

Къ характеристикѣ современнаго эмпиризма.

I.

Ровно триста лѣтъ тому назадъ предъ глазами читающаго міра всталъ безконечно грустный образъ многострадальнаго датскаго принца, созданный художественнымъ гениемъ Шекспира: разумѣло Гамлета.¹⁾ Гениальный драматургъ, который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и глубокимъ психологомъ, воплотилъ въ этомъ трогательномъ образѣ и глубокую тоску, вызываемую тѣмъ надругательствомъ надъ правдой, которое дѣлаетъ міръ „заглохшимъ, заброшеннымъ садомъ“, и мучительныя думы надъ тѣмъ, что будетъ тамъ—за предѣлами этого міра, въ которыхъ протекаетъ наша земная жизнь. У Гамлета эти думы связаны съ вопросомъ: „жить или не жить?“ „Окончить жизнь—уснуть!—размышляетъ Гамлетъ,—уснуть? а если при этомъ видѣть сны?... вотъ остановка! какого рода сны тревожить будутъ насъ въ смертномъ снѣ, когда съ себя мы сбросимъ покрывало этой плоти?“ Вопросъ Гамлета—только одинъ изъ тѣхъ великихъ вопросовъ относительно трансцендентнаго бытія, которые волнуютъ чело-вѣческій духъ и вызываютъ упорную работу философской мысли; муки Гамлета—только одна глава изъ исторіи мучи-

¹⁾ Первое изданіе «трагической исторіи Гамлета», соч. Шекспира, вышло въ 1603 году. См. «Шекспиръ» въ переводѣ и съ объясненіями Соколовскаго, т. II. (Спб. 1894), стр. 1.



тельныхъ терзаній, которыми, по авторитетному свидѣтельству бл. Августина, часто сопровождается исканіе и рожденіе истины¹⁾. Однако не будемъ сгущать краски. Въ словахъ бл. Августина отмѣчена не только напряженность мученій, связанныхъ съ работой философской мысли, но и ихъ творческое значеніе: ими сопровождается рожденіе истины. Не будь этихъ мученій, не было бы предъ нами, можетъ быть, и той грандіозной работы человѣческаго духа, которая нашла свое выраженіе въ созданіи философіи, потому что стремленіе такъ или иначе покончить съ мучительными вопросами всегда было могучимъ стимуломъ философствованія. Грандіоз-

¹⁾ Бл. Августинъ разсказалъ о пережитыхъ имъ мученіяхъ, связанныхъ съ исканіемъ истины, въ своей замѣчательной «Исповѣди». «О,—говоритъ онъ,—какія мученія терзали душу мою при рождавшихся въ ней—мысляхъ! сколько вздыханій исторгалось изъ ней при этомъ, Боже мой!— Когда въ глубочайшемъ уединеніи я сосредоточилъ всѣ усилія къ разрѣшенію неразрѣшимого для меня вопроса (о происхожденіи зла), то таившіяся въ душѣ моей терзанія какъ бы проторглись изъ нея въ столь громкихъ рыданіяхъ, что они вознеслись къ престолу милосердія Твоего» (кн. VII, гл. 7). Еще: «Духъ мой—изнемогаетъ отъ борьбы мыслей, волнующихъ его среди этой бѣдственной жизни моей; онъ истощается въ словахъ, чтобы отыскать истину, но онъ болѣе ищетъ, чѣмъ обрѣтаетъ ее» (кн. XII, гл. 1; ср. кн. VI, гл. 3, гл. 16 и др. мѣста). А когда мы переносимся къ новому времени, нѣвольпо встаетъ въ нашемъ воображеніи грустный образъ гейнсовскаго юноши, который, «полный сомнѣній, съ тоскою на сердцѣ», обращается къ морскимъ волнамъ съ такими словами: «О, разрѣшите мнѣ жизни загадку, вѣчно тревожный и страшный вопросъ... Столько головъ безпокойныхъ томилъ онъ, столько имъ муки принесъ!.. Кто же рѣшитъ мнѣ, что тайна огъ вѣка? Въ чемъ состоитъ существо человѣка? какъ онъ приходитъ? куда онъ идетъ? кто тамъ вверху, подъ звѣздами, живетъ?».. Конечно, отъ волнъ не дожидаться отвѣта на эти вопросы... Ср. «Научно-попул. очерки» Маха, русск. изд., в. II, стр. 65.



