуждаго намъ и на насъ всѣхъ въ томъ же направленіи вліяющаго принужденія; и онъ есть для нашего сознанія идеалъ, который, благодаря постоянно пребывающему воз-

[1]) Этого, какъ мы видѣли, не отрицалъ и Юмъ.

[2]) Ib., S. 669.

дѣйствію со стороны первоначальныхъ фактовъ, утверждаетъ себя, наперекоръ пустымъ фантазіямъ, и такимъ образомъ получаетъ болѣе всеобщее довѣріе» [1]).

Такой взглядъ, говоритъ въ заключеніе Лаасъ, «такъ же далекъ отъ поверхностнаго феноменизма, какъ и отъ грубаго реализма. Онъ, во всякомъ случаѣ, освободился отъ наслѣдственной болѣзни теоретико-познавательнаго идеализма—ученія о суперіоритетѣ субъекта. Онъ не знаетъ никакого субъекта, кромѣ какъ въ противоположность міру, — и онъ не оставляетъ міръ существовать въ субъектахъ, но понимаетъ его, какъ общій предметъ отношенія всѣхъ. Но также и эмпирическому міру онъ не приписываетъ никакого самостоятельнаго бытія: это снова должно бы вызвать безотвѣтный вопросъ, какъ оно можетъ вторгаться въ насъ. Онъ прикрѣпляетъ этотъ самый міръ къ основѣ сознанія. Оба: воспріятіе міра и субъектъ выступаютъ вмѣстѣ; оба модифицируются во времени; оба нужно очистить до всеобщихъ формъ: то (воспріятіе міра) — до объективной природы, этотъ (субъектъ) до «сознанія вообще» [2]).

Изъ этого краткаго изложенія самыхъ существенныхъ взглядовъ Лааса, несомнѣнно, выступаетъ связь основныхъ концепцій этого мыслителя съ главнѣйшими принципами философіи Юма. Правда, Лаасъ исходитъ больше изъ основъ позднѣйшаго (хотя тоже англійскаго) позитивизма, и потому онъ часто болѣе близокъ къ Д. С. Миллю, чѣмъ къ Юму; но въ то же время онъ самъ постоянно подчеркиваетъ свое родство и съ болѣе отдаленнымъ родоначальникомъ новѣйшаго позитивизма. Но какъ бы то ни было, нельзя отрицать, что позитивизмъ Лааса носитъ на себѣ значительные слѣды позднѣйшихъ наслоеній, и часть послѣднихъ обязана своимъ происхожденіемъ воздѣйствію критической философіи. Такъ, бросаются въ глаза реалистическія тенденціи Лааса, являющіяся у него какъ естественный протестъ противъ кантовскаго феноменализма. Благодаря указанному полемическому отношенію Лааса къ нѣкоторымъ основнымъ принципамъ кантовской философіи, констатируется нѣкоторая неясность и присутствіе значитель-

---

[1]) Ib., S. 673.
[2]) Ib., S. 687.

наго эклектизма въ конструкціяхъ этого нѣмецкаго мыслителя, которыя иногда замѣтно удаляютъ его отъ принциповъ его шотландскаго прародителя. Все это однако не заставляетъ Лааса порывать съ традиціями англійской философіи, и благотворное воздѣйствіе послѣдней на созданіе собственныхъ воззрѣній онъ никогда не позабываетъ оттѣнять.

4. Юмъ и Ф. Паульсенъ.

Ф. Паульсенъ принадлежитъ къ выдающимся философскимъ писателямъ современности. Большою популярностью пользуется онъ и какъ профессоръ философіи въ Берлинскомъ университетѣ. Его «Введеніе въ философію» и «Система этики», составившіяся изъ его университетскихъ чтеній, принадлежатъ къ наиболѣе читаемымъ произведеніямъ современной философской литературы и сравнительно за короткое время выдержали большое количество изданій. Паульсена можно также считать однимъ изъ лучшихъ знатоковъ кантовской философіи, какъ объ этомъ можно судить по его небольшимъ, но очень цѣннымъ сочиненіямъ о Кантѣ: «Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie» (1875) и «I. Kant» (Fromann's Philos. Klassik. Bibliothek) [1]. Подвергая въ этихъ работахъ тщательному анализу философію Канта, Паульсенъ подчеркиваетъ въ ней раціоналистическій элементъ и не разъ оттѣняетъ, что она вышла изъ противодѣйствія юмовскому скептицизму, который Кантъ считалъ гибельнымъ, главнымъ образомъ, для науки. Чтобы дать прочные устои послѣдней, Кантъ и возвелъ сложное и громоздкое зданіе своего апріоризма, по которому главнѣйшіе принципы, лежащіе въ основаніи научныхъ построеній, приписываются самой организаціи нашего ума. По мнѣнію Паульсена, эта попытка Канта едва ли можетъ считаться удачной, поскольку именно она была направлена на юмовскій эмпиризмъ и скептицизмъ. Считая Юма совсѣмъ не скептикомъ, а только представителемъ идеалистическаго эмпиризма [2], Паульсенъ думаетъ, что этотъ эмпиризмъ остался не опровергнутымъ и послѣ критики

---

[1]) Кромѣ этихъ главныхъ произведеній, Паульсенъ посвятилъ Канту еще нѣсколько статей, разбросанныхъ въ разныхъ философскихъ журналахъ.

[1]) Einleitung in die Philosophie, 10 Aufl., Berlin, 1903, S. 368.

Канта. Кромѣ того, по мнѣнію Паульсена, эта апологетическая попытка Канта была и излишней: вѣдь эмпиризмъ Юма совсѣмъ не колебалъ устоевъ науки, чего такъ боялся Кантъ.

Эти свои критическія замѣчанія по поводу основныхъ положеній кантовской философіи, въ связи съ защитой юмовскаго эмпиризма, Паульсенъ излагаетъ, главнымъ образомъ, въ двухъ своихъ вышеназванныхъ произведеніяхъ: «Введеніе въ философію» и «И. Кантъ». Мы нѣсколько подробнѣе остановимся на этихъ соображеніяхъ Паульсена, какъ они раскрыты въ первомъ изъ только что упомянутыхъ сочиненій.

Паульсенъ, прежде всего, ставитъ здѣсь вопросъ: «опровергнуто ли Кантомъ то утвержденіе, въ которомъ Юмъ далъ эмпиризму его послѣднюю формулу: не существуетъ никакого познанія фактовъ чистымъ разумомъ, и поэтому о фактахъ нѣтъ никакихъ безусловно всеобщихъ и необходимыхъ сужденій, а есть только сужденія презумптивно всеобщаго значенія?» [1]) По мнѣнію Паульсена, едва ли можно отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно, хотя въ Германіи мы обыкновенно встрѣчаемъ положительный отвѣтъ. Паульсенъ отъ лица Юма развиваетъ тѣ возраженія, которыя этотъ могъ бы выставить противъ Канта въ защиту своего эмпиризма. Прежде всего, что касается математическаго познанія, то здѣсь полемика Канта въ значительной степени основывается на недоразумѣніи [2]). Юмъ совсѣмъ не отрицалъ достовѣрности математическаго познанія, но признавалъ таковую постольку, поскольку математика оперируетъ съ своеобразными понятіями, а не претендуетъ на предметное значеніе,—въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ достигать только относительной увѣренности. Такимъ образомъ, отъ достовѣрности математическаго знанія не существуетъ прямого перехода къ точно такой же достовѣрности познанія фактовъ, и Кантъ, чтобы установить естественность такого перехода, долженъ былъ изобрѣсти нѣсколько двусмысленную формулу «синтетическія сужденія», каковыя сужденія, по его мнѣнію, присущи какъ математикѣ, такъ и естествознанію. «Своимъ совершенно неопредѣленнымъ и негоднымъ различеніемъ аналитическихъ и синтетическихъ сужде-

[1]) Ib., S. 428.

[2]) Ib., S. 369.

ній, замѣчаетъ Паульсенъ отъ лица Юма, Кантъ устранилъ опредѣленное различіе между сужденіями объ отношеніяхъ понятій (relations of ideas) и сужденіями объ образѣ дѣйствія предметовъ (matter of fact) и этимъ безнадежно запуталъ изслѣдованіе; положенія физики ставятся такимъ образомъ, какъ однородныя, рядомъ съ положеніями чистой математики» [1]). Далѣе, если даже признать фактъ существованія синтетическихъ сужденій, то Юмъ всегда бы могъ спросить о томъ, какимъ образомъ мы можемъ знать объ этихъ сужденіяхъ, и, конечно, отвѣтилъ бы на это въ духѣ эмпиризма, т. е., что мы познаемъ ихъ только изъ опыта. Юмъ могъ бы отвѣтить Канту, что онъ «отвергаетъ аксіоматическій характеръ закона причинности въ кантовскомъ смыслѣ и при всемъ томъ считаетъ опытъ возможнымъ, — опытъ, какъ мы дѣйствительно имѣемъ его въ наукахъ, хотя и не какъ систему строго всеобщихъ и необходимыхъ положеній, а какъ систему положеній, имѣющихъ презумптивно всеобщее значеніе» [2]). Такъ съ этой точки зрѣнія физикъ не имѣетъ нужды ни въ какомъ иномъ предположеніи, кромѣ *презумптивно* всеобщаго значенія трансцендентальныхъ принциповъ: вѣдь онъ всегда можетъ допустить существованіе міра, гдѣ законъ причинности не имѣетъ мѣста [3]). Затѣмъ, Юмъ могъ бы обратить вниманіе еще на одно важное обстоятельство. Кантъ открыто признаетъ, что познаніе всякаго частнаго отношенія причины и дѣйствія возможно только при помощи опыта. Способность чистаго разсудка a priori предписывать законы явленіямъ при помощи однѣхъ категорій простирается только на тѣ законы, на которыхъ покоится *природа вообще*, какъ закономѣрность въ пространствѣ и времени, для выведенія же частныхъ законовъ долженъ присоединиться опытъ. Но, прибавляетъ Паульсенъ, здѣсь трансцендентальная дедукція разрывается пополамъ и допускается очевидная непослѣдовательность. Какъ можно всегда точно указать границы между общими и частными законами? «Если разсудокъ нуждается въ «опытѣ» для образованія біологическихъ обобщеній, химическихъ формулъ, физическихъ законовъ, то почему то же самое не должно имѣть

---

[1]) Ib., S. 429.
[2]) Ib., S. 431.
[3]) Ib., S. 431—432.

значенія въ отношеніи законовъ причинности и субстанціальности?» [1]) Излагая далѣе довольно обстоятельно свою антропологическую или біологическую точку зрѣнія на характеръ интеллектуальныхъ функцій, каковая точка зрѣнія въ своемъ основаніи есть также эмпирическая, Паульсенъ говоритъ въ заключеніе: «Кантъ не достигъ своей первой и настоящей цѣли, на которую было направлено доказательство «Эстетики» и «Аналитики»: ему не удалось доказать возможности познанія фактовъ изъ «чистаго разума», а съ этимъ вмѣстѣ и возможности строго-всеобщихъ и необходимыхъ сужденій о фактахъ. Въ этомъ пунктѣ эмпиризмъ Юма сохраняетъ передъ нимъ свое право» [2]).

Послѣ этихъ критическихъ замѣчаній о гносеологіи Канта, Паульсенъ отмѣчаетъ прочные и цѣнные результаты въ кантовской теоріи познанія. Сюда онъ относитъ мысли Канта о самопроизвольной дѣятельности субъекта въ процессѣ познанія и о важной роли понятій въ актахъ нашей познавательной дѣятельности. Но что касается первой мысли (объ активности субъекта), то, по мнѣнію Паульсена, только односторонне-сенсуалистическія теоріи (особенно еще въ античномъ мірѣ) подлежатъ упреку въ игнорированіи активнаго элемента въ явленіяхъ интеллектуальной жизни. Что же касается приниженія роли концепцій въ актахъ познавательной дѣятельности, то такое обвиненіе едва ли приложимо къ новѣйшему эмпиризму. «Философскій эмпиризмъ, замѣчаетъ Паульсенъ, конечно, не нуждается здѣсь въ поученіи. Юмъ и Д. С. Милль хорошо знали, какая роль въ наукѣ приходится на долю чувствъ и какая на долю мышленія. Юмъ не написалъ бы теоріи познанія, а Милль системы индуктивнаго метода, если бы они держались того взгляда, что глаза и уши—истинные органы научнаго познанія» [3]).

---

[1]) Ib., S. 436.

[2]) Ib., S. 444.

[3]) Ib., S. 447. Аналогичныя разсужденія мы встрѣчаемъ и въ другомъ сочиненіи Паульсена о философіи Канта (I. Kant). Излагая кантовское ученіе о причинности, Паульсенъ замѣчаетъ, что Юмъ всегда бы могъ возразить Канту, что въ концѣ-концовъ объективная связь явленій природы устанавливается на основаніи временной послѣдовательности, данной въ нашемъ сознаніи. Правда, механическіе законы формулируетъ разсудокъ, а не чувства, но эта формулировка разсудкомъ происходитъ не на основаніи логическаго вывода и не въ

Таково мнѣніе объ эмпиризмѣ Юма одного изъ выдающихся мыслителей современной Германіи. Паульсенъ является въ только что изложенныхъ мысляхъ отчасти продолжателемъ Энезидема-Шульце, который уже больше 100 лѣтъ тому назадъ старался показать, что скептицизмъ Юма остался не опровергнутымъ и послѣ «Критики» Канта. Паульсенъ только подчеркиваетъ другую, а именно эмпирическую точку зрѣнія въ философіи Юма, пытаясь доказать, что этотъ эмпиризмъ совсѣмъ не влекъ за собою того крайняго скептицизма, который, по мнѣнію Канта, долженъ былъ разрушить всякую достовѣрность научнаго знанія. Едва ли нужно говорить, что аргументація Паульсена обнаруживаетъ близкое знакомство съ главнѣйшими видами новѣйшаго эмпиризма, особенно въ его различныхъ развѣтвленіяхъ на англійской почвѣ, и носитъ гораздо болѣе конкретный характеръ, чѣмъ у оппонента Рейнгольда и Канта, бывшаго (оппонента) еще современникомъ своихъ антагонистовъ. Положительные же взгляды Паульсена въ области гносеологической проблемы вскрываютъ его симпатіи къ эволюціонизму, поскольку послѣдній является эмпирической теоріей, конкретно разработанной преимущественно опять англійскими же учеными.

Здѣсь не мѣшаетъ также упомянуть, что Паульсенъ примыкаетъ къ воззрѣніямъ Юма еще въ одномъ пунктѣ, именно, поскольку англійскій философъ является безжалостнымъ критикомъ идеи субстанціальности, каковая идея, особенно по отношенію къ душѣ, оказывается вполнѣ несостоятельною и въ глазахъ Паульсена [1]).

5. Юмъ и имманентная философія.

I.

Съ традиціями юмовской философіи ставитъ себя въ связь еще одно направленіе современной философской мысли, которое

видѣ апріорной аксіомы, а на основаніи наблюдаемой временной послѣдовательности. Пусть Кантъ отвѣчаетъ, что это не a priori необходимый законъ, а, какъ всѣ законы природы, является положеніемъ презумптивно-всеобщаго значенія: юмовскимъ пониманіемъ закона совсѣмъ не проповѣдуется полнаго скептицизма, и, напримѣръ, физикъ возразилъ бы, что для его цѣлей вполнѣ достаточно такое обоснованіе закона причинности, какъ догадки, опирающейся на весь предыдущій опытъ, при чемъ дальнѣйшее болѣе точное наблюденіе обыкновенно подтверждаетъ эту вѣру во всеобщее значеніе упомянутаго закона. (Paulsen. I. Kant, Stuttgart, 1898, S. 130—131).

[1]) Ib., S. 384—397.

извѣстно подъ именемъ имманентной философіи или философіи непосредственно даннаго. Важнѣйшими представителями этого направленія являются такіе изъ новѣйшихъ мыслителей, какъ Шуппе, Ремке, Шубертъ-Зольдернъ [1]). Къ нимъ примыкаютъ нѣкоторые еще болѣе молодые философскіе писатели, выступившіе въ основанномъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ и теперь уже прекратившемся журналѣ «Zeitschrift für immanente Philosophie». Въ своихъ философскихъ конструкціяхъ всѣ эти мыслители исходятъ изъ критики кантовской «вещи въ себѣ» (а отсюда—и различія между субъектомъ и объектомъ) и въ этомъ смыслѣ нельзя отрицать ихъ родства съ Фихте-Старшимъ. Видя въ «вещи въ себѣ» остатокъ ничѣмъ немотивированнаго дуализма, представители имманентной философіи считаютъ возможнымъ преодолѣть этотъ дуализмъ пониманіемъ всего сущаго, какъ содержанія сознанія, и здѣсь они стараются установить свое непосредственное родство съ Юмомъ, поскольку послѣдній признавалъ истинно и достовѣрно существующимъ только наши перцепціи. Въ противоположность Фихте и другимъ родственнымъ ему метафизикамъ, имманетная философія, по замыслу ея творцовъ, является концепціею эмпирическаго характера и поэтому ее можно назвать «философіею чистаго опыта» [2]) или даже позитивизмомъ [3]). Это направленіе философской мысли, по словамъ одного изъ его молодыхъ (къ сожалѣнію, рано умершаго) представителей—Кауфмана, ставитъ своею цѣлью дать полное изображеніе дѣйствительности, воздерживаясь въ этомъ случаѣ отъ всякихъ метафизическихъ предпосылокъ. Поэтому, передъ имманентной философіей возникаетъ двоякая задача. Прежде всего, она

---

[1]) Главнѣйшее сочиненіе Шуппе: „Erkenntniss-theoretische Logik", Bonn 1878. Сокращенное изложеніе его взглядовъ содержится въ „Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik", Berlin, 1894. Изъ сочиненій Ремке заслуживаютъ вниманія: „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, Berlin, 1880 и „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie", Hamburg, 1894. Шубертъ-Зольдерну принадлежатъ: „Ueber Transdendenz des Objects und Subjects, Leipzig, 1882, „Grundlagen einer Erkenntnisstheorie", Leipzig 1884, и „Das menschliche Glück und die sociale Frage", 1896.

[2]) Kaufmann. Zeitschrift für immanente Philosophie, B. I, S. 6—7.

[3]) Schuppe. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, B. 17, S. 385.

должна произвести тщательный анализъ главнѣйшихъ философскихъ понятій, въ основѣ которыхъ часто лежатъ разнообразныя метафизическія гипотезы, чтобы на почвѣ этого анализа достигнуть болѣе совершенныхъ абстрактныхъ концепцій имманентнаго типа. Затѣмъ, пользуясь этими понятіями, она должна систематически обнять всѣ факты дѣйствительности посредствомъ эмпирическихъ законовъ. Такимъ образомъ, «имманентная философія» или «наука о реальномъ» состоитъ изъ «анализовъ метафизики» и изъ «синтезовъ реальнаго» [1]). Зачатки такихъ философскихъ концепцій мы можемъ видѣть, по словамъ того же мыслителя, у самыхъ разнообразныхъ философовъ, начиная съ глубокой древности. Протагоръ, Декартъ, Мальбраншъ, Локкъ могутъ считаться родоначальниками этой философіи, поскольку всѣ эти мыслители построенію своихъ философскихъ системъ старались предпослать анализъ основныхъ метафизическихъ понятій, исходя изъ данныхъ внутренняго опыта, при помощи котораго они думали обнять все существующее. Но несомнѣнно, ближе всѣхъ ихъ подошелъ къ имманентной философіи Беркли, съ своимъ отрицаніемъ самостоятельнаго существованія внѣшняго міра. «Изложенное въ «Трактатѣ о принципахъ человѣческаго познанія» идеалистическое или субъективистическое міросозерцаніе Беркли, говоритъ Кауфманъ, есть, безъ сомнѣнія, одинъ изъ важнѣйшихъ и болѣе крупныхъ пограничныхъ камней на пути къ идеалистическому монизму» [2]). Но у Беркли есть еще дуализмъ: онъ еще различаетъ воспринимающее и воспринимаемое, активный духъ и пассивное содержаніе душевной жизни. Этотъ дуализмъ преодолѣлъ Д. Юмъ, который и долженъ считаться истиннымъ родоначальникомъ имманентной философіи. «Отъ Беркли до Юма, говоритъ Кауфманъ, былъ одинъ шагъ, но этотъ шагъ былъ очень рѣшительный, который и повелъ къ монизму. Юмъ выступилъ какъ представитель чисто имманентнаго міросозерцанія, когда онъ въ первой части своего главнаго произведенія («Treatise») высказалъ мысль, что только такъ называемые «объекты» или «перцепціи»

---

[1]) Kaufmann M. Immanente Philosophie. Analyse der Methaphysik., 1893, Leipzig, S. 6.

[2]) Kaufmann. Zeitschrift für immanente Philosophie, 1895, B. I, S. 7.

обладаютъ реальностью, а субъектъ есть не что иное, какъ только имя для связыванія этихъ объектовъ» [1]).

Мы уже называли имена важнѣйшихъ представителей новѣйшей имманентной философіи. Въ нашу задачу не входитъ подробное изложеніе взглядовъ этихъ мыслителей. Мы считаемъ необходимымъ коснуться воззрѣній послѣднихъ въ самыхъ общихъ чертахъ, насколько это важно для выясненія вопроса, дѣйствительно ли это направленіе философской мысли находится въ тѣсной связи съ основными принципами юмовской философіи.

II.

Шуппе излагаетъ свои воззрѣнія, главнымъ образомъ, въ своей «Erkenntnisstheoretische Logik». Это не только теоретико-познавательная логика, но и своеобразная метафизика, такъ что съ этой точки зрѣнія ее можно отчасти сопоставить съ знаменитой «Логикой» Гегеля.