ность исполнѣ свободнаго труда, положеннаго надѣ разрѣшеніемъ философскихъ вопросовъ, говорить за то, что этимъ вопросамъ всегда придавалось важное значеніе, потому что кто изъ серьезныхъ людей рѣшился бы отдать свой трудъ на такое дѣло, которое, по ихъ же собственному убѣжденію, лишено серьезнаго значенія? Однако, въ то время, какъ одни (объективисты), считая вопросы о трансцендентномъ бытіи разрѣшимыми, пытались на дѣлѣ разрѣшить ихъ въ томъ или другомъ направленіи—матеріалистическомъ или спиритуалистическомъ, другіе мыслители (субъективисты), не отрицая серьезности самихъ вопросовъ и даже признавая въ человѣческомъ духѣ неискоренимую „метафизическую потребность“, подвергали рѣшительному сомнѣнію возможность проникнуть путемъ философскихъ построеній въ трансцендентную (потустороннюю) область,—мыслители того и другого типа одинаково признавали, что въ основѣ явленій, данныхъ въ опытѣ, лежитъ „сущность“ или „вещь въ себѣ“, и что вопросъ о природѣ этой сущности или вещи въ себѣ имѣетъ глубокій смыслъ, но они расходились въ рѣшеніи вопроса о познаваемости вещи въ себѣ: одни считали ее познаваемой, другіе—не познаваемой; одни искали (и находили) удовлетвореніе въ положительномъ разрѣшеніи вопроса о сущности бытія, другіе—въ примиреніи съ мыслью о неразрѣшимости вопроса, но за самымъ вопросомъ тѣ и другіе признавали смыслъ и значеніе. Но время отъ времени въ исторіи философіи выступаетъ третій типъ мыслителей, которые пытаются доказать не только неразрѣшимость, но и полную бессмысленность вопроса о сущности вещей или о природѣ вещи въ себѣ и тѣмъ самымъ разъ навсегда положить конецъ философской работѣ мысли, направленной на разрѣшеніе вопроса, равно какъ связаннымъ съ этой работой душевнымъ мученіямъ. Эти мыслители хотятъ быть духовными освободителями человѣчества отъ метафизическихъ путъ, якобы сковывающихъ мысль человѣка и отвлекающихъ его энергію, необ-

ходимую въ борьбѣ за существованіе, въ сторону совершенно бесплодной работы въ области метафизики. Въ отрицательномъ отношеніи къ метафизикѣ мыслители третьяго типа сходятся съ мыслителями второго типа (релятивистами), но обоснованіе такого отношенія у тѣхъ и другихъ различно: въ то время какъ послѣдніе, признавая бытіе вещи въ себѣ, утверждаютъ лишь ея непознаваемость, первые отрицаютъ всякій смыслъ за самымъ понятіемъ о вещи въ себѣ; тѣ отрицаютъ метафизику на томъ основаніи, что метафизическіе вопросы неразрѣшимы, эти—на томъ, что эти вопросы бессмысленны. Попытка снять съ очереди метафизическіе вопросы въ силу ихъ бессмысленности, время отъ времени возникавшая и прежде на протяженіи исторіи философіи, съ особенною энергіей проявилась въ наши дни, объединивши около себя многочисленныхъ представителей *чистаго эмпиризма* ¹⁾: разумѣю, съ одной стороны, представителей, такъ называемой, *имманентной философіи*, изъ которыхъ выдаются Шунне и Шубертъ-Зольдернъ ²⁾, съ другой стороны и главнымъ образомъ—основателей, такъ называемаго, *эмпириокритицизма*: это—*Рихардъ Авенариусъ* покойный († въ 1896 г.) профессоръ философіи въ Цюрихскомъ университетѣ, и знаменитый физикъ *Эрнстъ Махъ*, (бывшій) профессоръ „исторіи и теоріи индуктивныхъ наукъ“ въ Вѣн-

¹⁾ Слѣдуя *Вундту* (см. его «Введеніе въ философію»), мы различаемъ въ предѣлахъ эмпирическаго направленія слѣд. разновидности: а) *наивный* эмпиризмъ, б) *рефлектирующий* эмпиризмъ (Локкъ) и в) *чистый* (послѣдовательный) эмпиризмъ.

²⁾ Въ русской философской литературѣ нѣтъ специальныхъ изслѣдованій объ имманентной философіи. Краткія свѣдѣнія о ней—въ «Обзорѣ литературы по теории познанія» проф. Г. И. Челпанова («Университ. Извѣстія», 1902, № 7: здѣсь данъ библиографическій отчетъ о главныхъ сочиненіяхъ Шунне, Леклера, Ремке и Шуберта-Зольдерна), а также въ статьяхъ г-жи Борейской, помѣщенныхъ въ «Научн. Обзор.» за 1902 г.

скомъ университетѣ, здравствующій и доселѣ ¹⁾. Хотя эти два мыслителя вышли въ своемъ философскомъ развитіи изъ различныхъ пунктовъ (Авенаріусъ шелъ отъ матеріализма, а Махъ отъ идеализма ²⁾), и работали независимо другъ отъ друга, однако они пришли къ однимъ и тѣмъ же выводамъ, что признано ими самими ³⁾, а потому въ основу своей характеристики современного эмпиризма мы положимъ сочиненія одного изъ нихъ, Маха (въ особенности его „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen“, 4-te vermehrte Auflage, 1903), лишь въ наиболѣе существенныхъ пунктахъ сопоставляя его воззрѣнія съ воззрѣніями Авенаріуса: это—потому, что въ сочиненіяхъ Маха чистый эмпиризмъ нашего времени ясель наиболѣе ясное и отчетливое выраженіе, тогда какъ пониманіе Авенаріуса, по справедливому замѣчанію Маха, слишкомъ затрудняется его необычной терминологіей ⁴⁾. Но чтобы лучше

¹⁾ Близко къ этому направленію стоитъ извѣстный натуралистъ Вильгельмъ *Оствальдъ*, посвятившій Эрнсту Маху главный свой трудъ въ области философіи: «Философія природы» (существуетъ два русскихъ перевода) См. объ Оствальдѣ у *Рилля* „Введеніе въ соврем. философію“, перев. г. Штейнберга, Спб. 1904, стр. 110—114.

²⁾ Объ этомъ—въ соч. Маха «Die Analyse der Empfindungen», 4 Aufl., St. 24--25, Anmerkung.

³⁾ «Родство (Маха) съ Авенаріусомъ такъ близко, какъ только можно ожидать у двухъ индивидуумовъ различнаго хода развитія, работавшихъ въ различныхъ областяхъ при полной взаимной независимости» Ibid., St. 38. Вотъ почему мы находимъ возможнымъ отнести Маха къ представителямъ именно *эмпирио-критицизма*, хотя самъ Махъ никогда не обозначаетъ своего ученія этимъ терминомъ, принадлежащимъ Авенардусу. Иногда называютъ представляемое этими мыслителями направленіе *критическимъ позитивизмомъ* (въ отличіе отъ не-критическаго позитивизма Ог. Конта).

⁴⁾ Die Analyse..., St. 39. Махъ сообщаетъ, что онъ еще въ 1883 году отмѣтилъ (въ своей „Механикѣ“) сходство между сво-

уяснить характеръ того или другого философскаго направленія, слѣдуетъ разсматривать его не изолированно, а въ исторической перспективѣ: при такомъ разсмотрѣніи рельефнѣе обозначатся тѣ стороны даннаго направленія, которыя дали ему хотя бы временное господство надъ направленіями предшествовавшими, а въ связи съ этимъ значительно облегчится задача философской критики по отношенію къ позднѣйшему направленію: разъ выяснится, что въ немъ ново и что старо, можно, не тратя энергіи на разсмотрѣніе стараго, сосредоточить его на новомъ, если только это новое не есть повтореніе стараго въ измѣненной формѣ: такіе факты слишкомъ хорошо извѣстны историку философіи...

Если бы мы вздумали отыскивать первые зародыши того философскаго направленія, которое палило свое послѣднее

ими взглядами и воззрѣніями Авенаріуса, выраженными въ сочиненіи «Мышленіе о мірѣ по принципу наименьшей затраты силы», но со всею очевидностью выступила для него однородность тенденцій въ изслѣдованіяхъ обоихъ ученыхъ послѣ опубликованія главныхъ философскихъ сочиненій Авенаріуса: двухъ томовъ «Критики чистаго опыта» (въ 1888 и въ 1891 г.г.) и «Человѣческое понятіе о мірѣ» (1894 г.). «Но,—прибавляетъ Махъ,—я не могъ вполне отдаться радости, которая вызывалась согласіемъ во взглядахъ съ другимъ мыслителемъ: этому препятствовала какая-то гипертрофическая терминологія послѣдняго. Требовать отъ стараго человѣка, чтобы онъ, кромѣ многихъ языковъ, на которыхъ говорятъ народы, изучилъ еще языкъ отдѣльнаго лица,—это значитъ требовать слишкомъ многого» (ibid., St. 40) Русскій читатель можетъ познакомиться съ ученіемъ Авенаріуса, равно какъ съ его терминологіей, по сочиненію *Карстаньена*: «Введеніе въ критику чистаго опыта», превосходно переведенному на русскій языкъ «по неизданной рукописи второго, пересмотрѣннаго и дополненнаго авторомъ, изданія» *В. В. Лесевичемъ*, однимъ изъ видныхъ послѣдователей Авенаріуса среди русскихъ людей, занимающихся философіей (Спб. 1898).

и наиболее послѣдовательное выраженіе въ современномъ эмпиризмѣ, намъ бы пришлось обратиться къ разсмотрѣнію древне-греческой философіи: замѣчательными, хотя и не въ полной мѣрѣ (за недостаткомъ источниковъ) извѣстными, представителями эмпиризма въ древней Греціи являются софисты, между которыми первое мѣсто занимаетъ Протагоръ, и хотя въ дальнѣйшемъ (какъ и въ предшествующемъ) развитіи философской мысли въ Греціи преобладающимъ направленіемъ оказывается рационализмъ, при чемъ главное значеніе придается не дискурсивной, а созерцательной (интуитивной) сторонѣ въ дѣятельности разума (*νοῦς*), однако и эмпирическое направленіе не замираетъ: оно возрождается въ эпикурейской философіи, находитъ доступъ къ сознанію церковныхъ писателей свято-отеческаго времени (напр., Тертуллиана), красною нитью проходить черезъ средніе вѣка, находя своихъ послѣдователей главнымъ образомъ среди англійскихъ номиналистовъ, и на подготовленной ими почвѣ утверждаетъ на много лѣтъ въ Англіи, странѣ эмпиризма, вплоть до настоящаго времени неизмѣнно поддерживающей свою историческую традицію, завѣщанную средневѣковыми эмпириками-фоминистами, изъ которыхъ достаточно упомянуть Рожера Бэкона (XIII в.) или Вильгельма Оккама (XIV в.). Фр. Бэконъ, Локкъ, Беркли, Юмъ, Милль, Спенсеръ—ихъ продолжатели. Въ концѣ XIX вѣка эмпиризмъ напелъ своихъ наиболее послѣдовательныхъ выразителей на континентѣ. Простѣе за всѣми перипетіями въ историческомъ развитіи эмпиризма, начиная съ его зарожденія и оканчивая современнымъ его состояніемъ,—задача, конечно, интересная, но и въ такой степени сложная, что она не можетъ найти своего полного осуществленія въ рамкахъ настоящаго очерка: для этого погребовалось бы обширное изслѣдованіе. Мы ограничимся общимъ обзоромъ развитія философской мысли лишь *за последнее столѣтіе*: полагаемъ, что такого обзора достаточно для того, чтобы современный эмпиризмъ выступилъ предъ нами со

стороны тѣхъ своихъ особенностей, которыя отличаютъ его отъ другихъ философскихъ направлений. Вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлится его историческое положеніе среди этихъ направлений.