По мнѣнію Шуппе, только исходя изъ положеній наивнаго реализма можно допускать противоположеніе мышленія и бытія, субъекта и объекта. Но вѣдь и при не особенномъ глубокомъ анализѣ оказывается, что и внѣшній міръ есть также объектъ сознанія. Такимъ образомъ, признаніе существованія сознательнаго «я» есть единственно возможный исходный пунктъ при построеніи философской системы, разсчитывающей на логическо-гносеологическое оправданіе. Существованіе сознательнаго «я» есть первое или первичное существованіе. Оно есть первичная мѣрка, съ помощью которой должно судить о всякихъ другихъ видахъ бытія [2]). Есть ли «я» субстанція или нѣтъ, это совсѣмъ излишній и даже безсмысленный вопросъ, все равно какъ нѣтъ смысла спрашивать, представляетъ ли оно собою «вещь въ себѣ» или явленіе: мы знаемъ только, что это «я» существуетъ, и мы должны различать только виды существованія [3]). Въ сознаніи, какъ его содержаніе, разумѣется, заключается весь міръ, какъ онъ осязательно воплощается

---

[1]) Ib., S. 7—8.

[2]) Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn, 1878, S. 63.

[3]) Ib., S. 63.

передъ нами въ пространствѣ и времени [1]). Поэтому «я» никакъ нельзя отдѣлять отъ содержанія сознанія. «Пусть, говоритъ Шуппе, попытаются серьезно вообразить себѣ «я», которое не имѣло бы никакихъ чувственныхъ впечатлѣній,—не только не видѣло бы, не слышало, не обоняло, не вкушало, не осязало, но также не имѣло бы никакого впечатлѣнія относительно своего собственнаго тѣла, никакого иннерваціоннаго ощущенія, никакого чувства общаго благосостоянія или нездоровья. Если бы приписали такому продукту фантазіи способность мышленія, это были бы безсмысленныя слова; о сознаніи тутъ не можетъ быть и рѣчи» [2]). Такимъ образомъ, «я», какъ объектъ, существуетъ вообще или имѣетъ свое понятіе, прежде всего, въ томъ, что оно есть то самое «я», которое находитъ себя или узнаетъ себя въ своихъ состояніяхъ или въ своихъ содержаніяхъ сознанія [3]). Разсматриваемое же какъ субъектъ, «я» есть только моментъ понятія (begriffliches Moment). Какъ «я» это можетъ дѣлать, т. е. вообще имѣть состоянія и содержанія сознанія и во всемъ этомъ находить и узнавать себя, это по словамъ Шуппе, трудно объяснить, но всѣ эти сомнѣнія, заключаетъ онъ, сводятся къ первому и единственному чуду бытія [4]).

Что касается теперь содержанія сознанія, то основнымъ и никогда неутрачиваемымъ элементомъ его являются разнообразныя внутреннія ощущенія, вызываемыя процессами, имѣющими мѣсто внутри нашего тѣла. Сюда присоединяются данныя внѣшнихъ чувствъ и вмѣстѣ съ ними — сознаніе, что ихъ вступленіе или исчезновеніе (изъ области сознанія) не зависитъ отъ нашей прихоти. Наконецъ, здѣсь же необходимо упомянуть о болѣе высокихъ продуктахъ мыслительной дѣятельности, все равно какъ нужно имѣть въ виду процессы эмоціональной жизни и акты воли [5]).

Затѣмъ, что касается существованія другихъ людей, то мы только заключаемъ о такомъ существованіи, но у насъ едва ли есть

---

[1]) Ib., S. 65.
[2]) Ib., S. 73.
[3]) Ib., S. 74.
[4]) Ib., S. 74.
[5]) Ib., S. 76.

основанія сомнѣваться въ правильности такого заключенія. Это есть заключеніе относительно чего-то такого, что хотя фактически прямо не воспринимаемо (т. е. «я» или душа другихъ людей), но что, какъ содержаніе понятія (begrifflicher Inhalt), принадлежитъ къ области воспринимаемаго, такъ какъ мы изъ нашего собственнаго опыта хорошо знаемъ, что такое это «я» [1]).

Эти самыя общія черты изъ міровоззрѣнія Шуппе не раскрываютъ намъ его системы въ ея цѣломъ. Но уже и въ этомъ краткомъ изображеніи передъ нами выступаютъ нѣкоторыя неясности, которыя не разсѣиваются и при болѣе подробномъ знакомствѣ съ сочиненіями философа. Такъ не совсѣмъ яснымъ представляется намъ понятіе «я», которое изображается то не отдѣлимымъ отъ содержанія сознанія, то является только какъ begriffliches Moment, абстрактное понятіе [2]). Равнымъ образомъ, желательно было бы большей ясности со стороны Шуппе по вопросу объ отношеніи его взглядовъ къ идеалистической точкѣ зрѣнія, въ которой его можно заподозрить, хотя онъ совсѣмъ не считаетъ себя представителемъ идеализма. Эту нѣкоторую неясность и неопредѣленность своихъ воззрѣній, какъ они выражены въ «Erkenntnisstheoretische Logik», повидимому, сознавалъ и самъ авторъ, и въ одной изъ позднѣйшихъ своихъ статей онъ дѣлаетъ попытку выяснить свое отношеніе къ родственнымъ теченіямъ философской мысли при помощи графической схемы. Пусть, говоритъ онъ тамъ, вообразятъ на бумагѣ вертикальную линію, которая обозначаетъ собою сознаніе. Это сознаніе, по моему представленію, безъ міра своихъ объектовъ, есть абстрактъ, понятіе субъекта-объекта, между тѣмъ какъ въ обыкновенномъ пониманіи, различающемъ субстанціально сознаніе отъ объектовъ, этому сознанію усваивается конкретное существованіе. Отъ этой вертикальной черты, по обѣимъ сторонамъ, идутъ

---

[1]) Ib., S. 76.

[2]) Въ другомъ своемъ сочиненіи Шуппе такъ опредѣляетъ „я“. „Это „я“ не есть нѣчто таинственное, трансцендентное, но то, что каждому самое извѣстное въ мірѣ, его собственное „я“, а также то, что каждый думаетъ, когда онъ говоритъ о своихъ мысляхъ, настроеніяхъ, намѣреніяхъ или разсказываетъ вообще о своихъ переживаніяхъ“ (Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, Berlin, 1894, S. 18).

полукруги, которые, изображая собою содержаніе сознанія, обнимаютъ то, что обыкновенно входитъ въ составъ сознательной жизни, т. е. мысли, чувства, волевые акты. Для обозначенія реальности внѣшняго міра можно придумать, вправо и влѣво отъ этого круга, еще какіе-либо геометрическіе знаки, подъ которыми и будетъ разумѣться міръ вещей и другихъ людей. «Идеализмъ, отвергаемый мною, заключаетъ Шуппе, зачеркиваетъ эти послѣднія изображенія, считая обозначаемыя ими вещи за созданія духа и помѣщая ихъ въ ранѣе описанномъ кругѣ. Я же, напротивъ, оставляю ихъ нетронутыми на своемъ мѣстѣ, ничего не измѣняя въ ихъ значеніи, но только опровергаю понятіе души, зачеркиваю полукруги, которые должны представить замкнутость духа, какъ субстанціи, и позволяю себя всю полноту объектовъ, которые воспринимаются и о существованіи которыхъ мы заключаемъ (другіе люди), обнять при помощи линій которыя выходятъ изъ конечныхъ пунктовъ вертикальной основы» [1])

Какъ легко можно видѣть изъ этого отрывка, Шуппе старается приблизить свою систему къ реалистическому міровоззрѣнію, хотя едва ли можно утверждать, что послѣ этихъ разъясненій философскія концепціи названнаго мыслителя получили желательную прозрачность.

III.

Повидимому, къ болѣе идеалистическому міросозерцанію приближается другой представитель упомянутаго направленія—Ремке, хотя нельзя сказать, чтобы и его воззрѣнія тоже были вполнѣ ясны и опредѣленны. Главное сочиненіе этого автора «Die Welt als Wahrnemung und Begriff» написано въ 1880 г., къ столѣтію «Критики чистаго разума» и посвящено памяти Канта. Но уже въ предисловіи къ этому произведенію авторъ говоритъ, что здѣсь сдѣлана попытка пойти, въ теоріи познанія, дальше Канта [2]). Главными ошибочными пунктами въ философіи Канта Ремке считаетъ два существенныя положенія: признаніе чистаго созерцанія и «вещи въ себѣ». «Вещь въ себѣ и чистое созерцаніе, говоритъ онъ, это два

[1]) Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an Herrn Profes. Dr. R. Avenarius. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, B. 17, S. 366.

[2]) Die Welt als Wahrnemung und Begriff, Berlin, 1880, S. VII.

столба, на которыхъ держатся кантовскій міръ явленій; если они колеблются, то, значитъ, плохо все зданіе» [1]). Основной душевный процессъ, анализъ котораго можетъ повести къ успѣшному разрѣшенію гносеологической проблемы, по мнѣнію Ремке, воспріятіе [2]). Здѣсь мы констатируемъ тожество сознательнаго сущаго и сущаго вообще, и такимъ образомъ здѣсь уничтожается различіе между мышленіемъ и бытіемъ [3]). Съ точки зрѣнія имманентной философіи воспріятіе есть единый актъ и нельзя полагать существеннаго различія между внутреннимъ и внѣшнимъ воспріятіемъ [4]). Вообще, элементы дуализма, которые нерѣдко можно встрѣтить въ современныхъ гносеологическихъ трактатахъ, обязаны своимъ происхожденіемъ смѣшенію гносеологической и психологической точекъ зрѣнія [5]). Монистическій принципъ имманентной философіи ведетъ также къ признанію тожества явленія и истинно сущаго. «День полнаго освобожденія отъ явленія, говоритъ Ремке, пришелъ бы тогда, когда «я» никакихъ другихъ логическихъ синтезовъ не дѣлало бы и не въ состояніи было бы дѣлать, кромѣ тѣхъ, которые выходили бы изъ чистыхъ анализовъ воспріятія» [6]). Что касается пониманія этого «я», то для имманентнаго монизма это только логическій или теоретико-познавательный субъектъ, для котораго бытіе, въ процессѣ познанія, становится логическимъ или теоретико-познавательнымъ объектомъ [7]).

Третьимъ выдающимся представителемъ имманентной философіи мы назвали Шуберта-Зольдерна. Главныя усилія этого мыслителя направлены, на критику различныхъ типовъ трансцендентныхъ концепцій, и положительныя конструкціи у него, повидимому, отступаютъ на второй планъ. Сознаніе, по его словамъ, обнимаетъ все бытіе, и все, что выходитъ за предѣлы сознанія, уже есть трансцендентное [8]). Такимъ образомъ, впадаютъ въ трансцендент-

---

[1]) Ib., S. 33.
[2]) Ib., S. 42.
[3]) Ib., S. 40, 64—83.
[4]) Ib., S. 43.
[5]) Ib., S. 70.
[6]) Ib., S. 275.
[7]) Ib., S. 297.
[8]) Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, Leipzig, 1884, S. 9.

ность, преимущественно, въ двухъ случаяхъ: 1) когда допускаютъ существованіе чего-то такого, относительно чего нельзя утверждать, что оно есть или воспріятіе, или представленіе, или понятіе; 2) какъ скоро какое-нибудь данное стараются опредѣлить внѣ всякой связи съ «я» [1]). Начало критическому отношенію къ такой трансцендентности положено было еще Юмомъ, который непосредственно достовѣрное бытіе усваивалъ только перцепціямъ [2]).

Что касается существованія чужихъ «я», чужихъ сознаній, то объ нихъ мы, конечно, можемъ только умозаключать. Это, повидимому, влечетъ за собой солипсизмъ, такъ какъ каждое чужое «я» есть все-таки содержаніе моего сознанія. Такого солипсизма, по мнѣнію Шуберта-Зольдерна, нельзя отрицать, но онъ содержитъ два ограниченія, которыя теоретически и уничтожаютъ его. Первое ограниченіе — въ томъ, что собственное «я» есть «собственное» только въ отношеніи къ содержащейся въ немъ противоположности другому «я», о которомъ мы заключаемъ; какъ скоро эта противоположность исчезнетъ, исчезнетъ (различіе) «я» и «ты». Второе ограниченіе подобнаго же характера. «Единое», «единое существованіе» не имѣетъ никакого смысла безъ противоположенія множеству, въ отношеніи къ которому только и можетъ подчеркиваться единое. Такимъ образомъ, и въ этомъ случаѣ предполагается существованіе «я» внѣ насъ [3]).

IV.

Уже изъ этого очень краткаго изображенія существенныхъ положеній имманентной философіи можно видѣть, что главнѣйшіе представители этого направленія философской мысли, въ своихъ философскихъ конструкціяхъ не могутъ считаться вполнѣ согласными другъ съ другомъ, и каждый изъ нихъ вноситъ достаточно оригинальнаго въ свои построенія. Но всѣмъ имъ, несомнѣнно, присуща одна общая особенность—это стремленіе разрѣшить все существующее въ содержаніе сознанія. Въ этомъ именно пунктѣ они схо-

---

[1]) Ib., S. 9—10.
[2]) Ib., S. 13—14.
[3]) Ib., S. 83—85.

дятся съ Юмомъ, мыслившимъ все бытіе также въ видѣ перцепцій. Мы видѣли, что нѣкоторые изъ этихъ мыслителей сами пытаются связать свои основныя концепціи съ традиціями юмовской философіи; но все-таки намъ кажется, что эта связь скорѣе логическаго, чѣмъ генетическаго характера. Генезисъ имманентной философіи тѣснѣе связанъ съ болѣе позднѣйшими теченіями философской мысли — именно съ философіей Канта, съ ея ученіемъ о «вещи въ себѣ», и даже съ конструкціями фихтевскаго идеализма. Кромѣ того, значительная доля вліянія на возникновеніе этихъ ученій можетъ быть относима къ еще болѣе новѣйшимъ философскимъ воззрѣніямъ, которые или положительно или отрицательно содѣйствовали выработкѣ упомянутыхъ положеній имманентной философіи [1]) Въ виду этого, при болѣе глубокомъ знакомствѣ съ сочиненіями важнѣйшихъ представителей имманентной философіи, мы можемъ замѣтить, что эти мыслители, въ основныхъ своихъ концепціяхъ, стоятъ къ Юму уже не такъ близко, какъ это можно предполагать съ перваго взгляда или какъ объ этомъ заявляютъ большинство ихъ самихъ. Нѣкоторые изъ нихъ даже входятъ въ довольно подробную полемику по поводу существенныхъ пунктовъ въ воззрѣніяхъ Юма, которые представляются этимъ мыслителямъ далеко несостоятельными [2]). Но какъ бы то ни было, мы должны все-таки отмѣтить здѣсь логическую широту философскихъ концепцій Юма, которыя, хотя и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, возрождаются въ воззрѣніяхъ мыслителей, прошедшихъ строгую школу новѣйшей философской мысли [3]).

---

[1]) Въ „Теоретико-познавательной логикѣ“ Шуппе содержится много критическихъ замѣчаній по поводу разнообразныхъ философскихъ направленій, въ противовѣсъ которымъ развиваются взгляды имманентной философіи.

[2]) Таковы, напримѣръ, критическія замѣчанія Шуберта-Зольдерна по поводу юмовскаго ученія о причинности (Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, Leipzig, 1884, S. 229, 248—249).

[3]) Въ нашу задачу не входитъ болѣе подробное разсмотрѣніе основоположеній имманентной философіи, хотя они могли бы доставить благодарный матеріалъ для критики. Обсужденію принциповъ этой философіи достаточно удѣляетъ мѣста В. Вундтъ въ обширной статьѣ своей, помѣщенной въ 12 томѣ „Philosophische Studien“. Очень отрицательно относится къ данному философскому направленію извѣстный профессоръ лейпцигскаго университета—

6. Юмъ и Р. Авенаріусъ.

Основные принципы юмовской философіи иногда привлекаются также при разсмотрѣніи философскихъ воззрѣній мыслителя, произведенія котораго начинаютъ пробуждать особенный интересъ именно въ послѣднее время. Мы разумѣемъ умершаго въ 1896 г. Р. Авенаріуса, автора извѣстной «Критики чистаго опыта» [1]). Но что касается этого послѣдняго произведенія, то, по нашему мнѣнію, оно и по замыслу и по выполненію представляется настолько своеобразнымъ, что сопоставлять его съ основными воззрѣніями англійскаго философа нѣтъ никакихъ основаній, тѣмъ болѣе, что самъ Авенаріусъ нигдѣ не ставитъ въ связь развиваемыхъ тамъ взглядовъ съ принципами юмовской философіи. Болѣе умѣстно въ этомъ случаѣ затронуть раннее сочиненіе Авенаріуса, которое должно было служить введеніемъ къ «Критикѣ». Это его диссертація «Философія, какъ мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣры силъ (Пролегомены къ критикѣ чистаго опыта,)» вышедшая еще въ 1876 году [2]). Какъ показываетъ самое заглавіе названнаго произведенія, въ основаніи нашего мышленія, по Авенаріусу, лежитъ принципъ наименьшей траты силъ. Этотъ принципъ находитъ свое выраженіе въ актахъ цѣлесообразности, которая является характеристическою чертою нашей душевной жизни. Въ явленіяхъ апперцепціи, въ разнообразныхъ актахъ мыслительной дѣятельности мы всегда можемъ констатировать извѣстную цѣлесообразность, которая служитъ выраженіемъ упомянутаго принципа [3]). Въ этомъ принципѣ, говоритъ Авенаріусъ, мы находимъ общее основаніе всѣхъ теоре-

---

I. Фолькельтъ. „У этихъ рафинированныхъ идеалистовъ, говоритъ онъ между прочимъ, очень часто доминирующими чертами являются въ высшей степени ощутительная безплодность и пустота. Всѣ живыя потенціи только разжижены до негодности и безцѣнности; богатый міръ выдохся въ смѣшной фарсъ сознанія; всѣ естественныя точки зрѣнія выворочены; остроуміе и близорукость сочетаются здѣсь часто несноснымъ образомъ“ (Erfahrung und Denken, Hamburg und Leipzig, 1886, S. 125).

[1]) R. Avenarius. Kritik der reinen Erfahrung, 2 B., Leipzig, 1888—1890.

[2]) Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig, 1876.

[3]) Philosophie als Denken der Welt, S. 1—12.

тическихъ апперцепцій, «корень философіи» [1]). Отсюда выясняется громадное значеніе общихъ понятій, и самую философію можно опредѣлить какъ стремленіе мыслить сумму всего по принципу экономіи, т. е. подъ общимъ понятіемъ, благодаря чему дѣлается возможнымъ пониманіе всѣхъ отдѣльныхъ вещей [2]). Самое общее понятіе, подъ которымъ нужно мыслить отдѣльныя вещи, должно содержать въ себѣ общее всѣмъ отдѣльнымъ вещамъ. Но это общее, чтобы быть дѣйствительно даннымъ, должно быть дано черезъ опытъ а именно—черезъ чистый опытъ. Каждый отдѣльный опытъ пріобрѣтается черезъ спеціальныя наблюденія и заключенія, а чистота опыта—черезъ элиминацію того, что открыто какъ примѣсь [3]). Далѣе Авенаріусъ переходитъ къ анализу основнаго понятія, съ которымъ имѣетъ дѣло естествознаніе, понятія силы, и въ связи съ этимъ анализомъ высказываетъ свой взглядъ на природу причиннаго отношенія, родственнаго названному понятію силы.

По мнѣнію Авенаріуса, никакое самое тщательное наблюденіе движущихся вещей не даетъ намъ воспріятія силы, и если мы гдѣлибо воспринимаемъ силу, то не воспринимаемъ ее какъ движущее. Мы можемъ испытывать своеобразное ощущеніе силы и наблюдать движеніе мускуловъ, но это ощущеніе и это движеніе суть двѣ разнородныя вещи. Равнымъ образомъ, мы не можемъ говорить и о необходимости движенія: въопытѣ мы не наблюдаемъ никакой принудительности, и намъ извѣстна только простая послѣдовательность [4]).

Что касается теперь понятія причинности, то оно является несостоятельнымъ, поскольку въ немъ мыслятся элементы силы и принудительности. Эти послѣднія свойства, очевидно, примышляются къ данному въ опытѣ воспріятію послѣдовательности, подобно тому какъ дикарь приписываетъ душу своему фетишу [5]). Необходимость, въ причинномъ заключеніи, можетъ только означать, что всякій разъ, какъ наступаетъ A, за нимъ должно послѣдовать B. Такимъ

---

[1]) Ib., S. 17.
[2]) Ib., S. 43.
[3]) Ib., S. 43.
[4]) Ib., S. 45.
[5]) Ib., S. 46.

образомъ, здѣсь выражается опредѣленная степень увѣренности, съ которою ожидается наступленіе извѣстнаго слѣдствія. Эта увѣренность имѣетъ свое основаніе въ опытѣ, поскольку послѣдній представляетъ систему комбинированныхъ воспріятій: вѣдь въ опытѣ за А всегда слѣдовало В, а не что-либо другое [1]). Такимъ образомъ, понятія силы и причинности элиминируются постольку, поскольку они заключаютъ въ себѣ антропопатическія апперцепціи, но удерживаются, поскольку ими выражаются опредѣленныя эмпирическія отношенія между двумя или большимъ числомъ тѣлъ. Указывая на опредѣленную послѣдовательность, причинность вмѣстѣ съ тѣмъ выражаетъ мысль о непрерывности и здѣсь также имѣетъ свое оправданіе [2]).

Итакъ, если и можно признавать философское значеніе за принципомъ причинности, то только въ опредѣленномъ и ограниченномъ смыслѣ. То же самое нужно сказать и о понятіи субстанціи. Это понятіе вырабатывалось также постепенно, на почвѣ принципа экономіи мышленія. Сначала всякій продуктъ воспріятія обозначается нашею рѣчью какъ сложное единство. Затѣмъ постепенно устанавливается различіе между вещью и свойствами, цѣлымъ и частями, пока чувственное впечатлѣніе не обратится въ то, что мы называемъ воспріятіемъ. Первоначально получается представленіе о вещи, какъ относительно устойчивой точкѣ, къ которой какъ бы прикрѣпляется всякое относительное измѣненіе, а затѣмъ вырабатывается уже понятіе о субстанціи, какъ объ идеальномъ пунктѣ, къ которому относится абсолютное измѣненіе [3]). Такимъ образомъ, субстанція начинаетъ представляться существующей независимо отъ мыслящаго субъекта, подобно тому какъ въ вѣкъ реализма представлялись такъ существующими понятія. Отсюда ясно, что субстанція, какъ объективно-реально существующее, должно быть устранено изъ области мыслимаго, подобно тому какъ это было сдѣлано съ общими понятіями. Но эта элиминація совсѣмъ не простирается на понятія нашего мышленія, которое всегда нуждается въ представленіи чего-либо твердаго и устойчиваго: вѣдь

---

[1]) Ib., S. 46.
[2]) Ib., S. 46.
[3]) Ib., S. 52—56.