II.

Къ началу XIX вѣка господствующее положеніе въ философіи заняла система *Канта* († 12 февр. 1804 г.). Это и понятно: она относится къ разряду тѣхъ философскихъ системъ, которыя, завершая предшествующую работу философской мысли, посятъ въ себѣ зародыши богатаго развитія ея въ будущемъ. Самъ переживъ въ своей умственной жизни воздѣйствіе двухъ основныхъ направлений предшествовавшей философіи—догматически-раціоналистическаго, связаннаго съ именами Лейбница и Вольфа, и скептически-эмпиристическаго, напедшаго наиболѣе послѣдовательное выраженіе въ философіи Юма, Кантъ сумѣлъ возвыситься надъ крайностями того и другого направленія и объединить въ своемъ собственномъ ученіи то, что ему представлялось въ нихъ истиннымъ. Въ то время, какъ раціоналисты все наше познаніе выводили изъ разума, а послѣдовательные эмпирики изъ опыта, Кантъ, разграничивъ въ познаніи два элемента—форму и содержаніе, первую выводилъ изъ разума, а второе относилъ на счетъ опыта. Съ этой точки зрѣнія знаніе есть построеніе нашего разума, и хотя матеріалъ для такого построенія доставляется опытомъ, однако онъ подвергается со стороны нашего разума столь существенной переработкѣ, что о соответствіи между знаніемъ и бытіемъ можно было бы говорить лишь въ томъ случаѣ, если бы мы признали—вслѣдъ за Лейбницемъ—предустановленную гармонію между ними, а какъ это послѣднее допущеніе отличается полною произвольностью, то приходится значительно сузить предѣлы нашего познанія: мы познаемъ не вещи въ себѣ, а лишь проявленіе этихъ вещей въ нашемъ сознаніи, не ноумены, а феномены, и хотя въ нашемъ духѣ неискоренимо живетъ метафизическая потребность, однако при помощи теоретическаго разума мы не въ состояніи проник-

нута въ трансцендентную (потустороннюю) область. Несомненно, что за предѣлами нашего сознанія существуетъ вещь въ себѣ: въ ея бытіи насъ убѣждаетъ не только теоретическая необходимость этого понятія (безъ него невозможно объяснить происхожденіе ощущеній), но и практическая потребность вѣрить въ существованіе высшаго умопостигаемаго міра, гдѣ находитъ свое осуществленіе нравственный идеалъ нашего разума. Но для того, чтобы познать подлинную природу вещи въ себѣ, необходимо, чтобы она была не только предметомъ нашего мышленія (мыслить о чемъ-либо еще не значитъ, по Канту, познавать это что-либо), но и предметомъ созерцанія, что невозможно: вещь въ себѣ могла бы быть предметомъ *интеллектуальнаго* созерцанія, отрѣшеннаго отъ формъ пространства и времени, тогда какъ нашему разуму свойственно лишь *чувственное* созерцаніе, неразрывно связанное съ указанными формами. Такимъ путемъ Кантъ создалъ непроходимую пропасть между нашимъ познаніемъ и вещью въ себѣ: хотя вещь въ себѣ и существуетъ, однако она не можетъ быть предметомъ нашего познанія, — это основная мысль гносеологіи Канта.

Дальнѣйшая работа философской мысли направлена была на то, чтобы уничтожить ту пропасть, которую вырылъ Кантъ, потому что съ нею трудно было мириться человѣческому разуму: не говоря уже о томъ, что въ трансцендентную область неудержимо влечетъ нашу мысль метафизическая потребность, самое ученіе Канта объ отношеніи вещи въ себѣ къ нашему познанію представлялось не свободнымъ отъ внутренняго противорѣчія: можно ли говорить о непознаваемости вещи въ себѣ, когда мы *знаемъ*, что она существуетъ, что она служитъ причиною нашихъ ощущеній? „Если достоверно участіе вещей самихъ въ себѣ въ образованіи нашихъ воспріятій, то онѣ не могутъ уже быть признаны безусловно непознаваемыми: мы познаемъ въ такомъ случаѣ дѣйствіе ихъ на душу, ихъ участіе въ образованіи воспріятій,