только при помощи послѣдняго возможно понять и самое измѣненіе [1]).

Это слишкомъ сжатое и схематическое изложеніе нѣкоторыхъ существенныхъ воззрѣній Авенаріуса, какъ они формулированы въ его первомъ произведеніи, все-таки позволяетъ констатировать нѣкоторое сходство между ними и соотвѣтствующими взглядами Юма. Особенно это нужно сказать о воззрѣніяхъ Авенаріуса на природу причинной связи и понятіе субстанціальности. Но при всемъ томъ мы опять должны замѣтить, что связь эта скорѣе логическаго, чѣмъ генетическаго характера. Мы не имѣемъ никакихъ основаній утверждать, что философскіе взгляды Авенаріуса создались подъ непосредственнымъ вліяніемъ Юма и что сочиненія послѣдняго были хорошо извѣстны важнѣйшему представителю эмпиріокритической философіи. Да что касается и логическаго отношенія между воззрѣніями упомянутыхъ мыслителей, то и оно въ дѣйствительности уже не такъ тѣсно и близко, какъ это можно подумать съ перваго раза. Авенаріусъ исходилъ въ своихъ конструкціяхъ, какъ это въ особенности можно видѣть изъ его главнаго труда (‹Kritik der reinen Erfahrung›), изъ другихъ воззрѣній, чѣмъ Юмъ, и во всякомъ случаѣ біологическая или физіологическая точка зрѣнія является у него преобладающею, чего, конечно, никакъ нельзя утверждать относительно Юма. Поэтому, едва ли правъ Риль, утверждающій, что система Авенаріуса представляетъ собою естественное развитіе главнѣйшихъ принциповъ Юма, основная точка зрѣнія котораго будто бы также была біологическая [2]). Но при всемъ томъ указанное сходство между воззрѣніями названныхъ мыслителей нельзя истолковывать въ смыслѣ случайнаго совпаденія: оно свидѣтельствуетъ о жизненности и плодотворности главнѣйшихъ концепцій Юма, которыя встрѣчали отзвукъ и въ ученіяхъ, по своимъ исходнымъ пунктамъ стоявшихъ сравнительно далеко отъ основныхъ принциповъ шотландскаго мыслителя.

---

[1]) Ib., S. 56.

[2]) Riehl A. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1903, S. 101.

7. Юмъ и Э. Махъ.

I.

Среднее мѣсто между представителями имманентной философіи и сторонниками философіи чистаго опыта или эмпиріокритицизма[1]) занимаетъ довольно своеобразный нѣмецко-австрійскій мыслитель— Э. Махъ.[2]) Начавши свою ученую дѣятельность въ качествѣ физика, Махъ постепенно склонялся въ сторону чисто философскихъ интересовъ, а поэтому и его работы изъ области естественныхъ наукъ въ значительной степени носятъ философскую окраску. Въ свою очередь и естественно-научныя занятія наложили особую печать на его философское мышленіе, и, напр., его эволюціонная точка зрѣнія въ теоріи познанія, конечно, имѣетъ свое происхожденіе въ его первоначальныхъ натуралистическихъ симпатіяхъ. При ближайшемъ ознакомленіи съ взглядами Маха, мы можемъ видѣть, что въ значительныхъ пунктахъ своихъ главнѣйшихъ воззрѣній Махъ часто слишкомъ близокъ къ Юму, хотя связь эта скорѣе логическая, чѣмъ генетическая. Впрочемъ, мы можемъ констатировать, что Махъ, при развитіи своихъ основныхъ положеній, былъ знакомъ съ принципами юмовской философіи, и едва ли можно отрицать нѣкоторое вліяніе этого знакомства на созданіе главнѣйшихъ философскихъ воззрѣній Маха.

Подобно Юму, разрѣшившему все бытіе въ перцепціи, Махъ первоначальными элементами существующаго признаетъ ощущенія. «Міръ, говоритъ онъ, состоитъ только изъ нашихъ ощущеній». [3]) Изъ этихъ элементовъ создаются представленія о тѣлахъ и о нашемъ «я» «Не тѣлами, говоритъ Махъ, порождаются ощущенія, а изъ комплексовъ ощущеній образуются тѣла» [4]). Равнымъ образомъ, эти основные элементы образуютъ наше «я». «Я» ощущаетъ зеленое,

---

[1]) Нѣкоторые представители имманентной философіи считаютъ возможнымъ, какъ мы видѣли (стр. 197), называть себя также сторонниками „философіи чистаго опыта“. Но мы не считаемъ удобнымъ сливать въ одно теченіе эти два направленія философской мысли (т. е. имманентную философію и эмпиріокритицизмъ).

[2]) Махъ по мѣсту своего образованія и своей ученой дѣятельности принадлежитъ Австріи, по происхожденію онъ славянинъ.

[3]) E. Mach. Die Analyse der Empfindungen. 2 Aufl., Jena, 1900, S. 8.

[4]) Ib., S. 20.

поясняетъ Махъ, это значитъ, что элементъ «зеленое» является въ извѣстной связи съ другими элементами (ощущеніями, воспоминаніями). Если «я» перестаетъ ощущать зеленое, если «я» умираетъ, то, значитъ, элементы перестаютъ существовать въ обычномъ соединеніи [1]). Такимъ образомъ, противоположность между «я» и міромъ, ощущеніемъ или явленіемъ и «вещью въ себѣ» при болѣе глубокомъ изслѣдованіи уничтожается, и дѣло идетъ только о связи элементовъ (α, β, γ... воспоминанія, желанія; A, B, C...—краски, тоны—вообще ощущенія; K, L, M... — наше тѣло и т. п.), для которой эта противоположность была бы только частичнымъ, неполнымъ выраженіемъ [2]). Поэтому «нѣтъ никакой пропасти между физическимъ и психическимъ, никакого «внутри и «внѣ». Есть только одни элементы, изъ которыхъ составляется мнимое «внутри» или «внѣ» [3]). Отсюда и противоположность между физическимъ и психологическимъ изслѣдованіемъ существуетъ только для обыденнаго, стереотипнаго способа разсмотрѣнія [4]). Послѣ всего этого едва ли можно говорить о существованіи «вещи въ себѣ» или «я», какъ реальнаго единства. Чудовищно-странная мысль о существованіи непознаваемой, различной отъ своего «явленія» «вещи въ себѣ» возникаетъ, по словамъ Маха, благодаря своеобразной иллюзіи: такъ какъ каждую составную часть извѣстнаго психическаго комплекса можно отнять, безъ того, чтобы этотъ образъ переставъ существовать и быть узнаваемымъ, то образуется ложное представленіе, что можно отнять *всѣ* части, и однакожъ нѣчто останется [5]). Равнымъ образомъ, если мы не удовлетворяемся знаніемъ связи элементовъ и спрашиваемъ: «кто имѣетъ эту связь ощущеній, кто ощущаетъ?» то мы здѣсь только подпадаемъ подъ власть старой привычки—каждый элементъ относить къ одному неразложимому комплексу и возвращаемся къ болѣе ограниченной точкѣ зрѣнія [6]). Вообще, если мы будемъ разсматривать *я* какъ *реальное* единство, то запутаемся въ неизбѣжныя противорѣчія. Выходъ отсюда только одинъ—при-

---

[1]) Ib., S. 16.
[2]) Ib.. S. 9.
[3]) Ib., S. 206.
[4]) Ib., S. 11.
[5]) Ib., S. 4—5.
[6]) Ib., S. 17.

знавать «я» только какъ *практическое* единство, какъ болѣе сплоченную группу элементовъ, которая имѣетъ меньше связи съ другими группами [1]). Такимъ образомъ, ни по отношенію къ матеріи, ни по отношеніи къ духу мы не можемъ говорить о субстанціальномъ существованіи. Объясненію происхожденія понятія субстанціи Махъ удѣляетъ достаточно мѣста въ своихъ разнообразныхъ сочиненіяхъ, и поэтому мы должны нѣсколько подробнѣе остановиться на этомъ вопросѣ.

Субстанціей, говоритъ Махъ, мы называемъ безусловно-устойчивое или то, что таковымъ считаемъ. Но при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи мы замѣчаемъ, что здѣсь идетъ рѣчь не объ абсолютной устойчивости, но объ устойчивости соединенія [2]). Если мы выдѣляемъ одно тѣло изъ окружающей его измѣняющейся обстановки, то мы выдѣляемъ только изъ массы ощущеній одну группу (ощущеній) большей устойчивости, къ которой и прикрѣпляемъ нашу мысль. Абсолютной неизмѣнности эта группа не имѣетъ. То одинъ, то другой членъ ея исчезаетъ и снова является, но уже въ измѣненномъ видѣ; однако жъ сумма остающихся членовъ, по сравненію съ измѣняющимися, всегда настолько велика, что она является для насъ достаточной, чтобы признать предметъ тожественнымъ себѣ. Такъ какъ мы можетъ выдѣлять изъ группы каждый отдѣльный членъ, при чемъ предметъ не перестаетъ быть для насъ однимъ и тѣмъ же, то у насъ создается предположеніе, что и при исключеніи *всѣхъ* членовъ еще нѣчто останется. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ мысли объ одной, отличной отъ своихъ признаковъ субстанціи, «вещи въ себѣ», и ощущенія являются какъ будто только символами для обозначенія свойствъ этой субстанціи. На самомъ же дѣлѣ, заключаетъ Махъ, мы скорѣе должны сказать, что тѣла или вещи суть сокращенные мысленные символы для группъ ощущеній, которые не существуютъ внѣ нашего мышленія [3]).

Итакъ, понятіе субстанціи можетъ имѣть очень относительное значеніе и съ нимъ нужно обращаться очень осторожно. Такъ же обстоитъ дѣло и съ другимъ кардинальнымъ понятіемъ теоретиче-

[1]) Ib., S. 20.

[2]) E. Mach. Die Principien der Wärmelehre, 2 Aufl., Leipzig, 1900, S. 423.

[3]) E. Mach. Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, 3 Aufl., Leipzig, 1903, S. 229.

ской философіи — концепціею причинности. Но прежде чѣмъ излагать взглядъ Маха на этотъ предметъ, необходимо сказать нѣсколько словъ вообще о его воззрѣніяхъ на природу нашей интеллектуальной дѣятельности. Эта послѣдняя, по мнѣнію Маха, носитъ, особенно на раннихъ стадіяхъ развитія, полусознательный и инстинктивный характеръ. «Полусознательно и непроизвольно, говоритъ Махъ, пріобрѣтаетъ человѣкъ свои первыя познанія о природѣ, между тѣмъ какъ онъ инстинктивно отражаетъ факты въ мысляхъ и представляетъ ихъ себѣ, между тѣмъ какъ онъ относительно медленный опытъ дополняетъ быстро подвижною мыслью, для своей же матеріальной пользы. Эти первыя психическія функціи коренятся въ экономіи организма не менѣе, чѣмъ движеніе и пищевареніе... Поэтому всѣ такъ называемыя аксіомы суть, по своей первоначальной природѣ, инстинктивныя познанія»[1]). И впослѣдствіи, по отношенію къ великимъ двигателямъ науки, можно сказать, что причина ихъ успѣха лежитъ не столько въ томъ, что они пріобрѣли сознательно, сколько въ ихъ сильномъ интеллектуальномъ инстинктѣ, соединенномъ съ выдающеюся способностью къ образованію понятій (begriffliche Kraft)[2]). Эта послѣдняя особенность служитъ выраженіемъ общаго принципа, управляющаго развитіемъ нашего интеллекта, именно—экономіи мышленія. Благодаря существованію понятій, мы, при воспроизведеніи фактовъ въ мысли, уже не воспроизводимъ ихъ въ полномъ видѣ, но обращаемъ вниманіе только на ту сторону ихъ, которая важна для насъ въ данный моментъ. Это осуществимо для насъ только при помощи абстрактныхъ концепцій[3]). Отсюда выясняется громадная экономическая роль человѣческой рѣчи, въ которой находятъ свое внѣшнее выраженіе понятія. Въ этомъ отношеніи слова можно сравнить съ отлитымъ типографскимъ наборомъ, который, избавляя отъ повторенія письменныхъ знаковъ, служитъ различнымъ цѣлямъ[4]). Вообще, все наше знаніе, всякая наука возникаетъ черезъ процессъ приспособленія мыслей къ опредѣленной области опыта[5]). Поэтому роль привычки и при-

[1]) Ib., S. 218—219.

[2]) Ib., S. 219—220.

[3]) E. Mach. Die Mechanik in ihrer Entwickelung, 4 Aufl., Leipzig, 1901, S. 512.

[4]) Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, S. 220.

[5]) Die Analyse der Empfindungen, S. 23.

способленія очень велика во всемъ длинномъ процессѣ развитія нашего интеллекта. «Если, говоритъ Махъ, изслѣдующій интеллектъ пріобрѣлъ, благодаря приспособленію, привычку соединять въ мысли двѣ вещи—А и В, то онъ старается по возможности удержать эту привычку также и среди нѣсколько измѣненныхъ обстоятельствъ. Всюду, гдѣ выступаетъ А, примышляется В. Выступающій здѣсь принципъ, имѣющій свое основаніе въ стремленіи къ экономіи, можно назвать принципомъ постоянства или непрерывности» [1]).

II.

Что касается теперь понятія причинности, то оно также коренится въ указанномъ принципѣ экономіи мышленія и обязано своимъ происхожденіемъ опыту. Когда мы говоримъ о причинѣ и дѣйствіи, то въ это время мы намѣренно выдвигаемъ на первый планъ извѣстные элементы, и при томъ въ опредѣленномъ отношеніи, которое важно для насъ въ данный моментъ. Въ природѣ нѣтъ ни причины, ни дѣйствія,—природа или ея явленія суть акты единичные, и среди нихъ нѣтъ процессовъ, вполнѣ тожественныхъ, въ нихъ не наблюдается идеальнаго повторенія. Такимъ образомъ, связь причины и дѣйствія является своеобразною абстракціей, которую создаемъ мы же сами въ интересахъ умственнаго воспроизведенія фактовъ. Если фактъ дѣлается уже слишкомъ знакомымъ намъ, то мы уже не выдвигаемъ его на первое мѣсто въ ряду связывающихъ признаковъ, наше вниманіе уже не приковывается къ нему, какъ къ новому и удивляющему насъ, и мы перестаемъ говорить о причинѣ и дѣйствіи. Теплоту разсматриваютъ какъ причину упругости пара. Но лишь только мы вполнѣ освоились съ этимъ процессомъ, мы уже представляемъ свойство упругости неотдѣлимымъ отъ пара. Равнымъ образомъ, кислота сначала разсматривается какъ причина того, что лакмусовая бумажка дѣлается красной. Впослѣдствіи эта способность окрашиванія считается свойствомъ кислоты [2]). Все это приводитъ насъ къ убѣжденію, что «дѣйствительно, существуетъ «понятіе разсудка», подъ которое подводятся новые опыты, но это понятіе само развилось изъ опыта. Предста-

[1]) Die Analyse der Empfindungen, S. 43.

[2]) Die Mechanik in ihrer Entwickelung, S. 513.

вленіе необходимости каузальной связи создается, вѣроятно, благодаря нашему произвольному волевому движенію и тѣмъ перемѣнамъ, которыя мы вызываемъ при помощи его» [1]). Что касается силы и авторитета идей причины и дѣйствія, то эти свойства обязаны своимъ происхожденіемъ тому факту, что идеи эти развивались инстинктивно и непроизвольно, и наше собственное сознаніе говоритъ намъ, что мы нисколько не содѣйствовали ихъ возникновенію. Мы можемъ даже сказать, продолжаетъ Махъ, что наше чувство причинности не было пріобрѣтено индивидуумомъ, но что оно явилось какъ продуктъ въ процессѣ развитія расы. Причина и дѣйствіе, поэтому, суть только продукты мысли, имѣющіе экономическое значеніе [2]).

Что касается теперь юмовскаго возраженія противъ происхожденія понятія причинной связи изъ наблюденій надъ дѣйствіемъ нашей воли, то, по мнѣнію Маха, анализъ Юма, въ его конечныхъ выводахъ, безспоренъ по отношенію къ болѣе высокой, критической точкѣ зрѣнія; однакоже вся исторія культуры, съ своими внушительными явленіями, говоритъ противъ него и показываетъ, что для обыденнаго сознанія связь между волею и движеніемъ есть нѣчто болѣе доступное, чѣмъ какая-либо другая форма связи. При всемъ томъ, заключаетъ Махъ, критика Юма остается въ силѣ, если только мы будемъ помнить, что та или другая связь бываетъ намъ доступна въ различной степени [3]).

Изъ всего этого можно видѣть, что понятіе причины — относительно и имѣетъ значеніе только какъ средство для условнаго знанія или своеобразной оріентаціи. Поэтому, думаетъ Махъ, можетъ наступить время, когда этотъ принципъ будетъ признанъ неудовлетворительнымъ и будетъ замѣненъ болѣе совершеннымъ способомъ изслѣдованія, приближающимся къ чисто механическому или геометрическому методу. «Я надѣюсь, говоритъ Махъ, что будущее естествознаніе эти понятія причины и дѣйствія, которыя не для одного меня носятъ очень замѣтную черту фетишизма, устранитъ благодаря ихъ формальной неясности. Гораздо лучше рекомендуется раз-

---

[1]) Ib., S. 514.
[2]) Ib., S. 514—515.
[3]) Die Principien der Wärmelehre, 2 Aufl., Leipzig, 1900, S. 432—433.

сматривать опредѣляющіе фактическіе элементы, выраженные при помощи понятій, какъ зависимые другъ отъ друга, просто въ чисто логическомъ смыслѣ, какъ это дѣлаетъ математикъ, отчасти геометръ. Силы становятся болѣе понятными для насъ черезъ сравненіе съ волей; но, быть можетъ, воля дѣлается еще яснѣе черезъ сравненіе съ ускореніемъ массъ» [1]).

Въ виду такого условнаго значенія понятія причинности и конечною цѣлью научнаго изслѣдованія можетъ быть не что иное, какъ только описаніе. Впрочемъ, это послѣднее Махъ понимаетъ въ нѣсколько своеобразномъ смыслѣ, и, по его разъясненіямъ, истинно-научное описаніе трудно отличить отъ того, что обыкновенно называется объясненіемъ [2]). По мнѣнію Маха, нужно различать два главныхъ вида описанія: описаніе прямое или непосредственное и описаніе косвенное. Словесное изображеніе извѣстнаго факта, гдѣ средствомъ является понятіе, есть прямое описаніе. Прямое описаніе сравнительно сложнаго факта есть довольно трудная задача, если даже уже существуютъ необходимыя для этого процесса понятія. Непрямое или посредственное описаніе — такой процессъ, гдѣ мы ссылаемся на то, что извѣстно въ другой области, или на то, что еще должно быть опредѣлено болѣе точнымъ образомъ. Не трудно видѣть, заключаетъ Махъ, что и то, что обыкновенно называется теоріей или теоретической идеей, относится къ категоріи непрямого описанія [3]).

III.

Основнымъ элементомъ всего существующаго Махъ считаетъ ощущеніе, и въ этомъ смыслѣ онъ вполнѣ приближается къ Юму, разрѣшавшему все бытіе въ перцепціи. Ощущеніе, по Маху, есть нѣчто болѣе первоначальное и элементарное, чѣмъ предметы внѣшняго опыта, представленіе о которыхъ создается только на почвѣ ощущеній. Отсюда естественно дальнѣйшее сходство въ воззрѣніяхъ обоихъ мыслителей по вопросу о субстанціальности и ихъ отрицаніе матеріальной и духовной субстанцій. Критика понятія субстан-

---

[1]) Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, S. 281.

[2]) Die Principien der Wärmelehre, S. 436.

[3]) Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, S. 267—268.

ціальности у Маха очень напоминаетъ аналогичныя разсужденія Юма, хотя австрійскій философъ, быть можетъ, пришелъ къ своимъ взглядамъ и независимо отъ вліянія англійскаго мыслителя. Что касается понятія причинности, то анализъ его у Маха стоитъ въ тѣсной связи съ его принципомъ экономіи мышленія, а въ нашу задачу не входитъ подробное обсужденіе этого принципа. Мы только считаемъ не лишнимъ замѣтить, что принципъ этотъ не можетъ считаться вполнѣ оригинальнымъ [1]), и психологія познанія давно подчеркивала его, когда только шла рѣчь объ экономизирующей роли понятій вообще. Въ частности, что касается отношенія Маха къ юмовской критикѣ причинности, то взглядъ по этому вопросу современнаго философа не отличается желательною ясностью: онъ то считаетъ критическія замѣчанія Юма вполнѣ справедливыми, то допускаетъ возможность возникновенія названнаго понятія на почвѣ тѣхъ внутреннихъ ощущеній, которыя имѣютъ мѣсто у насъ въ процессѣ волевой дѣятельности. Кромѣ того, Махъ усложняетъ свои объясненія привнесеніемъ эволюціонной точки зрѣнія, которая, какъ извѣстно, вполнѣ ясно не проступаетъ у Юма. По поводу всѣхъ этихъ разъясненій Маха не мѣшаетъ еще замѣтить, что, занятый, главнымъ образомъ, изображеніемъ генезиса названнаго понятія, Махъ не всегда достаточно оттѣняетъ гносеологическій характеръ

---

[1]) Не оригинальна также мысль Маха (какъ онъ и самъ признаетъ) и относительно того, что объясненіе явленій необходимо замѣнить описаніемъ ихъ. Этотъ методологическій принципъ впервые былъ особенно рельефно выставленъ знаменитымъ физикомъ Г. Кирхгофомъ, правда, въ приложеніи только къ механикѣ. По словамъ Кирхгофа, обыкновенно механику опредѣляютъ какъ науку о силахъ, а силы—какъ причины, которыя производятъ или стремятся произвести движенія. Но такому пониманію присуща неясность, отъ которой вообще не могутъ освободиться понятія причины и стремленія. Эта неясность обнаруживается, между прочимъ, въ различіи взглядовъ на природу такихъ положеній, какъ принципъ инерціи или положеніе о параллелограммѣ силъ. Для устраненія указаннаго неудобства, по мнѣнію Кирхгофа, задачею механики нужно поставить *описаніе* происходящихъ въ природѣ движеній. Въ такомъ случаѣ будетъ рѣчь только о томъ, какія здѣсь разумѣются явленія, а не о томъ, гдѣ причины этихъ явленій. Если, заключаетъ Кирхгофъ, исходить изъ такой точки зрѣнія и предполагать при этомъ представленія пространства, времени и матеріи, то этимъ путемъ чисто математическаго разсмотрѣнія можно дойти до общихъ уравненій механики (Kirchhoff G. Vorlesungen über mathematische Physik, herausg. von Wien, Leipzig, 1897, B. I, S. V—VII).