и затѣмъ, конечно, все то, что можно логически вывести изъ этихъ данныхъ“ ¹⁾. Мало того. Не только въ „Критикѣ практическаго разума“, которая и по мысли Канта должна была обосновать вѣру въ существованіе потусторонняго міра, но и въ „Критикѣ чистаго разума“ намѣченъ тотъ путь, который въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи долженъ привести къ уничтоженію дуализма между познаніемъ и бытіемъ. По Канту, природа есть построеніе разума; однако это построеніе не отличается произвольнымъ характеромъ: разъ моимъ разумомъ установлено, что въ солнцѣ причина нагрѣванія камня, я не въ силахъ идти наперекоръ этому положенію: оно имѣетъ для моего разума принудительную силу. Какъ же объяснить то обстоятельство, что синтетическія сужденія, имѣющія свой источникъ въ моемъ разумѣ, имѣютъ для него принудительную силу? Это объясняется тѣмъ, что категоріи нашего разсудка съ основанными на нихъ синтетическими сужденіями составляютъ достояніе не личнаго, а сверхличнаго, не эмпирическаго, а чистаго (трансцендентальнаго) я. Первое измѣнчиво, второе неизмѣнно въ своемъ содержаніи. Соответственно различенію чистаго (трансцендентальнаго) и эмпирическаго я, Кантъ различаетъ двоякаго рода апперцепцію (сознаніе): трансцендентальную (сверхличную) и эмпирическую (индивидуальную). Въ сужденіи „камень нагрѣтъ солнцемъ“ выражается трансцендентальная апперцепція: всякое существо, организованное по-человѣчески, согласится—при наличности извѣстныхъ условій—съ истинностью этого положенія; въ сужденіи (позволю себѣ видоизмѣнить примѣръ, приведенный въ „Прологоменахъ“ Канта: на это даетъ намъ право самъ Кантъ такими примѣрами, какъ „комната тепла“, „сахаръ сладокъ“, „полынъ горька“), „мнѣ жарко“ выражается индивидуальная апперцепція: другое лицо при тѣхъ же внѣшнихъ условіяхъ можетъ не испытывать той жары, которую пере-

¹⁾ «Критич. обзоръ послѣдняго періода германской философіи» М. И. Каринскаго. Сиб. 1872, стр. 12—13. Ср. кн. С Н Трубецкаго, «Метафизика въ др. Греціи», М. 1890, стр. 10—11.

живаю я. Итакъ, когда Кантъ утверждаетъ, что природа есть построение разума, онъ имѣетъ въ виду не личный, а сверхличный разумъ: здѣсь онъ переступаетъ границы личного сознанія. Еще одинъ шагъ—и мы получимъ утверждение, что природа есть воплощеніе универсальнаго разума. Это и есть главная мысль философіи Гегеля (1770—1831 гг.), которому,—по выраженію Куно Фишера,—„противнѣ всего былъ кантовскій дуализмъ между понятіемъ и реальностью“¹⁾. Если природа есть воплощеніе разума, то, значитъ, разумъ и представляетъ собою самую сущность бытія. Въ развитіи разума Гегель различаетъ, какъ извѣстно, три момента: на первой стадіи своего развитія универсальный разумъ или, по терминологіи Гегеля, абсолютная идея существуетъ самъ въ себѣ, какъ система категорій или абстрактныхъ законовъ, еще не нашедшихъ внѣшняго выраженія; на второй стадіи—внѣ себя, въ формахъ пространства и времени, во внѣшней

¹⁾ *Куно-Фишеръ*. Истор. пов. филос., т. VIII (Гегель), томотъ 1, стр. 262. Основная мысль Гегеля объ универсальной природѣ разума, глубокая по смыслу и плодотворная по значенію, представляетъ собою итогъ многолѣтней работы философской мысли въ рационалистическомъ направленіи. Свое первое выраженіе она нашла еще въ до-сократовской философіи: «разумъ одинъ для всѣхъ» («*ἓν ἔστι πᾶσι το φρονεῖν*» Heracl. ap. Stob. Serm. III, 84. Ср. Sext Emp. adv. Math. VII, 133)—такъ училъ *Гераклитъ*. А *Сократъ*, по сообщенію Ксенофонта (Memorab. Socr.—Воспоминанія о Сократѣ, кн. I, гл. IV), ставилъ Аристодему такой вопросъ: «Замѣчаешь ли, что ты имѣешь въ себѣ нѣчто разумное (*τι φρόνιμον*), и думаешь ли ты, что больше нигдѣ нѣтъ разумнаго?» Этимъ вопросомъ Сократъ хотѣлъ довести Аристодема до признанія мірового разума. Такъ—въ началѣ древне-греч. философіи. Ту же мысль находимъ у бл. *Августина*. Сущность своего ученія о познаніи онъ выразилъ въ слѣд. словахъ: «Не выходи изъ себя наружу (*noli foras ire*), войди въ себя самого: истина обитаетъ во внутреннемъ чело-вѣкѣ, и если ты найдешь, что твоя природа измѣнчива, то

природѣ; на третьей стадіи развитія разумъ возвышается до самосознанія, которое находитъ свое выраженіе въ искусствѣ, религіи и философіи. Если, теперь, бытіе и разумъ тоже-ственны—въ томъ смыслѣ, что бытіе есть выраженіе разума, то дальнѣйшая задача философа-панлогиста состояла въ томъ, чтобы *такъ именно* и истолковать наличную дѣйствительность, т. е. и въ природѣ, и въ исторіи указать слѣды раз-

выѣди и изъ себя самого (*transcendē se ipsum*). Но помни, что когда ты выходишь изъ себя, ты выходишь за предѣлы размышляющей души. Итакъ, стремись туда, откуда возжигается самый свѣтъ разума». (*De vera religione*, cap. 39). Различая истину отъ лжи, добро отъ зла, нашъ разумъ руководится такими понятіями, которыя имѣютъ для него обязательную силу; значитъ, есть нѣчто такое, что по своей природѣ *выше* нашего разума, что предписываетъ ему извѣстные законы; это—Божественный Разумъ,—такова мысль Августина. «Всюду, о Истина, Ты присушь всѣмъ мудрствующимъ о Тебѣ», восклицаетъ онъ въ своей «Исповѣди» (кн. X, гл. 26). Ту же—въ сущности—мысль выражаетъ и *Декартъ*, когда говоритъ, что разумъ данъ намъ Богомъ, сотворившимъ человѣка по своему образу и подобию, вслѣдствіе чего, обращая силу своей мысли на себя самого, я познаю не только себя самого, но и тотъ первообразъ, по которому я созданъ. (См. «Размышленія о первой философіи», конецъ 3-го размышленія). У насъ, на Руси, мысль объ универсальной природѣ разума проводится проф. кн. *С. Н. Трубецкимъ*, который утверждаетъ, что «субъектъ выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ, въ каждомъ актѣ своего воспріятія, познанія или сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи» («Метафизика въ древ. Греціи», стр. 16), что «знаніе, какъ знаніе, формально всеобще, истинно вселенски» (тамъ же, стр. 9). Приводимъ эту, далеко не полную, историческую справку, въ тѣхъ видахъ, чтобы она напомнила читателю другой исходъ изъ релятивистическаго субъективизма, противоположный тому, какой предлагается представителями чистаго эмпиризма нашего времени.

ума. Гегель смѣло беретъ за эту грандіозную попытку, и хотя при этомъ явленія природы и факты исторіи нерѣдко насильственно подгоняются подъ апріорныя категоріи разума, однако въ концѣ концовъ получается чрезвычайно величественная и стройная концепція дѣйствительности, не лишенная глубокаго прозрѣнія въ жизнь природы и въ ходъ исторіи. При всемъ томъ Гегель долженъ былъ сознаться, что при истолкованіи дѣйствительности въ духѣ панлогизма получился „ирраціональный остатокъ“, т. е. оказались такіе природныя образованія и историческіе факты, которые не поддаются конструированію. Гегель находитъ, что природа „безсильна остаться вѣрной опредѣленіямъ понятія и сообразно имъ опредѣлять и поддерживать свои образованія“, что эти „образованія отличаются неопредѣлимою безпорядочностью“, что „въ природѣ игра формъ имѣетъ свою произвольную, необузданную случайность“ и т. п. Вслѣдствіе всего этого Гегель долженъ былъ признать природу „неразрѣшимымъ противорѣчіемъ“, „отпаденіемъ разума (идеи) отъ себя самого“¹⁾. Но вѣдь такой выводъ трудно согласить съ основнымъ положеніемъ системы, по которому мышленіе и бытіе тождественны. Такъ самъ собою вскрывался насильственный характеръ той „діалектической операціи“²⁾, которую Гегель произвелъ надъ природой, а вмѣстѣ съ тѣмъ являлось сомнѣніе и въ достовѣрности основоположенія системы, и въ правильности діалектическаго метода,—тѣмъ болѣе, что индуктивные выводы быстро развивавшагося естествознанія часто шли въ разрѣзъ съ апріорною конструкціей природы, данною Гегелемъ въ его „философіи природы“. И чѣмъ рѣзче обнаруживалось противорѣчіе между смѣлыми построеніями гегелевской философіи и точными выводами естествознанія,

¹⁾ Hegel. Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften, §§ 248, 250. См. цит. соч. М. И. Каринскаго, стр. 50—51.

²⁾ Выраженіе М. И. Каринскаго. Тамъ же, стр. 51.

Труды Киевск. дух. акад., т. I. 1904 г.



тѣмъ настоятельнѣе сказывалась необходимость выбора между тѣми и другими. Поразительные успѣхи естествознанія, невольно бросавшіеся въ глаза, пророчили крушеніе того авторитета, какимъ пользовалась философская система Гегеля въ первую половину 19-го вѣка. Исполненія пророчества пришлось ждать не долго: философія Гегеля пережила своего творца лѣтъ на 15—17, не больше.

Куда же теперь направилась философская мысль? Дѣло въ томъ, что *точное* естествознаніе можетъ мириться съ самыми различными философскими направленіями, потому что оно не есть философія, и если въ пятидесятихъ годахъ прошлаго вѣка естествознаніе вступило въ логически-незаконный союзъ съ матеріализмомъ, то на это были особыя историческія причины, среди которыхъ едва ли не самая главная—реакція противъ всеобъемлющихъ притязаній, съ которыми выступила-было философія Гегеля. Разъ широкія притязанія не оправдались, разъ попытка изъяснить природу, какъ воплощеніе разума, не удалась,—мысль ударилась въ противоположную крайность: Гегель училъ, что природа—воплощеніе разума; вопреки этому теперь стали утверждать, что разумъ—произведеніе природы,—точка зрѣнія *материалистическая*. И замѣчательно, что въ ряду адептовъ новой точки зрѣнія видное мѣсто заняли философы, выпедшіе изъ школы Гегеля, которые совершили этотъ переходъ отъ идеализма къ матеріализму довольно легко, безъ внутренней ломки, какъ будто тутъ имѣла мѣсто не революція (конечно, философская), а эволюція. Какъ же совершилась эта замѣчательная эволюція въ сознаніи учениковъ Гегеля? Такъ какъ они не оставили на этотъ счетъ опредѣленныхъ указаній, то приходится ограничиться предположеніями. Гегель полагалъ различіе между разумомъ, какъ системой категорій, и духомъ, подъ которымъ онъ разумѣлъ разумъ, достигшій сознанія. Сознаніе возникаетъ въ разумѣ послѣ его воплощенія въ природѣ, такъ что сначала природа, а потомъ