концепціи причинности, и, быть можетъ, этимъ именно объясняется то предпочтеніе, которое онъ отдаетъ методу механически-математическаго объясненія передъ толкованіемъ явленій при помощи каузальной связи.

Но какъ бы то ни было, по отношенію къ упомянутому австрійскому мыслителю можно сказать, что его воззрѣнія стоятъ гораздо ближе къ основнымъ принципамъ юмовской философіи, чѣмъ ранѣе охарактеризованные взгляды Авенаріуса. Правда, быть можетъ, и Махъ, при обоснованіи своихъ существенныхъ воззрѣній, часто отправлялся отъ другихъ пунктовъ, чѣмъ Юмъ, но едва ли можно отрицать вліяніе на него британскаго мыслителя, тѣмъ болѣе что Махъ, несомнѣнно, былъ знакомъ съ сочиненіями этого философа, когда развивалъ свои основные философскіе взгляды [1]).

---

[1]) Объ этомъ свидѣтельствуютъ неоднократныя ссылки Маха на сочиненія Юма.

III.

Краткія критическія замѣчанія по поводу главнѣйшихъ психологическихъ и философскихъ воззрѣній Юма.

Мы довольно подробно обозрѣли судьбу главнѣйшихъ философскихъ концепцій Юма. Мы видѣли, что важнѣйшіе принципы этого философа, выражаясь его собственнымъ языкомъ, «испытывали различные вѣтры», при чемъ наиболѣе благопріятная для нихъ погода наступила сравнительно въ позднѣйшее время и преимущественно въ ближайшіе къ намъ дни. Что касается критическаго или даже прямо отрицательнаго отношенія къ обще-психологическимъ и философскимъ вглядамъ Юма, то намъ уже извѣстно, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ такое отношеніе имѣетъ въ своемъ основаніи не совсѣмъ вѣрное пониманіе мыслей Юма, что̀ въ особенности нужно сказать о нѣкоторыхъ представителяхъ шотландской философіи и ихъ французскихъ послѣдователяхъ. Если теперь имѣть въ виду положительное отношеніе къ психологическимъ и философскимъ концепціямъ Юма, то, несомнѣнно, нѣкоторые изъ мыслителей, обязанные очень многимъ британскому философу, въ общемъ характерѣ своихъ конструкцій явились вѣрными истолкователями воззрѣній Юма, иногда даже оказываясь болѣе послѣдовательными, чѣмъ самъ ихъ философскій прародитель. Къ числу такихъ лицъ можно отнести Д. С. Милля. Что касается другихъ сторонниковъ положительныхъ концепцій Юма, то мы знаемъ, что нѣкоторые изъ нихъ ставятъ себя въ связь съ традиціями философіи Юма нѣсколько искусственно, и на самомъ дѣлѣ воззрѣнія этихъ мыслителей не находятся въ чисто генетическомъ родствѣ съ принципами, выраженными въ сочиненіяхъ британскаго философа. Это,

напр., можно сказать о нѣкоторыхъ представителяхъ имманентной философіи, взгляды которыхъ сложились, конечно, подъ воздѣйствіемъ болѣе позднѣйшихъ философскихъ теченій. Это логическое совпаденіе нѣкоторыхъ изъ самыхъ новѣйшихъ философскихъ направленій съ принципами мыслителя, работавшаго еще въ первой половинѣ 18-го столѣтія, свидѣтельствуетъ, конечно, о глубинѣ и жизненности тѣхъ концепцій, которыя въ состояніи возродиться болѣе чѣмъ черезъ 150 лѣтъ, когда, притомъ, пережита эпоха наивысшаго расцвѣта философскаго и научнаго творчества. Но, несмотря на большое значеніе историческаго обзора всѣхъ перипетій, которыя выпали на долю юмовскихъ концепцій, ограничиться однимъ этимъ объективнымъ созерцаніемъ едва ли возможно при болѣе полной оцѣнкѣ роли Юма, какъ психолога и какъ философа (мы пока разумѣемъ одну теоретическую философію). Какъ ни многочисленны и разнообразны мыслители, стоящіе, въ развитіи своихъ философскихъ воззрѣній, въ генетической и логической связи съ британскимъ философомъ, однако они не исчерпываютъ, въ своемъ пониманіи, *всей* теоретической философіи Юма, ибо каждый изъ нихъ останавливается только на нѣкоторыхъ (иногда даже на одномъ) принципахъ, высказанныхъ этимъ высоко-одареннымъ философомъ. Благодаря этому, многогранная фигура мыслителя расчленяется на отдѣльныя звенья, часто впослѣдствіи уже не соединяемыя въ одно цѣлое, такъ что не устанавливается и прочной связи между разрозненными принципами, усвоенными тѣми или другими сторонниками позднѣйшей философской или психологической доктрины. Въ виду всего этого является необходимымъ присоединить къ упомянутому историческому обзору краткія критическія замѣчанія, которыя касались бы всѣхъ самыхъ существенныхъ пунктовъ въ философіи Юма, взятой во всемъ цѣломъ ея теоретическихъ концепцій. Нѣкоторыя изъ этихъ замѣчаній должны носить характеръ имманентной критики, и задача ихъ будетъ заключаться въ томъ, чтобы показать, насколько важнѣйшіе выводы юмовской философіи оказываются состоятельными въ предѣлахъ тѣхъ предположеній, которыя являются исходными пунктами для философскихъ построеній автора. Другая категорія замѣчаній будетъ касаться взглядовъ Юма по существу, поскольку эти взгляды могутъ подвергаться критикѣ съ точки зрѣнія новѣйшей психологіи и тѣхъ различныхъ

отвѣтвленій философской науки, которыя затрагиваются въ главнѣйшихъ сочиненіяхъ британскаго мыслителя. Такія замѣчанія, конечно, должны носить нѣкоторую субъективную окраску, какъ бы мы ни старались быть объективными въ оцѣнкѣ важнѣйшихъ психологическихъ и обще-философскихъ взглядовъ Юма. Но такой субъективизмъ едва ли вполнѣ устранимъ и изъ всякой критики, и еще труднѣе сдѣлать это по отношенію къ такимъ дисциплинамъ, какъ различныя отрасли философскаго вѣдѣнія, гдѣ еще такъ много разногласій по самымъ кардинальнымъ вопросамъ. Мы начнемъ свои замѣчанія съ психологическихъ взглядовъ Юма.

1. Психологическія воззрѣнія Юма.

I.

Все содержаніе нашего сознанія Юмъ, какъ извѣстно, разрѣшалъ въ перцепціи. Такимъ образомъ, Юмъ употреблялъ этотъ терминъ, какъ мы уже неоднократно видѣли, въ самомъ широкомъ смыслѣ, который совсѣмъ не покрывается значеніемъ слова «воспріятіе». Терминъ этотъ, повидимому, можно признать удачнымъ, ибо и многіе послѣдующіе мыслители, по своимъ общимъ философскимъ воззрѣніямъ стоящіе доволно близко къ Юму (напр., Гексли[1]), нѣкоторые представители имманентной философіи, отчасти оба Милля и т. п.), находили возможнымъ удержать это названіе въ значеніи, очень близкомъ къ тому, въ которомъ употреблялъ его Юмъ. Но если стать на точку зрѣнія послѣдняго, то едва ли можно сказать, что обсуждаемый терминъ не вызываетъ никакихъ недоумѣній. Вѣдь уже самое филологическое происхожденіе его указываетъ на то, что въ обозначаемомъ имъ актѣ имѣютъ мѣсто субъектъ и объектъ, воспринимающій и воспринимаемое, а между тѣмъ Юмъ не могъ проводить опредѣленной грани между духомъ и объектомъ его дѣятельности, такъ какъ, согласно ему, все содержаніе душевной жизни исчерпывается только суммою перцепцій, и этимъ послѣднимъ не противопоставляется никакой спеціальной, активной дѣятельности субъекта. Отсюда естественно, что этотъ терминъ можетъ порождать

[1]) Въ своемъ сочиненіи объ Юмѣ.

нѣкоторое недоумѣніе, поскольку его пониманіе ставится въ связь съ общими воззрѣніями Юма на природу душевной жизни. Но при всемъ томъ здѣсь необходимо отмѣтить, что Юмъ первый съ особенною рельефностью высказалъ идею объ условности различія между субъектомъ и объектомъ, подчеркнулъ, что въ нашемъ непосредственномъ опытѣ намъ извѣстны только наши личныя переживанія, и что съ этой точки зрѣнія невозможно раздѣлять воспринимающій духъ и воспринимаемые предметы. Жизненность этой концепціи, какъ мы знаемъ, обнаруживается при разсмотрѣніи нѣкоторыхъ новѣйшихъ теченій философской мысли (имманентной философіи, эмпиріокритицизма), которыя, въ своемъ пониманіи внутренняго и и внѣшняго опыта, стоятъ довольно близко къ Юму, правда, въ частностяхъ подвергая его взгляды довольно значительнымъ модификаціямъ.

Затѣмъ Юмъ, какъ мы знаемъ, раздѣляетъ всю обширную область перцепцій на два класса: на «впечатлѣнія» и «идеи или мысли», при чемъ устанавливаетъ и опредѣленное различіе между этими двумя классами: впечатлѣнія болѣе сильны и живы, чѣмъ идеи или мысли, и являются оригиналами, съ которыхъ скопированы эти менѣе живые продукты душевной дѣятельности. Эти наименованія, а главнымъ образомъ, указанное различіе едва ли можно признать вполнѣ удачными, ибо все это можетъ повести къ нѣкоторымъ недоумѣніямъ и возбуждать вопросы въ довольно разнообразныхъ направленіяхъ. Прежде всего, слово «впечатлѣніе» (impression) едва ли вполнѣ подходитъ для обозначенія всѣхъ тѣхъ разнообразныхъ психическхъ состояній, которыя встрѣчаются у Юма съ этимъ терминомъ. Вѣдь здѣсь разумѣются не только ощущенія или воспріятія—въ современномъ пониманіи этихъ словъ, но и эмоціи и волевыя проявленія, а по отношенію къ этимъ двумъ послѣднимъ категоріямъ душевныхъ процессовъ едва ли всегда возможно приложить упомянутый терминъ, филологія котораго предполагаетъ указаніе на внѣшнее раздраженіе, какъ производящій факторъ. Повидимому, болѣе удачно наименованіе тѣхъ продуктовъ душевной дѣятельности, которые у насъ извѣстны подъ именемъ представленій, идеями, по другой замѣняющій это названіе терминъ—«мысль» (thought) уже едва ли можетъ считаться вполнѣ подходящимъ, ибо можетъ породить нѣкоторую двусмысленность, такъ

какъ онъ обыкновенно употребляется для обозначенія болѣе высокихъ и сложныхъ интелектуальныхъ актовъ, чѣмъ простое представленіе. Едва ли также можетъ быть признано удовлетворительнымъ то различіе, которое Юмъ устанавливаетъ между двумя видами перцепцій. Градація по степени силы и живости страдаетъ нѣкоторою неопредѣленностью, и самъ Юмъ соглашается, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ и идеи могутъ достигать степени силы и живости впечатлѣній. Затѣмъ, можетъ вызывать вопросы и другое указанное различіе между двумя упомянутыми видами перцепцій, по которому идеи суть только копіи впечатлѣній. Разумѣется, никто не будетъ отрицать, что въ основаніи всѣхъ нашихъ представленій лежатъ данныя ощущеній, но все-таки далеко не точно называть послѣднія оригиналами, съ которыхъ какъ бы скопированы идеи. Если такой способъ представленія и является возможнымъ, то только по отношенію къ болѣе простымъ и элементарнымъ идеямъ; что же касается болѣе сложныхъ представленій или тѣмъ болѣе мыслей, то отличіе ихъ отъ первоначальнаго оригинала далеко не исчерпывается различіемъ въ степени силы и живости. Юмъ, конечно, не отрицаетъ творческой дѣятельности фантазіи, но онъ затрагиваетъ ее, главнымъ образомъ, тогда, когда заходитъ рѣчь о болѣе сложныхъ продуктахъ душевной дѣятельности, и не достаточно цѣнитъ роль воображенія при созданіи представленій вообще, возникающихъ на почвѣ извѣстныхъ ощущеній. Послѣднія, и въ отношеніи не особенно сложныхъ представленій, можно разсматривать только какъ элементы, изъ которыхъ образовались, путемъ комбинаторской дѣятельности фантазіи, упомянутые продукты духовной жизни,—а не какъ оригиналы, съ которыхъ просто скопированы эти представленія. Это отожествленіе идей съ копіями впечатлѣній, несомнѣнно, играло большую роль и въ объясненіи Юмомъ происхожденія понятія причиной связи, когда Юмъ старался найти оригиналъ,—съ котораго могло бы быть скопировано это понятіе,—а не элементы, на почвѣ которыхъ могла бы возникнуть идея каузальнаго отношенія.

Представленія или идеи, по словамъ Юма, соединяются въ нашей душѣ по извѣстнымъ законамъ или принципамъ, которые Юмъ называетъ принципами ассоціацій. Юмъ указываетъ три такихъ закона—смежности, сходства и причиннаго отношенія, замѣ-

чая при этомъ, что до него ни одинъ мыслитель не пытался дать классификацію упомянутыхъ принциповъ. Что касается юмовскаго исчисленія законовъ ассоціацій, то едва ли оно можетъ считаться вполнѣ безупречнымъ. Такъ, несомнѣнно, оно страдаетъ нѣкоторымъ плеоназмомъ, такъ какъ всѣ виды ассоціацій, о которыхъ говоритъ Юмъ, можно свести къ ассоціаціи смежности—совмѣстности и послѣдовательности, и здѣсь не остается мѣста для новыхъ разрядовъ ассоціацій—сходства и причинности. По крайней мѣрѣ, такъ можно судить на основаніи тѣхъ примѣровъ, которые приводитъ самъ Юмъ[1]). Сходство у Юма—то же, что смежность, а причинное соединеніе—особый видъ послѣдовательности. Равнымъ образомъ, едва ли вполнѣ справедливо утвержденіе Юма, что онъ первый сдѣлалъ попытку классифицировать законы ассоціацій. Мы знаемъ, что еще у Аристотеля находятся ясныя указанія на главные типы ассоціаціонныхъ соединеній и, по крайней мѣрѣ, у него мы можемъ различить не только ассоціаціи смежности и сходства, но и особый видъ послѣдней—ассоціацію по контрасту[2]). Послѣдующіе мыслители и сравнительно ближайшіе предшественники Юма—Спиноза, Гоббсъ, Локкъ также довольно ясно говорятъ о закономѣрномъ теченіи нашихъ представленій, при чемъ Локкъ употребляетъ и самый терминъ «ассоціація»[3]). Наконецъ, современникъ Юма, Гертли, оставилъ намъ довольно оригинальную теорію ассоціацій, разработанную совершенно независимо отъ вліянія шотландскаго мыслителя[4]). Но несмотря на все это, Юму все-таки принадлежитъ одно изъ важнѣйшихъ мѣстъ въ исторіи развитія ассоціаціонной теоріи, и въ этомъ смыслѣ онъ стоитъ гораздо выше своихъ предшественниковъ. Аристотель, намѣтивъ главные типы сочетаній представленій, однако не оцѣнилъ вполнѣ глубокаго значенія этой

---

[1]) Enquiry, p. 18.

[2]) Мы разумѣемъ извѣстное мѣсто изъ трактата Аристотеля „Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως“: „Ὅταν οὖν ἀναμιμνησκώμεθα, κινούμεθα τῶν πρότερων τινὰ κινήσεων, ἕως ἂν κινηθῶμεν, μεθ' ἣν ἐκείνη εἴωθε. Διὸ καὶ τὸ ἐφεξῆς θηρεύομεν, νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν, ἢ ἄλλου τινὸς, καὶ ἀφ' ὁμοίου, ἢ ἐναντίου, ἢ τοῦ σύνεγγυς. Διὰ τοῦτο γίγνεται ἡ ἀνάμνησις“. Aristotelis opera omnia graece et latine, ed. Didot. Paris, 1854, v. III, p. 497.

[3]) Essay concerning human understanding, B. II, ch. XXXIII.

[4]) Observations on man. London, 1749.

функціи въ общемъ строѣ нашей душевной жизни. Этого не могъ сдѣлать и Локкъ, который смотрѣлъ на ассоціацію, какъ на случайное и нежелательное явленіе, сближая его скорѣе съ патологическимъ процессомъ. Гоббсъ и особенно Гертли, несомнѣнно, придавали больше значенія характеризуемой функціи, но понимали ее они нѣсколько односторонне, стараясь, главнымъ образомъ, указать для нея чисто физіологическія основанія и оставляя поэтому въ тѣни спеціально психологическую роль принципа ассоціаціи. Что касается Юма, то онъ съ особенною силою выдвинулъ значеніе ассоціативныхъ соединеній для нашей психики, оставляя въ сторонѣ физіологическую основу этого процесса. При этомъ никто раньше Юма такъ ярко не оттѣнялъ универсальности этой душевной функціи, которая имѣетъ мѣсто въ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ нашей психики. О томъ, какое значеніе процессъ ассоціаціи имѣетъ въ различныхъ актахъ интеллектуальной дѣятельности, мы уже знаемъ изъ сочиненій Юма, посвященныхъ анализу проблемъ теоретической философіи. Въ слѣдующей части нашей работы передъ нами выступитъ громадная роль ассоціацій въ явленіяхъ эмоціональной жизни и въ процессахъ волевой дѣятельности.

Съ жизнью идей или мыслей имѣютъ дѣло, по словамъ Юма, двѣ формы нашей душевной дѣятельности: память и воображеніе. Той и другой Юмъ приписываетъ громадную роль въ общемъ строѣ нашей психики. Особенно много вліянія отводится на долю воображенія, которое Юмъ привлекаетъ, въ качествѣ очень важнаго фактора, во всѣхъ своихъ главнѣйшихъ философско-психологическихъ конструкціяхъ. Все это даетъ поводъ нѣкоторымъ историкамъ философіи упрекать Юма въ злоупотребленіи этимъ не совсѣмъ отчетливымъ психологическимъ понятіемъ, которое Юмъ будто бы призываетъ всякій разъ, когда ему нужно заполнить пустоту въ объясненіи того или другого сложнаго психическаго акта Но этотъ упрекъ едва ли справедливъ во всей своей силѣ. Конечно, нельзя отрицать, что Юмъ усваиваетъ воображенію громадную роль въ самыхъ разнообразныхъ процессахъ душевной жизни, но въ то же время нужно имѣть въ виду, что онъ устанавливаетъ различіе въ дѣятельности воображенія и пытается указать какъ положительные, такъ и отрицательные результаты этой столь широкой сферы въ общемъ потокѣ психической жизни. «Я, говоритъ Юмъ, долженъ дѣлать

различіе, въ отношеніи воображенія, между принципами постоянными, непререкаемыми, универсальными, каковъ, напр., привычный переходъ отъ причинъ къ дѣйствіямъ и отъ дѣйствій къ причинамъ, и между принципами измѣнчивыми, слабыми и неправильными[1])... Первые являются основою всѣхъ нашихъ мыслей и дѣйствій, такъ что съ устраненіемъ ихъ человѣческая природа должна немедленно погибнуть. Послѣдніе нельзя признать ни неизбѣжными, ни необходимыми, ни даже только полезными въ практикѣ жизни; напротивъ, они наблюдаются только въ слабыхъ душахъ и, будучи противоположны другимъ принципамъ—привычкѣ и разсужденію (reasoning), могутъ быть легко ниспровергнуты, встрѣтивъ должное противодѣйствіе со стороны только что указанныхъ принциповъ. Поэтому первые принимаются философіей, а послѣдніе отвергаются»[2]). Но это объясненіе, конечно, не вводитъ полной опредѣленности въ отношеніи названнаго термина, и мы въ правѣ бы требовать отъ Юма гораздо большей точности въ употребленіи такого расплывчатаго понятія, какъ воображеніе. Считаемъ нелишнимъ при этомъ напомнить, что Юмъ хотя и утверждаетъ, что для разума нѣтъ ничего опаснѣе, какъ полеты воображенія, однако въ то же время утверждаетъ, что, дѣйствуя вполнѣ изолированно (въ отношеніи фактическаго знанія), разумъ подпадаетъ самому безнадежному скептицизму, и спасительницею здѣсь является опять та же универсальная дѣятельность воображенія[3]).

II.

Что касается высшей формы умственной дѣятельности—мышленія, то, къ сожалѣнію, мы не встрѣчаемъ у Юма обстоятельнаго анализа этой важнѣйшей интеллектуальной функціи. Что такое разумъ, каковы его главнѣйшія отправленія, Юмъ не старается выяснить какъ можно отчетливѣе и полнѣе. Повидимому, Юмъ представляетъ дѣятельность разума въ видѣ апріорной способности, которая имѣ-

---

[1]) Таковы, по мнѣнію Юма, принципы многихъ античныхъ системъ философіи.

[2]) Treatise, p. 511.

[3]) Ib., p. 547.

етъ дѣло съ цѣпью разсужденій и умозаключеній независимо отъ опыта (напр., въ области математики и вообще въ сферѣ отношеній идей), и въ этомъ случаѣ разумъ, или познаніе при помощи его, противополагается фактическому знанію; но въ то же время по отношенію именно къ этой послѣдней области познанія разумъ, повидимому, не можетъ успѣшно оперировать вполнѣ изолированно отъ другихъ душевныхъ силъ и постоянно нуждается въ дѣятельности воображенія, такъ что въ отношеніи фактовъ не можетъ быть никакого умозрительнаго знанія, и то, что мы иногда называемъ таковымъ, основывается на простомъ недоразумѣніи[1]). Вообще творческая дѣятельность разума, которую вполнѣ справедливо подчеркнула позднѣйшая психологія, остается въ изображеніи Юма въ тѣни, и когда у него заходитъ рѣчь о творчествѣ, то онъ, повидимому, вездѣ имѣетъ въ виду только воображеніе.

Здѣсь можно было бы упомянуть о взглядѣ Юма на самую природу разума, поскольку онъ отожествляетъ послѣдній съ своеобразнымъ инстинктомъ, но объ этомъ лучше сказать нѣсколько словъ позже, когда придется говорить о привычкѣ, какъ объ одномъ изъ основныхъ факторовъ человѣческой дѣятельности. Сейчасъ же мы пока считаемъ необходимымъ напомнить, что Юмъ, повидимому, постоянно имѣлъ въ виду двоякое пониманіе разума или разсудочной дѣятельности. Съ одной стороны, онъ разсматривалъ разумъ, какъ способность абстрактнаго умозаключенія, которая имѣетъ дѣло съ математическимъ и вообще апріорнымъ знаніемъ; съ другой, онъ подводилъ подъ дѣятельность разума всю обширную область опытныхъ выводовъ, и именно этому послѣднему роду психическихъ отправленій приписывалъ инстинктивный характеръ[2]). Но какъ бы

---

[1]) Юмъ подробно развиваетъ эту свою мысль въ одномъ изъ примѣчаній къ Enquiry, на стр. 38.

[2]) При этомъ необходимо замѣтить, что Юмъ и самый разумъ разсматривалъ какъ одинъ изъ первоначальныхъ принциповъ природы, которые постижимы только въ своихъ проявленіяхъ и не подлежатъ окончательному объясненію по своему существу. По крайней мѣрѣ, такъ можно судить на основаніи одного мѣста изъ „Діалоговъ о естественной религіи“, гдѣ главное дѣйствующее лицо (Philo), повидимому, замѣняющее собою Юма, такъ выражается о природѣ разума. „Слова *произрожденіе (generation), разумъ (reason)*

то ни было, мы не можемъ не указать на сравнительную краткость и иногда неясность въ трактованіи Юмомъ природы болѣе высокихъ формъ умственной жизни, что естественно должно вести къ нѣкоторымъ недоразумѣніямъ въ пониманіи главнѣйшихъ принциповъ его философіи.

Заканчивая свои краткія замѣчанія о главнѣйшихъ психологическихъ воззрѣніяхъ Юма, мы должны коснуться одного вопроса изъ сферы интеллектуальной жизни, спеціальному трактованію котораго Юмъ удѣляетъ нѣсколько страницъ въ своемъ «Treatise». Это вопросъ объ абстрактныхъ идеяхъ. Подъ этими послѣдними Юмъ разумѣетъ, какъ мы видѣли, не отвлеченныя идеи въ собственномъ смыслѣ (т. е. такія идеи, которыми указывается на отдѣльное свойство, общее цѣлому классу предметовъ), но и общія идеи или понятія вообще. Вопросъ этотъ Юмъ рѣшаетъ въ духѣ номинализма и, повидимому, для него общія понятія или даже общія представленія—только имена. Правда, окончательный взглядъ его по этому предмету не отличается достаточною ясностью, но во всякомъ случаѣ, по Юму, едва ли можно признать существованіе понятій безъ общихъ названій. Этимъ послѣднимъ въ нашемъ умѣ, повидимому, не соотвѣтствуетъ ничего, кромѣ единичныхъ представленій, и когда мы произносимъ общее имя, то въ нашемъ духѣ можетъ возникать только образъ единичнаго предмета.

Такое рѣшеніе столь сложной проблемы, конечно, едва ли можно признать вполнѣ удовлетворительнымъ. Прежде всего, Юмъ,

---

указываютъ только на опредѣленныя силы или энергіи въ природѣ, дѣйствія которыхъ извѣстны, но сущность которыхъ непостижима; и ни какой изъ этихъ принциповъ, преимущественно передъ каждымъ другимъ, не имѣетъ основанія для того, чтобы его принимать за такой масштабъ, которымъ можно было бы измѣрить природу въ ея цѣломъ... Въ этомъ уголкѣ міра (т. е. въ нашемъ мірѣ) существуютъ четыре принципа: *разумъ, инстинктъ, произрожденіе, произрастаніе (vegetation),* которые имѣютъ сходство другъ съ другомъ и являются причинами сходныхъ дѣйствій. Но разумъ, въ своемъ внутреннемъ строеніи, въ дѣйствительности намъ такъ же мало извѣстенъ, какъ инстинктъ или произрастаніе и, быть можетъ, даже такое широкое и неопредѣленное слово, какъ *природа,* къ которой простой человѣкъ относитъ всякую вещь, въ существѣ своемъ является необъснимымъ нисколько не болѣе (чѣмъ слово „разумъ")". Dialogues concerning natural religion, p. 422—423.

повидимому, не дѣлаетъ строгаго различія между общимъ представленіемъ и собственно понятіемъ, хотя въ дѣйствительности это различіе очень значительно и очень существенно. Существованіе общихъ представленій Юмъ совсѣмъ отрицаетъ, а въ понятіи видитъ только общее названіе, прикрѣпленное къ единичному представленію. Но въ томъ и въ другомъ случаѣ Юмъ едва ли является правымъ. Прежде всего, что касается общихъ представленій, то мы не имѣемъ никакого основанія отрицать ихъ существованіе. Что происходитъ въ нашемъ умѣ или, вѣрнѣе, въ нашемъ воображеніи, когда мы произносимъ общія названія: человѣкъ, животное и т. п., мы, при настоящемъ состояніи нашихъ психологическихъ знаній, не можемъ утверждать съ полною опредѣленностью, но едва ли можно сказать, что въ этомъ случаѣ у насъ возникаютъ только образы единичныхъ предметовъ. Болѣе внимательный анализъ показываетъ, что мы способны въ этомъ отношеніи къ нѣкоторому схематизму, и едва ли, произнося общее названіе, мы непремѣнно оживляемъ въ своемъ воображеніи единичное представленіе со всѣми его признаками, во всей его конкретной яркости. Скорѣе можно допустить существованіе у насъ въ этомъ случаѣ нѣкотораго смѣшаннаго и неяснаго образа, который является результатомъ нѣсколькихъ и иногда, можетъ быть, очень многочисленныхъ отпечатковъ воспріятій отъ большого количества предметовъ извѣстнаго класса. Эти отпечатки, такъ сказать, наслояются одинъ на другой, и у насъ въ душѣ можетъ получиться образъ, представляющій собою нѣчто аналогичное тому сложному или смѣшанному фотографическому портрету, который является въ результатѣ нѣсколькихъ снимковъ на одномъ негативѣ, послѣдовательно получаемыхъ отъ фотографированія сходныхъ изображеній (семейные портреты, снимки съ преступниковъ и т. п.)[1]. Конечно, подобный сложный образъ можетъ быть не совсѣмъ яснымъ и отчетливымъ, но вѣдь это только общее представленіе, а не понятіе, и послѣднее никакъ нельзя смѣшивать съ этимъ, часто тусклымъ и неопредѣленнымъ изображеніемъ. Въ общемъ

[1]) Здѣсь разумѣются извѣстные опыты Ф. Гальтона надъ сложными портретами, о которыхъ онъ разсказываетъ въ своихъ „Inquiries into human faculty“ (p. 354—363).

представленіи, въ силу его тѣсной связи съ отдѣльными впечатлѣніями, которыя служатъ его основою, выступаютъ на первый планъ тѣ признаки предмета, часто мелкіе и несущественные, которые почему-либо обращали на себя вниманіе въ моментъ воспріятія. Иногда это выдвиганіе опредѣленныхъ свойствъ можетъ находиться въ связи съ особенностями въ дѣятельности извѣстнаго органа, который принималъ участіе въ соотвѣтственномъ процессѣ перцепціи. Не то представляетъ изъ себя понятіе: это болѣе сложный и болѣе совершенный продуктъ умственной дѣятельности, гдѣ существенные признаки, общіе извѣстному классу предметовъ, уже не смѣшиваются съ случайными и индивидуальными чертами, присущими извѣстному частному предмету. Такимъ образомъ, понятіе является болѣе идеальнымъ созданіемъ нашего духа, и его никакъ нельзя отожествлять съ общимъ представленіемъ. По отношенію къ нему не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы ему что-нибудь вполнѣ соотвѣтствовало въ конкретной дѣйствительности, подобно тому, какъ копіи соотвѣтствуетъ извѣстный оригиналъ, но тѣмъ не менѣе это не одно имя: при названіи извѣстнаго понятія, быть можетъ, и въ нашемъ умѣ рисуется нѣкоторая схема, охватывающая существенные признаки цѣлаго ряда предметовъ, и во всякомъ случаѣ, эти признаки только закрѣпляются словомъ, и послѣднее не исчерпываетъ всего существа понятія. Такимъ образомъ, едва ли можно сомнѣваться, что Юмъ слишкомъ умаляетъ творческую дѣятельность нашего интеллекта при образованіи понятій и вообще слишкомъ упрощаетъ самый процессъ возникновенія концепцій.

III.

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о пониманіи Юмомъ самой природы или самой сущности психической жизни. Прежде всего, можно ли считать Юма крайнимъ представителемъ психическаго атомизма? По нашему мнѣнію, далеко нѣтъ. Юмъ, несомнѣнно, признавалъ громадное значеніе синтетическихъ функцій въ общемъ строѣ нашей душевной жизни и никогда не воображалъ послѣдней въ видѣ хаоса разрозненныхъ и ничѣмъ не связанныхъ перцепцій. Это можно видѣть изъ той высокой оцѣнки, которую онъ усвоялъ синтезирующей дѣятельности ассоціаціи и воображе-

нія. Его представленіе душевной жизни въ видѣ связки или пучка перцепціи имѣетъ цѣлью указать на отсутствіе какой-либо спеціальной духовной субстанціи, которая лежала бы въ основаніи психическихъ процессовъ и могла бы мыслиться отдѣльно отъ послѣднихъ, и совсѣмъ не отрицаетъ громаднаго значенія синтеза въ нашей душевной жизни. Объ этомъ послѣднемъ свидѣтельствуетъ уже самое обозначеніе всей совокупности психическихъ переживаній словами «связка» (bundle) или «собраніе» (collection), въ которыхъ все-таки содержится указаніе на нѣчто объединенное и собранное вмѣстѣ. Правда, иногда Юмъ называетъ всю сумму психическихъ процессовъ и словами «куча или груда перцепцій» (heap of percepţions), но здѣсь опять рѣчь идетъ о томъ, что за этой массою душевныхъ состояній не предполагается еще какой-либо особой субстанціи, чѣмъ нисколько не утверждается, что всѣ наши психическіе акты являются такъ же нагроможденными другъ на друга, какъ это мы можемъ наблюдать въ безпорядочно набросанной грудѣ. Но при всемъ томъ нельзя, конечно, отрицать, что въ общей характеристикѣ психической дѣятельности у Юма всегда выступаютъ на первый планъ аналитическія тенденціи, что вполнѣ понятно, если мы не будемъ упускать изъ виду главную цѣль этихъ юмовскихъ анализовъ. Для Юма, какъ мы знаемъ, важно было указать оригиналъ (въ видѣ впечатлѣнія или ощущенія), который лежалъ въ основаніи того или другого философскаго принципа, а поэтому вполнѣ естественно, что онъ долженъ былъ такъ тщательно расчленять впечатлѣнія или вообще перцепціи, чтобы яснѣе обнаружить искомые элементы. Отсюда понятно второстепенное значеніе для Юма синтетическихъ конструкцій, роль которыхъ совершенно законно выдвигается нѣкоторыми позднѣйшими психологами, справедливо упрекающими Юма въ неполнотѣ его психологическихъ разысканій.

Въ заключеніе своихъ замѣчаній о психологическихъ воззрѣніяхъ Юма мы должны бы сказать нѣсколько словъ по поводу взгляда Юма на субстанціальность души. Этотъ вопросъ мы выдѣлили, въ своемъ изложеніи, въ область метафизики, и поэтому намъ придется возвратиться къ нему нѣсколько позже,—теперь же мы только замѣтимъ, что, отрицая субстанціальность души, Юмъ совсѣмъ не впадалъ въ иллюзіонизмъ и даже не былъ эпифено-

менистомъ. Онъ признавалъ самымъ достовѣрнымъ свои непосредственныя переживанія, являющіяся для насъ только въ видѣ перцепцій, а такъ какъ мы не воспринимаемъ никакой особой душевной субстанціи, никакого «я»—отдѣльно отъ психическихъ состояній, то у насъ нѣтъ никакихъ основаній признавать существованіе подобной субстанціи. Такимъ образомъ, возраженія Юма были направлены, главнымъ образомъ, противъ тѣхъ изъ его предшественниковъ, которые, на ряду съ разнообразными душевными состояніями, открывающимися намъ въ непосредственномъ сознаніи, считали необходимымъ настаивать на существованіи особой духовной субстанціи.

Если бы мы теперь вздумали произнести окончательное сужденіе о психологическихъ взглядахъ Юма, въ частности объ его анализѣ интеллектуальной дѣятельности, то, конечно, этотъ приговоръ едва ли бы былъ только положительнымъ. Нельзя отрицать, что Юмъ въ своихъ анализахъ иногда бывалъ нѣсколько одностороннимъ, не давалъ полной и всесторонней оцѣнки всѣхъ главнѣйшихъ функцій нашего интеллекта, недооцѣнивалъ творческую дѣятельность послѣдняго въ образованіи высшихъ продуктовъ умственной дѣятельности. Но въ то же время едва ли кто не признаетъ непредвзятость юмовскихъ анализовъ отъ всякихъ метафизическихъ предпосылокъ, остроту его ума при расчлененіи самыхъ сложныхъ интеллектуальныхъ комбинацій, ясность и отчетливость при указаніи основныхъ элементовъ того или другого психическаго акта, и въ этомъ отношеніи Юмъ нерѣдко можетъ служить образцомъ и для самой новѣйшей психологіи.

2. Обще-философскіе взгляды Юма.

I.

Психологія Юма, въ частности его изслѣдованіе интеллектуальной дѣятельности, должна служить у него цѣлямъ гносеологіи, и его психологическій анализъ является только преддверіемъ къ гносеологическимъ и метафизическимъ конструкціямъ. Это стремленіе Юма опереть теорію познанія на психологію и, главнымъ образомъ, на анализъ нашего интеллекта едва ли можетъ вызывать

къ себѣ что-либо другое, кромѣ сочувствія. Никакая гносеологія, построенная независимо отъ этого анализа, не можетъ претендовать на прочное значеніе. Провѣрка основныхъ философскихъ понятій, которую считаетъ неизбѣжной всякая теорія знанія, хотя бы послѣдняя старалась какъ можно дальше стоять отъ психологизма, предполагаетъ изслѣдованіе генезиса этихъ продуктовъ интеллектуальнаго творчества, что̀ естественно приводитъ къ психологическому анализу въ широкомъ смыслѣ. Эта мысль, повидимому, вполнѣ вошла въ сознаніе лучшихъ представителей современной философской науки [1]). Конечно, это совсѣмъ не значитъ, что гносеологія разрѣшается въ психологію познанія и такимъ образомъ утрачиваетъ свое самостоятельное значеніе: психологическій анализъ служитъ только предварительною ступенью въ процессѣ гносеологическаго изслѣдованія, и необходимость дѣлать точное разграниченіе между данными этого анализа и построенными на нихъ гносеологическими заключеніями лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Юмъ хорошо понималъ это различіе психологической и гносеологической постановки проблемъ, хотя при болѣе детальной разработкѣ различныхъ

---

[1]) Что касается новѣйшихъ мыслителей, то особенно рельефное проведеніе этой тенденціи мы встрѣчаемъ у извѣстнаго профессора Мюнхенскаго университета Г. Корнеліуса. „Часто раздающееся утвержденіе,—замѣчаетъ онъ между прочимъ, — что теорія познанія не можетъ основываться на психологіи потому, что сама психологія нуждается въ теоретико-познавательномъ оправданіи своихъ основныхъ понятій, имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку подъ психологіей понимается какая-либо теорія психическаго существованія, покоящаяся на догматическихъ основоположеніяхъ. Психологія въ смыслѣ свободнаго отъ предубѣжденія анализа и описанія непосредственно данныхъ фактовъ сознанія не нуждается въ такомъ оправданіи, и скорѣе есть неизбѣжная основа для всякаго рода доказательствъ въ области теоріи знанія. Даже тѣ, которые полагаютъ возможнымъ обосновать свою теорію знанія независимо отъ всякой психологіи, въ дѣйствительности не могутъ обойтись безъ психологическаго анализа, ибо только этотъ послѣдній даетъ имъ тѣ факты, къ которымъ можетъ быть привязано ихъ изслѣдованіе и которыми опредѣляется ихъ понятія. Иллюзія, будто бы они въ состояніи работать безъ психологическаго фундамента, имѣетъ свое основаніе только въ томъ, что этотъ анализъ ограничивается у нихъ очень примитивными размѣрами, и послѣдствія этой излишней осторожности выражаются въ неясности результатовъ“ (H. Cornelius. Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 1903, S. 53. Сравн. того же автора: Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Leipzig, 1897, S. 7).

частей его философіи это разграниченіе, быть можетъ, не всегда проведено съ желательною ясностью и полнотою.

Гносеологія Юма открывается, какъ извѣстно, различеніемъ двухъ видовъ познавательной дѣятельности: знанія отношеній идей и знанія фактовъ, иначе — знанія въ собственномъ смыслѣ (knowledge) и знанія только вѣроятнаго (probability). Къ первому Юмъ относитъ сферу математическаго вѣдѣнія, ко второму—всю обширную область фактическаго знанія. Мы уже знаемъ, что Юмъ не является вполнѣ оригинальнымъ въ этомъ разграниченіи, которое имѣло мѣсто уже у нѣкоторыхъ изъ его предшественниковъ. Ближе другихъ стоитъ здѣсь къ Юму Лейбницъ, съ его различеніемъ истинъ случайныхъ и необходимыхъ, хотя области приложенія этого различенія далеко не совпадаютъ у обоихъ мыслителей: Лейбницъ приписываетъ полную непререкаемость и достовѣрность многимъ метафизическимъ и моральнымъ положеніямъ, между тѣмъ какъ по воззрѣніямъ Юма всѣ эти утвержденія — опытнаго происхожденія, и, слѣдовательно, достовѣрность ихъ только относительная. Что касается теперь гносеологической цѣнности этого различія двухъ типовъ знанія, то она едва ли такъ велика, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда. Трудно провести такую опредѣленную грань между двумя упомянутыми областями вѣдѣнія, какъ это старались сдѣлать Юмъ и нѣкоторые изъ его предшественниковъ. Вѣдь и знаніе фактовъ, поскольку устанавливается извѣстная связь между объектами нашей познавательной дѣятельности, основывается также на своеобразныхъ отношеніяхъ, и потому едва ли можно такъ противопоставлять эти двѣ сферы познанія [1]). Безспорно, принципъ противорѣчія, на которомъ Юмъ обосновываетъ математическое знаніе, имѣетъ преимущественное приложеніе въ этой сферѣ вѣдѣнія, но онъ не является здѣсь исчерпывающимъ, и нѣкоторыя наши математическія познанія носятъ синтетическій характеръ, выражаясь языкомъ Канта. Конечно, если имѣть въ виду только

---

[1]) Нужно имѣть въ виду, что въ первомъ своемъ произведеніи (Treatise) самъ Юмъ и въ основѣ фактическаго знанія признаетъ своеобразныя отношенія, считая ихъ отличными отъ отношеній другого рода, которыя имѣютъ мѣсто въ области математическихъ познаній, и только въ „Enquiry“ „отношенія“ дѣлаются достояніемъ только одной послѣдней сферы знанія.