сознаніе; но разумъ, какъ разумъ, какъ система категорій, есть *præius* по отношенію къ природѣ. Однако что представляетъ изъ себя разумъ *an sich*—безъ сознанія, безъ вѣщныхъ проявленій? не есть ли это отвлеченное понятіе, которое, какъ таковое, не можетъ быть реальнымъ принципомъ бытія? А если такъ, то первую ступень будетъ представлять природа, а вторую—сознаніе, какъ продуктъ природы. Такимъ перемѣщеніемъ въ корнѣ измѣнялась гегелевская точка зрѣнія: идеализмъ переходитъ въ матеріализмъ, что и произошло на самомъ дѣлѣ

Какъ ни различны идеализмъ и матеріализмъ по самому существу своего содержанія (можно сказать, что они исключаютъ другъ друга), однако у нихъ есть одна общая черта: это—убѣжденіе въ постижимости для нашего разума вещи въ себѣ. Если Гегель съ непоколебимой увѣренностью въ истинности своей точки зрѣнія утверждалъ, что въ основѣ бытія лежитъ разумъ, то противоположное утвержденіе высказывалось матеріалистами съ не меньшею увѣренностію въ аподиктической достовѣрности своего взгляда: и тамъ, и здѣсь—непоколебимая увѣренность въ познаваемости бытія. Но если панлогизмъ Гегеля наткнулся на ирраціональный остатокъ въ природѣ, то матеріализму пришлось встрѣтиться съ неразрѣшными трудностями при объясненіи сознательной жизни въ ея самыхъ элементарныхъ формахъ, каковы ощущенія. Трудность матеріалистическаго объясненія сознанія была указана самими естествоиспытателями. Еще въ 40-хъ годахъ знаменитый фیزیологъ *Иог. Мюллеръ* обнародовалъ свою теорію специфической энергіи чувствъ (каждое чувство реагируетъ на самыя разнообразныя раздраженія одинаковымъ, ему только свойственнымъ образомъ), которая, бывъ истолкована въ психологическомъ смыслѣ, оказала большое вліяніе на гносеологию, какъ доводъ, подтверждающій субъективный характеръ чувственного познанія; а впоследствии (въ 1872 г.) извѣстный естествоиспытатель *Дюбуа-Реймонъ* произнесъ



рѣчь „О предѣлахъ естествознанія“, въ которой, исходя изъ несоизмѣримости состояній сознанія съ нервными раздраженіями, пришелъ къ тому выводу, что переходъ раздраженія въ ощущеніе необъяснимъ для естествознанія, а потому мы должны остановиться предъ этой проблемой съ сознаніемъ своего безсилія дать ей опредѣленное рѣшеніе: *ignoramus et ignorabimus*. Успѣхъ рѣчи, произносившей смертный приговоръ широкому притязанію матеріализма, показалъ, что часъ его пробилъ. Правда, въ широкихъ кругахъ читающаго общества, не всегда склоннаго къ глубокому критическому изученію философскихъ проблемъ и направленій, матеріализмъ продолжалъ еще пользоваться славой послѣдняго слова науки, при чемъ подъ наукой разумѣли главнымъ образомъ естествознаніе, но въ философскихъ кругахъ онъ уже трактовался, какъ совершенно наивное міросозерцаніе, сильное лишь своею простотою да незаконнымъ союзомъ съ естествознаніемъ.

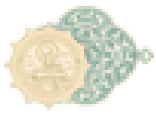
Итакъ, оба объективистическія направленія, идеализмъ и матеріализмъ, оказались равно несостоятельными въ рѣшеніи вопроса о сущности бытія. Что же теперь дѣлать? куда идти? не возвратиться ли къ Канту, который вопросъ о сущности бытія считалъ неразрѣшимымъ для теоретическаго разума? Хотя такой возвратъ назадъ, къ Канту, представлялся при данныхъ условіяхъ исполнѣ естественнымъ, однако эмпирическіе навыки мышленія, пріобрѣтенныя за два послѣднія десятилѣтія, были такъ сильны, что сначала возвратились не къ Канту, а къ Конту, основателю французскаго позитивизма, а когда затѣмъ, въ отвѣтъ на призывъ Целлера „назадъ къ Канту!“, раздавшійся въ странѣ Канта еще въ 1862 году, обратились къ возстановленію гносеологіи основателя критической философіи, то, подъ вліяніемъ духа времени, передѣляли ее на эмпирическій ладъ: такой именно характеръ носитъ преобразованіе кантовской философіи въ талалантливомъ сочиненіи Фр. Альб. Ланге „Исторія матеріа-