идеальныя математическія понятія и сдѣланные изъ нихъ выводы, безъ всякаго отношенія къ реальной дѣйствительности, то Юмъ правъ, приписывая такимъ заключеніямъ полную достовѣрность. Но если и такъ понимать мысль Юма о двухъ видахъ знанія, то, при болѣе глубокомъ проникновеніи въ исходные принципы Юма, передъ нами естественно возникнутъ довольно разнообразныя недоумѣнія. Прежде всего, какъ могли образоваться такія идеальныя понятія, оперируя съ которыми мы достигаемъ безусловно непогрѣшимыхъ заключеній? Вѣдь разъ всѣ понятія, въ концѣ-концовъ, являются копіями впечатлѣній (хотя и не въ такомъ элементарномъ смыслѣ, какъ это можно утверждать по отношенію къ простымъ идеямъ), то какъ могли они достигнуть такого идеальнаго совершенства и почему для своей провѣрки они не нуждаются ни въ какомъ согласованіи съ опытомъ, какъ это признается необходимымъ самимъ Юмомъ по отношенію ко всѣмъ другимъ концепціямъ? Вообще, вопросъ объ отношеніи математическаго знанія къ опытному или фактическому остался у Юма далеко не выясненнымъ, хотя необходимость такого выясненія разумѣлась сама собою и предполагалась въ двухъ направленіяхъ. Одно изъ этихъ послѣднихъ уже указано нами, и здѣсь должна бы итти рѣчь объ образованіи идеальныхъ математическихъ понятій, въ основаніи которыхъ лежатъ извѣстныя впечатлѣнія изъ внѣшняго міра. Разъясненіе второго рода должно касаться того вопроса, какъ эти совершенныя математическія концепціи должны прилагаться къ дѣйствительности и насколько послѣдняя укладывается—подтверждая или опровергая—въ эти идеальные образцы. Къ сожалѣнію, всѣ эти вопросы оставлены Юмомъ безъ удовлетворительнаго разрѣшенія, хотя важность этого рѣшенія, несомнѣнно, сознавалась самимъ философомъ. Объ этомъ, между прочимъ, свидѣтельствуетъ то колебаніе, которое проявилъ Юмъ при обсужденіи степени достовѣрности геометрическаго знанія. Въ первомъ своемъ произведеніи (Treatise) Юмъ явно склоняется на сторону эмпирическаго происхожденія геометрическихъ положеній, усвояя имъ и степень достовѣрности, далеко не одинаковую съ тою, которая приписывается имъ ариѳметическимъ и алгебраическимъ конструкціямъ. Но въ своемъ послѣдующемъ и болѣе зрѣломъ сочиненіи (Enquiry) Юмъ уже не дѣлаетъ различія, въ отношеніи достовѣрности, между упомянутыми видами

математическаго знанія, вводя всѣ ихъ въ сферу отношеній идей и усваивая имъ одинаковую доказательную силу. При этомъ необходимо замѣтить, что въ первомъ произведеніи Юма идетъ рѣчь не только объ умозрительной цѣнности математическихъ построеній, но и объ ихъ предметномъ значеніи, — по крайней мѣрѣ, это можно утверждать относительно геометрическихъ положеній. Такимъ образомъ, едва ли можно согласиться съ Паульсеномъ, что Юмъ точно разграничилъ умозрительно-математическое и опытное знаніе и при обсужденіи перваго совсѣмъ не затрагивалъ вопроса объ отношеніи этой области вѣдѣнія къ конкретной дѣйствительности: Юмъ хорошо сознавалъ важность этой проблемы, но только рѣшеніе ея представляло для него почти непреодолимыя трудности въ силу ярко эмпирическаго исходнаго пункта его философіи, при которомъ нелегко было согласовать принципъ чисто опытнаго происхожденія всего нашего знанія и идеальный характеръ математическихъ заключеній. Въ этомъ отношеніи позднѣйшій представитель англійскаго эмпиризма, Д. С. Милль, несомнѣнно, былъ болѣе послѣдователенъ, когда онъ и математическія истины ввелъ въ сферу опытнаго знанія, приписавъ имъ, разумѣется, только относительную достовѣрность. При этомъ само собою затрагивался вопросъ о предметной истинности математическихъ основоположеній вообще и геометрическихъ аксіомъ въ частности, и Милль, какъ мы видѣли, достаточно удѣлилъ мѣста обсужденію названнаго вопроса. Другое дѣло, конечно, насколько основательно и вѣрно разрѣшилъ Милль затронутую проблему, но болѣе широкое (хотя, быть можетъ, и не соотвѣтственно глубокое) трактованіе ея въ устахъ выдающагося представителя новѣйшаго эмпиризма лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Такимъ образомъ, для насъ становится очевиднымъ, что Юмъ не далъ исчерпывающаго анализа математическаго знанія, поскольку это являлось необходимымъ для его же гносеологическихъ цѣлей, и поэтому различеніе двухъ типовъ знанія, какъ мы его находимъ аргументированнымъ въ обоихъ главныхъ произведеніяхъ британскаго мыслителя, едва ли можетъ быть признано вполнѣ удачнымъ и не нуждающимся въ дальнѣйшихъ разъясненіяхъ.

II.

Въ основаніи фактическаго знанія, по Юму, лежитъ принципъ причинности. Юму принадлежитъ неоспоримая заслуга, что онъ

выдвинулъ этотъ принципъ на то первенствующее мѣсто въ сферѣ гносеологическаго изслѣдованія, котораго заслуживало это отношеніе по своему существу. Намъ уже не разъ приходилось упоминать, что въ воззрѣніяхъ Юма на данное отношеніе всегда необходимо различать двѣ стороны или два «аспекта»: прежде всего, то идеальное понятіе о причинности, основанія для котораго Юмъ не находилъ въ опытѣ и которое отчасти унаслѣдовано отъ раціоналистической философіи, и затѣмъ—тотъ суррогатъ этого идеальнаго образа, который порождается именно опытомъ. Главная мысль Юма, по этому предмету, состояла въ томъ, что понятіе причинности — эмпирическаго происхожденія, но то, что даетъ намъ опытъ, очень далеко отъ нашего логическаго представленія причиннаго отношенія. Но какъ бы то ни было, Юмъ является рѣшительнымъ противникомъ апріоризма по одному изъ важнѣйшихъ вопросовъ гносеологіи, если апріоризмъ понимать въ его раціоналистической окраскѣ, совершенно противополагая его всѣмъ видамъ эмпиризма. Въ этомъ общемъ и краткомъ обзорѣ основныхъ принциповъ юмовской философіи не мѣсто пространно обсуждать капитальнѣйшую проблему современной гносеологіи и рѣшать вѣковой споръ между апріоризмомъ и эмпиризмомъ. Мы рѣшаемся только думать, что и въ настоящее время споръ этотъ не можетъ почитаться законченнымъ, хотя лично склоняемся къ рѣшенію его скорѣе въ духѣ эмпиризма. Если опытъ понимать въ самомъ широкомъ смыслѣ и вмѣстѣ съ этимъ имѣть въ виду эволюціонную точку зрѣнія, то, быть можетъ, споръ этотъ и ближе къ рѣшенію, чѣмъ это можно подумать съ перваго взгляда. Пусть принципъ причинности является неизбѣжнымъ условіемъ всякаго опыта въ развитомъ человѣческомъ сознаніи, но на низшихъ, теперь уже минувшихъ стадіяхъ человѣческаго существованія онъ едва ли былъ таковымъ неизбѣжнымъ условіемъ, все равно какъ трудно констатировать подобный апріорный характеръ его на очень раннихъ ступеняхъ индивидуальной жизни (въ первые мѣсяцы жизни ребенка). Конечно, и на этихъ стадіяхъ существованія уже устанавливается извѣстная связь между разнообразными актами душевной жизни, но она носитъ пока характеръ ассоціативныхъ соединеній, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ внѣшнимъ воздѣйствіямъ, и далеко еще не представляетъ собою того элемента необходимой и безусловной послѣдовательности, ко-

торый мыслится въ строго-логическомъ пониманіи принципа причинности. Вообще, тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о развитіи причиннаго отношенія въ индивидуумѣ, а не въ расѣ, мы склоняемся объяснить происхожденіе этого понятія, главнымъ образомъ, на почвѣ внутренняго опыта, понимаемаго, впрочемъ, довольно широко Съ точки зрѣнія современной психологіи, какъ извѣстно, трудно провести рѣзкую грань между внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ. Если источникомъ послѣдняго считать разнообразныя внутреннія ощущенія, то раздраженія, вызывающія ихъ, все-таки будутъ внѣшними по отношенію къ нашему духу и въ то же время истолкованіе ихъ часто возможно только въ терминахъ, заимствованныхъ изъ области ощущеній органовъ внѣшнихъ чувствъ. Но все-таки въ актѣ, которымъ порождается наша идея причинности, на первый планъ могутъ выступать тѣ разнообразныя ощущенія, которыя мы испытываемъ, когда совершаемъ извѣстное движеніе, напрягаемъ наши мускулы, затрачиваемъ извѣстную энергію и сознаемъ эту трату въ видѣ своеобразнаго чувства усилія. Пусть возбужденіе подобнаго чувства находится въ зависимости отъ периферическихъ раздраженій, однако отличіе этого психическаго акта отъ ощущеній органовъ внѣшнихъ чувствъ лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія, и этотъ актъ, быть можетъ, и является зародышемъ, изъ котораго впослѣдствіи развивается уже болѣе совершенная идея причиннаго отношенія. Такимъ представленіемъ дѣла мы нисколько не становимся въ противорѣчіе съ своими болѣе ранними критическими замѣчаніями относительно оппонентовъ Юма — представителей философіи здраваго смысла и эклектиковъ-спиритуалистовъ, каковые мыслители видѣли источникъ причинности, повидимому, также въ данныхъ нашего внутренняго опыта. Мы попрежнему продолжаемъ утверждать, что эти критики британскаго философа не всегда понимали своего противника и во всякомъ случаѣ не обосновали апріоризма. То понятіе причинности, которое защищали эти мыслители, возникало, по ихъ собственному признанію, на почвѣ опыта, но только не внѣшняго, а внутренняго. Но, во-первыхъ, этотъ внутренній опытъ понимался этими философами слишкомъ неопредѣленно и расплывчато, и часто сводился къ мало говорящему туманному акту интуиціи. Затѣмъ, если даже признать существованіе такого психическаго процесса, то едва ли этотъ актъ могъ непосредственно породить то иде-

альное понятіе о причинности, которое постоянно носилось передъ взоромъ Юма. По мнѣнію послѣдняго, всякая идея есть копія впечатлѣнія, а что логическое понятіе причинности можетъ быть прямо скопировано съ нашего чувства усилія или въ состояніи получиться чисто инстинктивнымъ путемъ интуиціи (какъ бы ни понимали послѣднюю философы-шотландцы или французскіе спиритуалисты), безъ продолжительныхъ предварительныхъ опытовъ и безъ послѣдующей вполнѣ сознательной интеллектуальной обработки, то на этомъ едва ли будутъ настаивать и самые горячіе противники Юма изъ среды упомянутыхъ философовъ. Такимъ образомъ, этотъ продуктъ внутренняго опыта совсѣмъ не есть идеальная концепція Юма. Отсюда мы можемъ видѣть, что Юмъ и его критики въ данномъ случаѣ впадали въ одну и ту же ошибку: всѣ они слишкомъ мало обращали вниманія на творческую дѣятельность нашего духа, или, вѣрнѣе, нашего интеллекта. Очень можетъ быть, что понятіе причинности зарождается на почвѣ нѣкоторыхъ внутреннихъ ощущеній (которыя, правда, трудно совершенно изолировать отъ вліянія внѣшнихъ раздраженій), но эти послѣднія доставляютъ только элементы, изъ которыхъ постепенно создается тотъ своеобразный гносеологическій продуктъ, который, въ видѣ причиннаго отношенія, играетъ такую громадную роль въ теоріи познанія. Разстояніе между этими данными ощущенія и этимъ сложнымъ созданіемъ интеллектуальной дѣятельности очень велико. При этомъ нужно замѣтить, что и Юмъ не отрицалъ значенія и внутренняго опыта для порожденія идеи причиннаго отношенія (онъ, напр., прямо замѣчаетъ, что обыденная идея силы можетъ быть почерпнута изъ нашего внутренняго опыта, что мы часто переносимъ наши внутреннія отношенія на внѣшніе объекты и т. п.), но въ то же время внѣшній опытъ онъ ставилъ гораздо выше внутренняго, видя въ немъ источникъ той устойчивости, которая присуща нашимъ причиннымъ заключеніямъ, хотя и не выдвигалъ роли внѣшняго опыта на такое исключительное мѣсто, какъ это сдѣлалъ впослѣдствіи Д. С. Милль. Да и вообще, если стать на точку зрѣнія самого Юма и провести ее болѣе послѣдовательно, то установленіе точной и опредѣленной границы между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ едва ли возможно, ибо все содержаніе нашего сознанія разрѣшается въ перцепціи, и послѣднія прежде всего суть наши непосредствен-

ныя переживанія. Но какъ бы то ни было, изъ всего этого мы можемъ видѣть, какіе разнообразные элементы входили въ составъ юмовской концепціи причинности, что̀ приводитъ насъ къ вопросу о гносеологической цѣнности этого понятія, о степени достовѣрности, которая должна быть усвоена выработанному указаннымъ способомъ принципу.

III.

Юмъ, какъ мы знаемъ, не смѣшивалъ гносеологической проблемы съ психологической и не растворялъ гносеологіи въ психологіи познанія. За анализомъ происхожденія причиннаго отношенія у него слѣдуетъ опредѣленіе гносеологической цѣнности этого принципа, и этому вопросу особенно много мѣста удѣляется въ первомъ произведеніи Юма. Тамъ Юмъ трактуетъ о различныхъ степеняхъ достовѣрности, тамъ же выясняетъ и природу вѣры, на которой покоятся наши причинныя заключенія,—хотя этотъ послѣдній предметъ онъ сравнительно подробно обсуждаетъ и въ «Enquiry». Намъ уже не разъ приходилось указывать, что состояніе вѣры, въ пониманіи Юма, не есть нѣчто очень расплывчатое и неустойчивое, а наоборотъ, ему присущи нѣкоторыя типичныя черты, благодаря которымъ основанная на этомъ специфическомъ чувствѣ каузальныя заключенія обладаютъ достаточною степенью достовѣрности. Самый анализъ Юмомъ того душевнаго акта, который онъ именуетъ вѣрою, не можетъ считаться исчерпывающимъ, тѣмъ болѣе, что ему присуща нѣкоторая неясность и неопредѣленность. Въ «Treatise» Юмъ называетъ «вѣру живой идеей, находящейся въ извѣстномъ отношеніи къ наличному впечатлѣнію или связанной съ послѣднимъ» [1]). Такимъ образомъ, отличительною чертою вѣры, повидимому, является живость представленія, слѣдовательно, своеобразный интеллектуальный элементъ. Но въ этомъ же произведеніи, въ особенности въ одномъ изъ приложеній къ нему, Юмъ уже указываетъ на чувство, какъ на существенный признакъ упомянутаго душевнаго акта, когда онъ говоритъ, что «вѣра состоитъ только въ извѣстномъ чувствѣ (feeling or sentiment)» [2]), что она «есть

[1]) Treatise, p. 396.
[2]) Ib., p. 555.

не что иное, какъ спеціальное чувство (feeling), отличное отъ простого представленія» [1]). Такимъ образомъ, въ пониманіе вѣры, повидимому, вводится эмоціональный элементъ, и этотъ элементъ, какъ кажется, выступаетъ на первый планъ и въ «Enquiry», гдѣ утверждается, что «вѣра есть нѣчто чувствуемое (felt) духомъ, что̀ отличаетъ идеи сужденія отъ вымысловъ воображенія» [2]). Но въ то же время Юмъ замѣчаетъ, что «чувство (sentiment) вѣры есть не что иное, какъ представленіе, болѣе интенсивное и устойчивое, чѣмъ какое можно усвоять простымъ фикціямъ воображенія» [3]). Такимъ образомъ, въ юмовское пониманіе акта вѣры, повидимому, входятъ два элемента—интеллектуальный и эмоціональный, но трудно сказать, какой изъ нихъ является первичнымъ, а равно и болѣе важнымъ. Несомнѣнно одно, что въ состояніи вѣры наблюдается яркое, сильное и устойчивое переживаніе, котораго нельзя констатировать въ вымыслахъ воображенія. Но какъ порождается это душевное состояніе, т. е. коренится ли оно въ особенной интенсивности интеллектуальной дѣятельности, производящей извѣстное чувство, или основнымъ факторомъ является послѣднее, отражающееся опредѣленнымъ образомъ на интеллектуальныхъ функціяхъ, — вполнѣ точнаго отвѣта на эти вопросы мы, къ сожалѣнію, не находимъ у Юма. Лично мы склонны думать, что Юмъ былъ болѣе близокъ къ интеллектуалистической точкѣ зрѣнія [4]) и понималъ вѣру въ видѣ своеобразнаго представленія, и поэтому то, что онъ называетъ чувствомъ, не есть специфически-эмоціональное состояніе, а представляетъ собою совокупность разнообразныхъ психическихъ элементовъ, обусловливающихъ особенную интенсивность представленія, реальность котораго не подлежитъ никакому сомнѣнію съ нашей стороны. Разсматриваемый съ этой точки зрѣнія, юмовскій анализъ вѣры имѣетъ большую психологическую цѣнность, и это послѣднее обстоятельство справедливо подчеркивается нѣкоторыми позднѣйшими изслѣдователями этого душевнаго акта, которые, не принимая объясненія британскаго философа во всей его пол-

[1]) Ib. p. 556.
[2]) Enquiry, p. 42.
[3]) Ib., p. 43.
[4]) Терминъ „интеллектуализмъ“ понимается здѣсь въ очень широкомъ смыслѣ, захватывая и область ощущеній, такъ что тутъ еще болѣе умѣстно слово „сенситивность“, тѣмъ болѣе что самъ Юмъ называетъ въ „Treatise“ вѣру актомъ скорѣе „сенситивнаго“, чѣмъ „когитативнаго“ характера (p. 475).

нотѣ, удерживаютъ нѣкоторые наиболѣе существенные элементы въ этомъ изъясненіи, подвергая ихъ соотвѣтствующимъ модификаціямъ, сообразно съ прогрессомъ психологической науки за послѣдніе 150 лѣтъ [1]).

Юмъ, какъ намъ извѣстно, постоянно стремится подчеркнуть устойчивость нашихъ причинныхъ заключеній, и этимъ какъ бы доказать объективность самаго принципа каузальности. Но эту объективность, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, нужно понимать въ нѣсколько условномъ смыслѣ, и вообще термины «объективный» и «субъективный», въ отношеніи гносеологическихъ воззрѣній Юма, нужно употреблять съ большою осторожностью. Принципъ причинности, въ пониманіи Юма, можно назвать субъективнымъ въ томъ смыслѣ, что это не есть какой-либо объективно-логическій законъ (въ родѣ закона противорѣчія), который не допускалъ бы исключеній въ приложеніи къ индивидуумамъ и всегда бы гарантировалъ полную достовѣрность каузальныхъ заключеній. Это скорѣе субъективно-психологическій принципъ, ибо самъ же Юмъ говоритъ, какъ уже мы видѣли, что «это соединеніе, связь или энергія лежитъ только въ насъ самихъ и есть не что иное, какъ то опредѣленіе духа, которое порождается привычкой» [2]). Но въ то же время къ трактуемому принципу можно приложить и терминъ «объективный», поскольку онъ имѣетъ свой источникъ въ единообразіи внѣшней природы. Юмъ, особенно въ своемъ позднѣйшемъ произведеніи, постоянно оттѣняетъ этотъ фактъ единообразія и въ одномъ мѣстѣ прямо говоритъ, что «наша идея необходимости и причинности всецѣло возникаетъ благодаря единообразію, наблюдаемому въ дѣйствіяхъ природы, гдѣ сходные объекты постоянно связаны другъ съ другомъ, и духъ побуждается, въ силу привычки, къ заключеченію объ одномъ на основаніи появленія другого» [3]). Такимъ образомъ, здѣсь Юмъ очень близокъ къ своему довольно позднѣйшему послѣдователю—Д. С. Миллю, который происхожденіе понятія причинной связи объяснялъ именно воздѣйствіемъ внѣшней природы. При такомъ, такъ сказать, двухстороннемъ характерѣ каузальнаго

[1]) Ср. Sully. Sensation and intuition, 2 ed., London, 1880, p. 73—116. James. Principles of psychology, v. II, ch. XXI. См. также очень интересный этюдъ „Вѣра“ П. П. Соколова, Москва, 1902.

[2]) Treatise, p. 546.

[3]) Enquiry, p. 67.

отношенія, какъ оно рисуется передъ нами въ изображеніи Юма, естественна та неясность и неопредѣленность по вопросу о степени достовѣрности этого заключенія, о чемъ намъ уже приходилось говорить раньше: то это заключеніе имѣетъ довлѣющій характеръ, какъ обязанное этимъ свойствомъ такому устойчивому фактору, какъ привычка; то самый этотъ факторъ признается непрочнымъ и измѣнчивымъ, подобно нѣкоторымъ другимъ человѣческимъ инстинктамъ. Эта неясность такъ и остается неустраненною, и въ этомъ, несомнѣнно, самое больное мѣсто юмовской гносеологіи.

По поводу юмовскаго пониманія привычки нужно сдѣлать еще одно замѣчаніе. Несомнѣнно, Юмъ понимаетъ эту дѣятельность въ самомъ широкомъ смыслѣ, въ видѣ одного изъ первичныхъ природныхъ факторовъ, который несводимъ ни къ какому болѣе основному принципу. Въ такомъ пониманіи заключается телеологическій элементъ, поскольку вся наша душевная дѣятельность представляется въ видѣ своеобразнаго приспособленія или мыслится какъ процессъ постояннаго взаимодѣйствія, имѣющаго мѣсто между жизнью природы и развитіемъ психики. Конечно, едва ли можно согласиться съ Рилемъ [1]), что Юмъ понималъ привычку только въ біологическомъ смыслѣ, но самая мысль о процессѣ приспособленія, несомнѣнно, была присуща Юму, хотя онъ и не пытался провести строго эволюціонную точку зрѣнія. Отсюда выясняется своеобразное пониманіе Юмомъ принципа предустановленной гармоніи, о чемъ у него есть упоминаніе въ «Enquiry» [2]). Это не «предустановленная гармонія» Лейбница, гдѣ теченіе обѣихъ сферъ міровой жизни (духовной и физической) уподобляется ходу двухъ часовъ, которые постоянно идутъ согласно другъ съ другомъ, безъ всякаго вмѣшательства мастера, благодаря только искусному первоначальному устройству. То соотвѣтствіе, которое наблюдается между законами внѣшней природы и нормами нашей интеллектуальной или вообще духовной дѣятельности, вырабатывается, по мысли Юма, постепенно, въ процессѣ продолжительнаго приспособленія, въ результатѣ котораго получается извѣстная телеологичность. Едва ли, конечно, можно отрицать научную и философскую плодотворность такой точки зрѣнія, хотя она и не есть, въ отношеніи къ философіи, *оконча-*

[1]) Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1903, S. 101.
[2]) См. выше, стр. 95.

тельное рѣшеніе гносеологической проблемы. Пусть даже будетъ доказано, что тѣ особенности въ дѣятельности нашего духа, которыя, по терминологіи Канта, именуются формами познанія, выработались постепенно, путемъ эволюціи, въ процессѣ постояннаго взаимодѣйствія между работою духа и жизнью внѣшней ему природы,—все это не рѣшаетъ окончательно всѣхъ вопросовъ, которые возникаютъ передъ всякимъ изслѣдователемъ теоретико-познавательной проблемы. Прежде всего, мы не можемъ наблюдать самаго процесса указанной эволюціи, а тѣмъ болѣе не въ состояніи указать всѣхъ стадій этого эволюціоннаго процесса, такъ что передъ нами всегда только конечный продуктъ этого длиннаго ряда развитія. Затѣмъ, и по самому существу гносеологія имѣетъ дѣло не съ зачаточнымъ и элементарнымъ, а съ развитымъ человѣческимъ сознаніемъ, уже обладающимъ опредѣленными функціями. Конечно, очень важно знать генезисъ этихъ функцій какъ въ теченіе длиннаго періода расоваго развитія, такъ и въ процессѣ индивидуальнаго роста, но еще важнѣе, для гносеологическихъ цѣлей, установить тѣ законы, которые управляютъ познавательною дѣятельностью взрослаго, интеллектуально-нормальнаго человѣка, обезпечивая необходимую логическую правомѣрность въ актѣ познанія. Установленіе этихъ законовъ и является главнѣйшею цѣлью гносеологіи, независимо отъ генезиса этихъ нормъ. Изображеніе этого генезиса, разумѣется, можетъ пролить нѣкоторый свѣтъ и на степень достовѣрности, которая получается отъ приложенія упомянутыхъ нормъ, но во всякомъ случаѣ это психологическое, а иногда даже біологическое, изслѣдованіе не исчерпываетъ гносеологической постановки задачи, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ благодаря такому исключительно генетическому изслѣдованію оставляются въ тѣни чисто теоретико-познавательныя цѣли. Отчасти это произошло и съ Юмомъ, въ особенности съ его взглядами на природу фактическаго знанія. Юмъ пытался представить намъ генезисъ этого типа знанія, правда, не прослѣживая всѣхъ его стадій даже въ процессѣ индивидуальнаго развитія человѣка. Но въ то же время мы видимъ у него попытку связать свой анализъ человѣческаго знанія съ обще-біологическими данными, поскольку онъ стремится установить нѣкорыя аналогіи между основными принципами психической дѣятельности человѣка и отличительными особенностями въ душев-

ныхъ отправленіяхъ высшихъ животныхъ. Здѣсь онъ, между прочимъ, находитъ основаніе для того, чтобы такой крупный факторъ, какъ привычку, распространить на весь животный міръ и даже возвести его на степень универсальнаго принципа. Но указавъ этотъ факторъ, Юмъ не далъ полной и исчерпывающей оцѣнки его гносеологической роли. Мы видѣли, какъ онъ колеблется, считая привычку то болѣе непогрѣшимой, чѣмъ разумъ, то столь же подверженной заблужденіямъ, какъ нѣкоторые изъ инстинктовъ. Правда, Юмъ достаточно говоритъ о природѣ вѣры, какъ актѣ, который имѣетъ мѣсто въ причинныхъ заключеніяхъ, основанныхъ на привычкѣ, однако мы далеко не всегда можемъ точно опредѣлить степень логической правомѣрности, обезпечиваемой этимъ актомъ. Вообще, та гносеологическая надстройка, которая естественно предполагалась надъ психологическимъ анализомъ Юма, оказалась далеко не совершенной и во всякомъ случаѣ не давала вполнѣ удовлетворительнаго рѣшенія теоретико-познавательной проблемы. Но все это не даетъ намъ права утверждать, что Юмъ и не подозрѣвалъ существованія гносеологіи, какъ науки, прошелъ совершенно мимо гносеологической проблемы и если иногда и затрагивалъ теоретико-познавательные вопросы, то рѣшалъ ихъ въ духѣ односторонняго натурализма [1]). Мы уже знаемъ, что Юмъ, тотчасъ же послѣ изложенія своихъ психологическихъ взглядовъ, ясно поставилъ передъ собою теоретико-познавательную проблему, когда онъ указалъ два основные типа знанія, подчеркнулъ идеальный характеръ перваго вида знанія и отмѣтилъ впослѣдствіи эмпирическую и условную природу фактическаго познанія. Обсужденію поставленныхъ вопросовъ Юмъ много удѣляетъ мѣста въ обоихъ своихъ главныхъ произведеніяхъ, и если окончательное рѣшеніе Юмомъ этихъ проблемъ и не можетъ считаться вполнѣ удовлетворительнымъ, то мы не можемъ отрицать плодотворности наиболѣе существенныхъ изъ его гносеологическихъ концепцій, которыя нашли отраженіе въ довольно многочисленныхъ трудахъ позднѣйшихъ мыслителей (Д. С. Милля, Лааса, Маха, Паульсена и др.) и обезпечили за Юмомъ имя родоначальника новѣйшаго эмпиризма и позитивизма.

[1]) Срав. интересную статью „Naturalism of Hume“ N. Smith'a, въ апрѣльской книжкѣ „Mind“ за текущій годъ.

IV.

Намъ остается теперь сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу воззрѣній Юма на нѣкоторые метафизическіе вопросы, затрагиваемые въ его произведеніяхъ, посвященныхъ теоретической философіи. Мы разумѣемъ здѣсь такіе вопросы, какъ природа пространства и времени, проблема реальности внѣшняго міра, вопросъ о субстанціальности души. Всѣ эти проблемы трактуются, какъ мы знаемъ, только въ «Treatise» и даже почти не упоминаются въ «Enquiry». Но и въ «Treatise» Юмъ удѣляетъ имъ не особенно много мѣста и иногда обсуждаетъ ихъ только попутно съ другими, часто второстепенными философскими вопросами. Мы не будемъ приводить основныхъ мыслей Юма по поводу каждой изъ упомянутыхъ проблемъ, ибо достаточно говорили объ этомъ въ своемъ мѣстѣ, — скажемъ только, что при оцѣнкѣ отвѣтовъ Юма на эти вопросы всегда нужно имѣть въ виду какъ мнѣнія предшествующихъ мыслителей относительно этихъ проблемъ, такъ и основныя психологическія предпосылки юмовской философіи, на которыхъ онъ впослѣдствіи возводитъ свои чисто-философскія конструкціи. Такъ, прежде всего, здѣсь нужно разумѣть унаслѣдованное еще отъ античнаго міра мнѣніе объ объективномъ существованіи пространства и времени, довольно распространенную среди нѣкоторыхъ философскихъ предшественниковъ Юма мысль о возможности непосредственно воспринимать внѣшній міръ и еще не менѣе распространенное убѣжденіе, что мы имѣемъ также непосредственное знаніе о самой природѣ нашей души, о нашемъ «я», какъ о чемъ-то такомъ, что́ отлично отъ нашихъ отдѣльныхъ душевныхъ состояній. Критика Юма и направлена, прежде всего, на опроверженіе всѣхъ этихъ воззрѣній. По мнѣнію Юма, намъ непосредственно извѣстны только наши перцепціи, но въ перцепціяхъ мы не воспринимаемъ ни пустого времени (или пустого пространства), ни внѣшняго міра, ни самостоятельной духовной субстанціи или какого-то «я». Наоборотъ, мы наблюдаемъ только извѣстную смѣну своихъ душевныхъ состояній, послѣдовательно воспринимаемъ отдѣльныя цвѣтовыя или осязательныя ощущенія, переживаемъ извѣстныя мысли, чувства, желанія. Только въ такомъ смыслѣ нужно понимать отрицательное отношеніе Юма къ существованію пустого

пространства и такого же времени, непризнаніе имъ субстанціальнаго значенія за внѣшнимъ міромъ и нашимъ духомъ. Если нѣтъ пустого пространства и пустого времени, нѣтъ внѣшняго міра, который существовалъ бы независимо отъ нашихъ перцепцій, нѣтъ души, какъ особой субстанціи, отличной отъ нашихъ психическихъ переживаній, то это только значитъ, что ни пустое пространство и пустое время, ни внѣшній міръ, ни душа или наше «я» *не воспринимаются* прямо и непосредственно, какъ нѣчто вполнѣ отличное отъ отдѣльныхъ впечатлѣній. Но этимъ Юмъ нисколько не отрицаетъ существованія идей пространства и времени, внѣшняго міра и души, но—даже больше — и прямо утверждаетъ самый фактъ существованія пространства и времени, поскольку то и другое не отдѣлимы отъ пространственныхъ и временныхъ объектовъ, признаетъ существованіе внѣшняго міра, какъ совокупности особаго рода перцепцій и, наконецъ, утверждаетъ существованіе души, какъ суммы извѣстныхъ психическихъ состояній. Но только къ убѣжденію въ существованіи всѣхъ этихъ предметовъ мы приходимъ не путемъ непосредственнаго воспріятія, а путемъ извѣстнаго рода заключеній, часто скорѣе инстинктивнаго, чѣмъ сознательнаго характера. Результаты такихъ заключеній Юмъ часто называетъ «иллюзіями» и «фикціями», но эти термины носятъ у Юма своеобразный характеръ: имп совсѣмъ не указывается на нѣчто призрачное или химеричное, а только констатируется, что здѣсь идетъ рѣчь не о воспріятіи или перцепціи, а о болѣе сложной душевной дѣятельности—воображеніи, которому, какъ мы знаемъ, Юмъ приписываетъ громадную роль въ общемъ строѣ душевной жизни. Извѣстные продукты этой дѣятельности—упомянутыя иллюзіи и фикціи—не являются непосредственными воспріятіями или впечатлѣніями (impressions); но въ то же время это не причудливыя и фантастическія химеры, а очень сложныя созданія нашего духа, въ основаніи которыхъ также лежатъ извѣстныя впечатлѣнія, но только эти послѣднія не являются оригиналами, съ которыхъ только какъ бы скопированы названные продукты нашей душевной жизни: образованіе этихъ продуктовъ хотя и имѣетъ для себя основаніе въ реальныхъ впечатлѣніяхъ, однако носитъ болѣе сложный характеръ. Намъ приходилось сравнительно подробно останавливаться на изображеніи тѣхъ душевныхъ процес-

совъ, въ результатѣ которыхъ получаются названныя интеллектуальныя созданія. Конечно, юмовскій анализъ этихъ процессовъ не можетъ считаться исчерпывающимъ, и позднѣйшая психологія внесла много поправокъ въ толкованіе Юма. Послѣдній слишкомъ упрощенно истолковываетъ происхожденіе идей пустого пространства и пустого времени, не говоря уже о томъ, что для него еще не существовало вопроса о возможности мыслить пространство и время какъ условія опыта. Равнымъ образомъ, что касается происхожденія вѣры въ существованіе внѣшняго міра или субстанціальность души, то современная психологія также едва ли можетъ признать вполнѣ удовлетворительными объясненія Юма и съ своей стороны даетъ болѣе глубокое толкованіе изъясняемымъ фактамъ. Но самая мысль Юма о томъ, что мы непосредственно не воспринимаемъ, въ готовомъ видѣ, ни пространства и времени, какъ чего-то отличнаго отъ самихъ предметовъ, ни самихъ предметовъ, независимо отъ нашихъ душевныхъ состояній, ни, наконецъ, самой души, какъ особой субстанціи, сущность которой будто бы не исчерпывается всею совокупностью психическихъ актовъ,—самая эта мысль едва ли можетъ считаться абсурдною, и, наоборотъ, мы скорѣе встрѣчаемъ подтвержденіе ея въ данныхъ новѣйшей науки о душѣ. Особенно это можно сказать относительно воззрѣній Юма на субстанціальность души, ибо, какъ извѣстно, лучшіе представители современной психологической науки не считаютъ возможнымъ признавать особой душевной субстанціи позади тѣхъ психическихъ состояній, которыя извѣстны намъ какъ факты непосредственнаго переживанія. Все это еще разъ свидѣтельствуетъ о жизненности и плодотворности нѣкоторыхъ философско-психологическихъ концепцій, ясно выраженныхъ англійскимъ мыслителемъ болѣе полутора вѣка тому назадъ.

3. Общее заключеніе относительно теоретической философіи Юма.

Сложность и многогранность натуры Юма — какъ человѣка и какъ мыслителя — выступаетъ для насъ теперь съ полною очевидностью. Мы видѣли, что Юмъ не былъ только философъ, отрѣшившійся отъ всякихъ интересовъ обыденной жизни и погрузив-

шійся исключительно въ метафизическія спекуляціи: англійскій мыслитель отдавалъ много времени и наукѣ вообще и даже жизни. Его не удовлетворялъ идеалъ созерцательнаго философа, и наука, въ особенности поскольку она имѣетъ дѣло съ анализомъ условій человѣческаго общежитія, и жизнь, въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ, влекли его къ себѣ, быть можетъ, не менѣе, чѣмъ размышленіе о глубочайшихъ основахъ человѣческаго знанія или человѣческой природы вообще. Внѣшнія обстоятельства, повидимому, только содѣйствовали тому, чтобы богатая натура Юма проявлялась въ различныхъ направленіяхъ, быть можетъ, въ ущербъ чисто-философскимъ тенденціямъ, заложеннымъ въ природѣ британскаго мыслителя. Но значеніе Юма какъ историка или тѣмъ болѣе какъ дипломата умерло почти съ его смертью, между тѣмъ какъ слава его какъ философа не померкла (а въ послѣднее время, быть можетъ, даже ярче засіяла) и до нашихъ дней. Но подобно тому какъ Юмъ—человѣкъ является натурою очень сложною и не укладывающеюся въ рамки шаблоннаго представленія о немъ, такъ и Юмъ — философъ выступаетъ передъ нами какъ очень своеобразный мыслитель, духовный обликъ котораго представляетъ собою сочетаніе довольно разнообразныхъ философско-научныхъ элементовъ. Юмъ, какъ мыслитель, въ особенности если имѣть въ виду его теоретическую философію, едва ли можетъ считаться вполнѣ прямолинейнымъ, свободнымъ отъ всякихъ колебаній и вѣрнымъ какому-либо одному принципу въ проведеніи своихъ важнѣйшихъ философскихъ воззрѣній. При болѣе глубокомъ проникновеніи въ существо юмовской философіи мы нерѣдко встрѣчаемся съ нѣкоторыми неясностями и колебаніями, которыя имѣютъ свое объясненіе въ генезисѣ воззрѣній Юма въ области теоретической философіи. Главнѣйшіе философскіе взгляды Юма сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ его ближайшихъ предшественниковъ—британскихъ мыслителей, которые также не могутъ считаться вполнѣ оригинальными въ отношеніи существеннѣйшихъ пунктовъ своихъ размышленій. Намъ уже извѣстно, что и то теченіе философской мысли, которое нерѣдко разсматривается какъ специфически-британское явленіе—такъ называемая англійская эмпирическая философія, главными представителями которой являются — до Юма — Локкъ (если не считать Бэкона), а отчасти Гоббсъ и Беркли,—въ дѣйствительности тѣсно связано съ тради-

ціями континентальной философіи и носитъ замѣтные слѣды воздѣйствія послѣдней. Такъ вліяніе различныхъ оттѣнковъ картезіанства особенно ясно обнаруживается въ самомъ критеріи философской истины, который выставленъ крупнѣйшимъ предшественникомъ Юма—Локкомъ. Юмъ также испыталъ воздѣйствіе со стороны раціоналистической философіи, что доказывается, какъ мы видѣли, нѣкоторыми фактами философскаго развитія Юма и тѣмъ же философскимъ критеріемъ, который, и въ его обоснованіи Юмомъ, такъ напоминаетъ автора «О человѣческомъ умѣ». Констатированіе двухъ типовъ знанія, усвоеніе высшей степени достовѣрности демонстративному или математическому знанію — все это непосредственный отголосокъ картезіанства, которое было главною школою для всѣхъ выдающихся британскихъ мыслителей 17—18 столѣтій. Но раціоналистическая философія была глубоко проникнута вѣрой въ безграничную силу человѣческаго разума и считала возможнымъ имѣть идеальное и совершенное знаніе не только въ области демонстративныхъ спекуляцій, но и въ другихъ, самыхъ разнообразныхъ сферахъ человѣческаго вѣдѣнія. Мало того, нѣкоторые представители раціонализма утверждали возможность постигнуть самые принципы, лежащіе въ основѣ всего существующаго. Здѣсь-то и лежитъ существенное отличіе основныхъ философскихъ концепцій Юма отъ традицій предшествующей философіи. Прежде всего, Юмъ ясно отграничилъ отъ объектовъ демонстративнаго знанія обширную область фактовъ, познаваемыхъ только путемъ опыта. Опытное знаніе не имѣетъ для себя такого идеальнаго образца или масштаба, который встрѣчается въ сферѣ отношеній идей, гдѣ согласіе или несогласіе самихъ идей служитъ конечною инстанціей, и поэтому результаты, получаемые въ этой эмпирической области знанія, очень далеки отъ той степени достовѣрности, которая усвояется демонстративнымъ заключеніямъ. Въ связи съ этимъ стоитъ утвержденіе, что мы не можемъ проникнуть въ послѣднія основанія вещей, ибо эти конечные принципы лежатъ внѣ сферѣ отношеній идей, все равно какъ и внѣ области опытнаго знанія. Отсюда то горячее отрицаніе безпочвенной метафизики, съ которымъ мы встрѣчаемся съ первыхъ же страницъ главнѣйшихъ произведеній Юма. Но эти полемическія тенденціи не являются главною цѣлью теоретической философіи Юма, и послѣдняя ставитъ своею существенною задачею анализъ

фактическаго или опытнаго знанія, на которомъ зиждется не только такъ называемая естественная философія, но и весь обширный циклъ моральныхъ наукъ, въ число которыхъ у Юма включается и метафизика, какъ наука о глубочайшихъ основахъ существующаго. Эта задача впервые ставится въ исторіи философіи—въ томъ широкомъ масштабѣ, въ которомъ мы встрѣчаемъ ее у Юма. Его ближайшіе предшественники—Локкъ и Беркли—только частично и часто случайно затрагивали эту проблему, еще не сознавая всей ея громадной важности. Юмъ первый понялъ все глубокое значеніе этого вопроса и обсужденію его, какъ мы знаемъ, посвятилъ очень много мѣста въ своихъ произведеніяхъ по теоретической философіи. Онъ очень скоро констатировалъ тотъ фундаментальный принципъ, который лежитъ въ основѣ всего фактическаго знанія, и на анализѣ его сосредоточилъ всю силу своего глубоко-проникающаго и остро-рѣжущаго интеллекта. Принципъ этотъ—причинное отношеніе, которое играло большую роль въ раціоналистической философіи. Юмъ хорошо представлялъ себѣ характеръ этого принципа, какъ этотъ послѣдній употреблялся его континентальными предшественниками, когда при помощи его думали объяснить все существующее, считая возможнымъ проникнуть въ такъ называемыя конечныя причины или послѣдніе принципы. Вмѣстѣ съ тѣмъ для Юма ясны были и тѣ отличительныя черты причиннаго отношенія, которыя дѣлали, въ устахъ философовъ-раціоналистовъ, полученное такимъ образомъ знаніе понятнымъ до прозрачности и идеально-совершеннымъ по своимъ результатамъ. Но самъ Юмъ очень опредѣленно отнесъ упомянутый принципъ только въ область фактическаго знанія и призналъ чисто опытное происхожденіе этого принципа. Въ этомъ случаѣ Юмъ является очень крупнымъ новаторомъ, и хотя въ этомъ отношеніи можно назвать нѣкоторыхъ изъ его предшественниковъ, однако никто изъ нихъ не выдвигалъ этого принципа на первенствующее мѣсто и никто не давалъ такого всесторонняго анализа причиннаго отношенія. Но, признавая опытное происхожденіе причиннаго отношенія, Юмъ въ то же время никогда не упускалъ изъ виду то идеальное представленіе объ этой концепціи, которое было выработано раціоналистической философіей, и не смѣшивалъ этого совершеннаго образа съ охарактеризованнымъ имъ самимъ эмпирическимъ продуктомъ. Этотъ послѣдній являлся толь-

ко нѣкоторымъ суррогатомъ по сравненію съ этою идеальною концепціею, а отсюда естественное заключеніе объ условности и относительности эмпирическаго знанія, которое имѣетъ свою основу не въ какомъ-либо логическомъ законѣ (каковъ, напр., законъ противорѣчія, на которомъ основывается знаніе отношеній), а въ опытѣ, который никогда не можетъ считаться исчерпаннымъ. Дальнѣйшій выводъ отсюда—извѣстный скептицизмъ, если послѣдній можно противополагать только идеальному знанію, ибо полное совершенство никогда не можетъ быть достигнуто въ постоянно расширяющемся знаніи опытныхъ отношеній. Но скептицизмъ Юма нужно понимать именно такъ, т. е. въ смыслѣ ограниченности и условности эмпирическаго знанія, и его никакъ нельзя мыслить въ видѣ абсолютнаго сомнѣнія, которое подкапываетъ всякое знаніе. И вообще скептицизмъ не является у Юма конечною цѣлью его теоретической философіи, не есть тотъ тупикъ, въ который какъ бы упираются всѣ его главнѣйшія разсужденія,— онъ только стремится указать тѣ границы, которыхъ мы не должны переходить въ нашемъ изученіи опыта. Поэтому Юмъ и сосредоточиваетъ свое вниманіе на установленіи этихъ границъ или вообще на изслѣдованіи опыта (вспомнимъ, какъ сравнительно мало мѣста удѣляетъ онъ анализу математическаго знанія и какъ пространно разсуждаетъ о природѣ фактическаго знанія). Опытъ Юмъ понимаетъ въ очень широкомъ смыслѣ и включаетъ въ него все содержаніе нашей психики, не проводя вполнѣ опредѣленнаго различія между двумя его сторонами, которыя такъ часто строго разграничиваются нѣкорыми послѣдующими эмпириками подъ именемъ опыта «внѣшняго» и «внутренняго». Правда, въ своемъ позднѣйшемъ произведеніи Юмъ, повидимому, оттѣняетъ преимущественное значеніе внѣшняго опыта, указывая основаніе для устойчивости причинныхъ заключеній въ единообразіи внѣшней природы, но въ его раннѣйшемъ сочиненіи мы не встрѣчаемъ этого разграниченія, и всѣ объекты нашего знанія именуются тамъ одинаково перцепціями. Такимъ пониманіемъ опыта Юмъ предвосхищаетъ воззрѣнія нѣкоторыхъ самыхъ новѣйшихъ мыслителей, и въ этомъ отношеніи онъ стоитъ выше нѣкоторыхъ изъ своихъ ближайшихъ послѣдователей (какъ англійскихъ, такъ и французскихъ), которые переносили въ этомъ случаѣ центръ тяжести на внѣшній опытъ. Представители имма-

нентной философіи, нѣкоторые защитники такъ называемаго эмпиріокритицизма, отдѣльные послѣдователи позднѣйшаго нѣмецкаго позитивизма стоятъ въ этомъ отношеніи очень близко къ Юму и, быть можетъ, даже ближе, чѣмъ нѣкоторые изъ англійскихъ эмпириковъ, которые испытали несомнѣнное воздѣйствіе со стороны юмовскихъ концепцій и нѣкоторыя изъ этихъ послѣднихъ усвоили или возобновили въ своихъ философскихъ конструкціяхъ съ очень небольшими измѣненіями. И дѣйствительно, какъ немногочисленны тѣ новыя точки зрѣнія, которыя внесли въ свой анализъ оба Милля, если мы будемъ сравнивать ихъ съ существенными пунктами теоретической философіи Юма. Эти исходныя точки зрѣнія шотландскаго философа, когда мы впервые извлекаемъ ихъ при штудированіи самихъ произведеній Юма, кажутся намъ очень знакомыми; но этотъ фактъ имѣетъ свое объясненіе въ томъ обстоятельствѣ, что взгляды Юма часто становятся намъ извѣстными уже послѣ знакомства съ главнѣйшими воззрѣніями позднѣйшихъ представителей англійскаго эмпиризма. Но какъ бы ни было, если необходимо указать центръ теоретической философіи Юма, на который были направлены главнѣйшія усилія его анализа, то такимъ средоточнымъ пунктомъ было именно выясненіе природы эмпирическаго знанія, а не рѣшеніе *всѣхъ* философскихъ проблемъ только съ точки зрѣнія эмпиризма. Возможность дать отвѣты на извѣстные философскіе вопросы отправляясь отъ другихъ исходныхъ пунктовъ разумѣлась у Юма сама собою, поскольку онъ признавалъ спеціальныя основанія для выдѣленія въ особенный классъ знаніе отношеній между идеями. И въ этомъ анализѣ эмпирическаго знанія Юмъ, несомнѣнно, стоитъ гораздо выше всѣхъ своихъ предшественниковъ, поскольку онъ сознавалъ необходимость такого анализа для разрѣшенія гносеологической проблемы. Эта послѣдняя, по мнѣнію Юма, разрѣшима только на почвѣ данныхъ, полученныхъ отъ изученія опыта въ широкомъ смыслѣ, и въ частности тѣхъ результатовъ, къ которымъ приводитъ насъ всесторонній анализъ нашей познавательной дѣятельности. Отсюда понятно, что психологія вообще и психологія умственныхъ отправленій въ частности являются тѣми основными дисциплинами, отъ прогресса которыхъ зависитъ болѣе или менѣе удовлетворительный отвѣтъ на важнѣйшіе вопросы теоріи познанія. Намъ уже приходилось говорить объ этомъ отношеніи между пси-

хологіей и гносеологіи, и поэтому мы не считаемъ необходимымъ еще разъ подробно останавливаться на этомъ. Скажемъ только, что какъ бы ни понимать гносеологію, какъ ни ставить ее въ главу всякой философіи и даже всякого научнаго знанія, однако установленіе основъ этой дисциплины невозможно безъ тщательнаго психологическаго анализа. Пусть гносеологія понимается какъ критика основныхъ понятій, съ которыми имѣетъ дѣло всякое познаніе или которыя являются предпосылками такого знанія: и здѣсь въ качествѣ исходнаго пункта является предварительный анализъ названныхъ понятій. Правда, анализъ этотъ, прежде всего, имѣетъ логическій характеръ и заключается въ установленіи гносеологическаго, а не психологическаго значенія анализируемыхъ терминовъ, однако и здѣсь невозможно обойтись безъ глубокаго психологическаго изслѣдованія. Происхожденіе названныхъ концепцій, различные оттѣнки, придаваемые имъ въ ту или другую эпоху, подъ вліяніемъ извѣстныхъ философскихъ тенденцій или въ связи съ тѣми или другими научными теченіями,—все это предполагаетъ всестороннее изученіе этихъ концепцій, при чемъ въ основѣ такого изученія должны лежать опять тѣ же психологическія данныя. Разумѣется, психологія, какъ извѣстная философская дисциплина, понимается здѣсь въ очень широкомъ смыслѣ, и ее нельзя отожествлять съ какою-либо опредѣленною психологическою доктриною. Это наука о нашихъ непосредственныхъ душевныхъ переживаніяхъ, и данныя, полученныя въ результатѣ анализа этихъ переживаній, являются неизбѣжными для всякой научной дисциплины, которая только имѣетъ дѣло съ продуктами нашей духовной дѣятельности — пусть это будутъ и самыя сложныя построенія нашего интеллекта, функціи котораго анализируются именно въ теоріи познанія или гносеологіи. Безъ глубокаго психологическаго анализа невозможна никакая гносеологія, хотя само психологическое изслѣдованіе предполагаетъ уже тѣ или другія теоретико-познавательныя предпосылки. Но послѣднія чаще устанавливаются уже при оцѣнкѣ добытыхъ результатовъ, чѣмъ при началѣ изслѣдованія, которое, какъ напр., во многихъ естественно-научныхъ дисциплинахъ, осуществляется при помощи часто очень несовершенныхъ и условныхъ понятій (каковы, напр., матерія, сила и т. п.), ибо иначе, при трудности съ самаго начала дать исчерпывающее опредѣленіе той или другой концепціи,

невозможно было бы приступить къ научному изслѣдованію какого бы то ни было цикла явленій. Но зато попытка ввести полученные результаты въ общую систему знанія и выработать, на почвѣ такого синтеза, извѣстное міросозерцаніе предполагаетъ уже тщательный анализъ всѣхъ тѣхъ понятій, при помощи которыхъ оперировалъ тотъ или другой изслѣдователь, и здѣсь-то наука о духѣ является необходимою центральною дисциплиною. Данныя ея служатъ самымъ цѣннымъ матеріаломъ для гносеологическаго изслѣдованія, при чемъ это послѣднее, по своей задачѣ, конечно, нельзя смѣшивать съ чисто психологическимъ изученіемъ, существующимъ въ видѣ описанія и объясненія психическихъ феноменовъ. Гносеологія представляется намъ наукою нормативнаго характера, между тѣмъ какъ психологія, въ своемъ широкомъ пониманіи, можетъ обнимать и такіе факты, которые значительно уклоняются отъ нормы, подчиняясь однакожъ извѣстной закономѣрности. Такимъ образомъ, понятіе о нормѣ, законѣ — и именно въ области интеллектуальной дѣятельности—является доминирующимъ въ теоріи познанія, и самая *постановка* гносеологической проблемы составляетъ отличительную черту этой философской дисциплины, ибо психологія вообще могла бы пройти мимо такого именно обсужденія вопроса. Но что касается отвѣта на эту проблему, то матеріалъ здѣсь почерпается опять изъ той же науки о духѣ, безъ которой едва ли возможно установленіе и самаго понятія о нормѣ или законѣ: вѣдь указаніе нормы предполагаетъ изученіе и такихъ явленій, которыя уклоняются отъ этой нормы, а психологія захватываетъ въ своемъ анализѣ и эти психическія аберраціи. Такимъ образомъ, нужно всегда различать гносеологическую постановку проблемъ и психологическое (въ широкомъ смыслѣ) рѣшеніе поднятыхъ вопросовъ. И Юмъ, какъ намъ хорошо извѣстно, ясно сознавалъ это различіе. Онъ отчетливо выдвигалъ теоретико-познавательную проблему и гносеологическое трактованіе вопросовъ не смѣшивалъ съ психологическимъ объясненіемъ извѣстныхъ явленій. Мы видѣли, какъ за анализомъ процесса причиннаго заключенія у него слѣдовало установленіе теоретико-познавательной цѣнности каузальныхъ выводовъ, и если степень достовѣрности этихъ выводовъ не кажется намъ достаточно выясненной и строго опредѣленной, то объясняется

это относительною неопредѣленностью того основного принципа, изъ котораго исходилъ Юмъ (мы разумѣемъ привычку—въ томъ широкомъ смыслѣ, въ какомъ понималъ ее Юмъ). Но этимъ нисколько не умаляется, такъ сказать, самый теоретико-познавательный или гносеологическій замыселъ юмовской философіи, который со всею яркостью обнаруживается уже въ первомъ произведеніи британскаго мыслителя. Эту особенность теоретической философіи Юма вѣрно отмѣтилъ Кантъ, хотя онъ и не далъ полной оцѣнки этому факту: онъ подчеркнулъ только юмовскую критику понятія причинности, хотя Юмъ, какъ мы знаемъ, въ первомъ своемъ произведеніи подвергалъ безпощадному анализу и другія основныя философскія понятія. Такимъ образомъ, если гносеологію понимать въ смыслѣ критики фундаментальныхъ философскихъ концепцій, то Юмъ по справедливости является здѣсь важнѣйшимъ предшественникомъ Канта, и утвержденіе послѣдняго, что англійскій философъ и не предчувствовалъ возможности такой формальной науки (гносеологіи), можно принять только cum grano salis.

Если теперь понимать теорію знанія или гносеологію нѣсколько иначе, поскольку эта дисциплина главною своею цѣлью ставитъ достиженіе «послѣдней ясности» [1]), то и въ такомъ случаѣ юмовская теоретическая философія должна снискать высокую оцѣнку. Ея окончательный критерій сводится именно къ такому принципу, выражающемуся въ логическомъ законѣ противорѣчія, а именно послѣдній законъ помогаетъ достигнуть идеальной ясности въ процессѣ установленія отношеній между понятіями. Принципъ этотъ, какъ гносеологическій критерій, конечно, не самостоятельный и заимствованъ Юмомъ изъ предшествующей раціоналистической философіи, но въ этой послѣдней онъ нерѣдко употреблялся безъ достаточно глубокаго анализа и прилагался ко всему обширному міру дѣйствительности. Юмъ также пробовалъ примѣнить его къ познанію и эмпирическихъ отношеній, но сразу же призналъ его негоднымъ для этой цѣли и замѣнилъ принципомъ каузальности, заимствованнымъ изъ того же опыта. Но при выясненіи гносеологической цѣнности этого принципа, Юмъ постоянно имѣлъ въ виду и то значеніе этого отношенія, которое усваивалось ему въ пред-

[1]) Ср. Cornelius. Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 1903, S. 6—7.

шествующей философіи. Отсюда его стремленіе, при критикѣ казуальнаго отношенія, указать ту тѣсную связь, которая должна бы существовать между причиной и дѣйствіемъ, ту прозрачность взаимныхъ отношеній между этими двумя актами, которыя должны бы наблюдаться въ дѣйствительномъ воспріятіи ихъ, разъ причина и дѣйствіе понимаются какъ нѣчто нераздѣльное и почти тожественное. Но при невозможности въ реальномъ опытѣ констатировать такую идеальную связь, Юмъ находилъ возможнымъ усматривать только своеобразное соединеніе между наблюдаемыми нами фактами, при чемъ въ результатѣ такого неоднократнаго наблюденія подобнаго соединенія также вырабатывалось понятіе причинной связи, очень далекое отъ того идеальнаго совершенства, которое приписывалось этому отношенію нѣкоторыми представителями раціоналистической философіи. Но и это эмпирическое отношеніе обладало извѣстною достовѣрностью, и Юмъ, какъ мы знаемъ, пытался болѣе или менѣе опредѣленно указать степени прочности, до которыхъ могли доходить наши причинныя заключенія. Разъ только были поставлены эти гносеологическіе критеріи—одинъ въ сферѣ отношенія идей, другой—въ области фактовъ—,Юмъ считалъ возможнымъ установить границы познанія, и все, что не поддавалось этимъ критеріямъ, исключалось имъ изъ области познаваемаго. Отсюда отрицательное отношеніе его къ метафизическимъ конструкціямъ, которыя создавались независимо отъ этихъ критеріевъ, его подозрительность въ отношеніи всякаго рода интуицій, въ которыхъ трудно было указать элементы дѣйствительныхъ воспріятій и за которыя нерѣдко пытались скрыться самыя произвольныя философскія абстракціи. Вообще Юмъ, какъ хорошо извѣстно, былъ ярымъ гонителемъ всякаго рода туманностей—какъ въ области философіи, такъ и въ области науки вообще — и поэтому его гносеологія больше, чѣмъ всякая другая, заключаетъ въ себѣ довольно значительную реализацію упомянутаго стремленія къ «послѣдней ясности», какъ главнѣйшей цѣли теоретической философіи.

Всѣ эти замѣчанія показываютъ, что Юмъ ясно представлялъ себѣ характеръ гносеологической проблемы, какъ бы ни рисовалась передъ нами задача теоріи знанія, какъ спеціальной философской дисциплины. Это обстоятельство выступитъ для насъ еще въ болѣе яркомъ свѣтѣ, если мы обратимъ при этомъ вниманіе на обще-исси-

хологическія воззрѣнія Юма. Мы разумѣемъ здѣсь взгляды англійскаго философа на природу душевной жизни вообще и въ частности на отношеніе между различными сторонами нашей психики. Въ тѣхъ произведеніяхъ, которыхъ намъ такъ часто приходилось касаться, анализируется почти исключительно человѣческій интеллектъ — въ широкомъ смыслѣ слова; что же касается другихъ сторонъ душевной жизни, то онѣ подвергаются подробному разсмотрѣнію въ другихъ сочиненіяхъ Юма, посвященныхъ трактованію этической проблемы. Но и въ первыхъ произведеніяхъ Юмъ касается эмоціальной и волевой сторонъ нашей психики, поскольку это является необходимымъ для выясненія природы познавательной дѣятельности. Мы знаемъ, что Юмъ придаетъ большое значеніе чувству и волѣ, какъ факторамъ познанія. Состояніе вѣры, какъ актъ эмпирическаго познанія, предполагаетъ своеобразное чувство, а привычка, какъ изначальный принципъ природы, представляется проявленіемъ волевой стороны. Въ послѣднемъ случаѣ затрагивается, главнымъ образомъ, безсознательная или инстинктивная дѣятельность воли, при чемъ самъ интеллектъ разсматривается иногда Юмомъ какъ порожденіе именно инстинкта [1]). Такимъ образомъ, психологія познанія ставится Юмомъ въ тѣсную связь съ анализомъ другихъ сторонъ душевной жизни, и англійскій философъ не считаетъ возможнымъ разсматривать дѣятельность нашего интеллекта независимо отъ жизни чувства или проявленій воли. Эта мысль о зависимости умственной жизни отъ другихъ сторонъ нашей психики вполнѣ подтверждается данными новѣйшей психологіи, и представители этой дисциплины не забываютъ подчеркнуть указанной заслуги Юма. Въ особенности это нужно сказать о сторонникахъ современнаго психологическаго волюнтаризма, которые, подобно Юму, отводятъ большую роль безсознательной дѣятельности воли въ генезисѣ даже высшихъ формъ познавательной дѣятельности. Стоитъ только припомнить здѣсь, напр., Э. Маха съ его анализомъ причиннаго отношенія [2]). Правда, такимъ изображеніемъ дѣла Юмъ, повидимому, становится въ нѣкоторое противорѣчіе съ своей главною цѣлью, которая состояла не въ томъ только, чтобы представить характеръ нашей познавательной дѣятельности, но и въ томъ, чтобы указать извѣстные

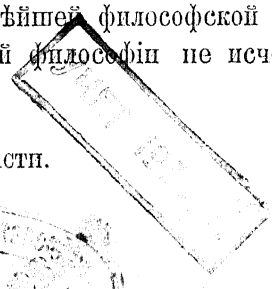
[1]) Treatise, p. 471.

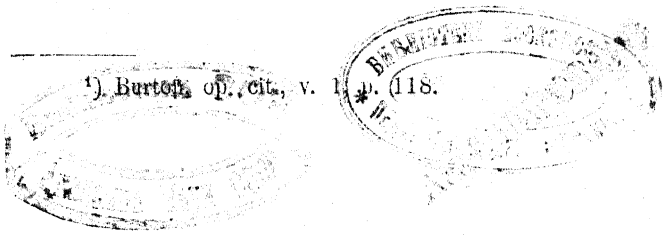
[2]) См. выше, стр. 215.

устои для нашихъ заключеній—какъ въ области отношеній идей, такъ и съ сферѣ опыта. Такое предположеніе какъ бы находитъ для себя оправданіе еще въ тотъ обстоятельствѣ, что Юмъ и вообще, повидимому, слишкомъ низко цѣнитъ дѣятельность нашего интеллекта, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ только признаніе рѣшающаго значенія за нашимъ мышленіемъ дѣлаетъ возможнымъ дать удовлетворительный отвѣтъ на гносеологическіе запросы. Но такой выводъ изъ обще-психологическихъ воззрѣній Юма можетъ быть сдѣланъ только при поверхностномъ знакомствѣ съ взглядами британскаго философа, и проникновеніе въ существо юмовскихъ концепцій не подтверждаетъ вышеуказаннаго предположенія. Такъ, что касается низкой оцѣнки Юмомъ нашего интеллекта, то нужно помнить, что у Юма въ этомъ случаѣ идетъ рѣчь только о такой дѣятельности разсудка, которая, въ отношеніи къ фактическому познанію, проявляется въ видѣ изолированной интеллектуальной функціи, когда человѣкъ чисто умозрительнымъ путемъ стремится рѣшить вопросы, подлежащіе опытному изслѣдованію. И именно въ такомъ спеціальномъ пониманіи нашъ интеллектъ оказывается несостоятельнымъ и долженъ уступить мѣсто такому болѣе устойчивому фактору, какъ привычка. Но что касается самаго критерія знанія, то онъ попрежнему носитъ у Юма интеллектуалистическую окраску, что отчасти можно видѣть изъ юмовскаго анализа акта вѣры, который лежитъ въ основаніи фактическаго знанія (разумѣемъ своеобразную живость представленій). Но главнымъ доказательствомъ этому служитъ то обстоятельство, что и это сравнительно устойчивое фактическое знаніе Юмъ не считаетъ совершеннымъ и усваиваетъ ему относительную достовѣрность; болѣе же идеальнымъ знаніемъ попрежнему остается знаніе отношеній въ сферѣ идей, и, анализируя эмпирическое познаніе, Юмъ, въ качествѣ образца, всегда имѣетъ въ виду это чисто аналитическое постиженіе истины. Здѣсь источникъ ранѣе упомянутаго отношенія Юма ко всякаго рода интуиціямъ, несмотря на то, что инстинктивный характеръ опытныхъ заключеній легко могъ бы увлечь Юма въ эту область смутныхъ и неясныхъ воспріятій, не поддающихся анализу. Трезвый умъ британскаго мыслителя никогда не оставлялъ своего обладателя и не позволялъ ему уклоняться отъ того гносеологическаго идеала, который начерталъ философъ на самомъ порогѣ своей работы.

Такъ представлялъ себѣ Юмъ характеръ гносеологической проблемы. Что касается самаго рѣшенія этой задачи, то мы уже достаточно говорили объ этомъ, и намъ незачѣмъ еще разъ возвращаться къ этому предмету. Мы знаемъ, что рѣшеніе это нельзя назвать безупречнымъ и удовлетворительнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Намъ знакомы всѣ непослѣдовательности и неясности, которыя безъ труда вскрываются при анализѣ такого основного принципа въ гносеологіи Юма, какимъ является привычка. Знаемъ мы также, что на почвѣ сознанія неудовлетворительности того рѣшенія теоретико-познавательной проблемы, которое мы встрѣчаемъ у Юма, создалась новая грандіозная попытка отвѣтить на фундаментальные вопросы гносеологіи, и это созданіе нѣмецкой критической философіи и сейчасъ еще очень дѣйственно проявляетъ свою чарующую силу. Но въ то же время мы видѣли, что новѣйшая и часто вполнѣ современная намъ философская мысль, и при томъ иногда въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, нерѣдко обращается къ твореніямъ британскаго философа и тамъ, по ея собственнымъ признаніямъ, почерпаетъ плодотворныя философскія концепціи. И это не только въ Англіи, но и на континентѣ и даже на родинѣ Канта. И намъ кажется, что пока не явится новый философскій геній, который переброситъ мостъ между апріоризмомъ и эмпиризмомъ или вполнѣ возвысится надъ этими, еще не преподѣженными для современной философіи точками зрѣнія, до тѣхъ поръ основныя концепціи Юма сохранятъ свое значеніе. Такимъ образомъ, Юмъ былъ совершенно правъ, когда, въ письмѣ къ Ф. Гетчесону [1]), главную цѣнность своей философской работы усматривалъ не въ богатствѣ и новизнѣ какихъ-либо неоспоримыхъ выводовъ или неразрушимыхъ конструкцій, а въ обиліи плодотворныхъ намековъ, возбуждающихъ и просвѣтляющихъ «внушеній», которые, какъ мы видѣли, сыграли очень значительную роль въ развитіи позднѣйшей философской мысли. И это стимулирующее дѣйствіе юмовской философіи не исчерпано вполнѣ и до нашихъ дней.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.





[1]) Burton, op. cit., v. I, p. 118.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стр.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
1	10 снизу	самаго	самого
10	4 „	то они	то
13	15 сверху	3)	3).
16	5 „	партій	партіи
19	5 снизу	шотладской	шотландской
20	16 „	своей	о своей
29	7 „	имѣетъ	и имѣетъ
35	3 прим.	und	and
36	9 сверху	сочиненіяхъ	сочиненіяхъ
57	9 „	Перценшіи	Перценціи
70	8 снизу	„большаго	„большаго“.
75	5 „ въ прим.	нехъ	нихъ
81	4 снизу въ прим.	трудно	трудно,
94	12 снизу	успѣли	успѣли
95	16 сверху	природѣ	природѣ·
106	13 „	внѣшніе	внѣшнее
137	2 снизу въ прим.	усомпился	усумнился
142	17 „	послднихъ	послѣднихъ
167	11 сверху	мыслителей“.	мыслителей.
—	4 снизу въ прим.	Analysis	Analysis of the phenomena.
180	16 „	просимъ	прочимъ
—	2 „	Бэконѣ	Бэконѣ,
222	2 „	какъ	какъ на
239	4 „	то установленіе	установленіе