лизм“, появившемся впервые въ 1866 году. Въ это же время начинаетъ распространяться ученіе *Спенсера*, сильно подкрѣпленное дарвинизмомъ. Итакъ, французскій позитивизмъ, англійскій агностицизмъ и нѣмецкое новокантіанство—таковы философскія направленія, выступившія къ началу 70-хъ годовъ на смѣну матеріализму. Несмотря на различіе своихъ *исходныхъ* пунктовъ и своеобразие въ раскрытіи основной мысли, всѣ эти направленія сходились въ отрицательномъ отношеніи къ обѣимъ объективистическимъ системамъ—идеализму и матеріализму, признавая ихъ широкія притязанія неосуществимыми на томъ основаніи, что наше знаніе не можетъ отдѣлаться отъ своего субъективнаго характера¹⁾. Они признавали, что за предѣлами нашего сознанія находится независимый отъ него объектъ („сущность“ Канта, „абсолютное“ Спенсера, „вещь въ себѣ“ Ланге), потому что явленіе и сущность—понятія соотносительныя: мы не можемъ мыслить явленія, не мысля въ то же время сущности, какъ основы этого явленія. „Каждымъ изъ доводовъ, доказывающихъ относительность нашего знанія,—такъ рассуждаетъ Спенсеръ,—ясно постулируется положительное существованіе чего-то за предѣлами относительнаго. Сказать, что мы не можемъ знать абсолютнаго, значить, по внутреннему смыслу

¹⁾ Эту мысль одинъ англійскій ученый выразилъ въ слѣдующей нѣсколько рѣзкой, но прозрачной формѣ. «Спиритуалисты, которые утверждаютъ бытіе духа, и бытіе матеріи отрицаютъ, и материалисты, утверждающие бытіе матеріи, но отрицающие бытіе духа, одинаково глупы, ибо наука не знаетъ ни матеріи, ни духа, а только знаетъ явленія, когорыя, хотя и могутъ быть раздѣляемы на матеріальныя и духовныя но по сущности своей одинаково непознаваемы, такъ что не можетъ быть и рѣчи ни о духѣ, ни о матеріи: наука изслѣдуетъ лишь законы явленій, будутъ ли то явленія матеріальныя или духовныя». (П. И. *Линицкій*. Пособіе къ изученію вопросовъ философіи. Харьк. 1892, стр. 254).

словъ, сказать, что *существуетъ* абсолютное¹⁾. Итакъ, абсолютное (сущность, вещь въ себѣ) существуетъ, но оно не можетъ быть познано, потому что основнымъ источникомъ нашего познанія служить опытъ, который ограниченъ предѣлами нашего сознанія; задача познанія сводится лишь къ

¹⁾ «Основные начала», русск. пер. (Спб. 1897), стр. 74. Слѣдуетъ прибавить, что релятивизмъ Ланге несравненно тоньше, нежели релятивизмъ Конта и Спенсера. Для Спенсера бытіе абсолютнаго несомнѣнно; для Ланге бытіе вещи въ себѣ проблематично. «Мы не знаемъ,—говоритъ Ланге во *второмъ* изданіи «Исторіи матеріализма» (см. русск. пер. съ 3-го изд. Н. Н. Страхова, Спб. 1899, стр. 374),—существуетъ ли вещь въ себѣ. Мы знаемъ только, что послѣдовательное примѣненіе нашихъ законовъ мышленія приводитъ насъ къ понятію *чего-то вполне проблематическаго*, что мы принимаемъ за причину явленій, какъ скоро признали, что нашъ міръ можетъ быть лишь міромъ представленій». Однако при *второмъ* изданіи своей книги Ланге не вычеркнулъ изъ нея тѣ строки 1-го изданія, гдѣ идетъ рѣчь о вещи въ себѣ. Тамъ выражена мысль, что *вещь въ себѣ*—простое *предѣльное понятіе*: «законъ причинности, если онъ имѣетъ значеніе для міра явленій въ его цѣломъ, долженъ имѣть значеніе и для его границъ,—по крайней мѣрѣ, для установленія того обстоятельства, что *эти границы существуютъ, и что по ту сторону существуетъ нечто иное*. Рыба въ пруду можетъ плавать лишь въ водѣ, а не въ землѣ, но она можетъ толкаться головою во дно или бока. Такъ и мы могли бы съ понятіемъ причинности пройти все царство опыта и найти, что за границами этого царства лежитъ иная область, недоступная для нашихъ органовъ» (познанія). (Geschichte d. Materialismus. Iserl. 1866, St. 267, ср. то же мѣсто во 2-мъ изданіи, пер. Страхова, стр. 374). Ланге не вычеркнулъ этого мѣста при 2-мъ изданіи своей книги, однако въ немъ о вещи въ себѣ утверждается нѣчто большее сравнительно съ тѣмъ, что говорится о ней во 2-мъ изданіи: когда я утверждаю, что вещь въ себѣ есть предѣльное понятіе, я не выражаю сомнѣнія въ томъ, что за предѣлами міра, доступнаго моему познанію, существуетъ



обобщенію явленій, данныхъ въ опытѣ, что необходимо въ интересахъ практической жизни.

Такова точка зрѣнія *релятивизма* ¹⁾, смѣнившего собою матеріализмъ. Снова была вырыта пропасть между познаниемъ и бытіемъ, которую пытались уничтожить философы-объективисты. Но исторія философіи показываетъ, что философская мысль, привыкшая къ послѣдовательному мышленію, никогда не мирится съ релятивизмомъ, останавливающимъ нашу мысль на полудорогѣ. Такъ было и теперь. Какъ ни широко распространился релятивизмъ, высоко державтій знамя, такъ называемой, *положительной* науки и, какъ казалось, освобождавшій человѣческую мысль отъ тяжелой

пной міръ, вещь въ себѣ; иное дѣло, когда я признаю понятіе о вещи въ себѣ не предѣльнымъ только, но и проблематическимъ понятіемъ. Итакъ, что же? вещь въ себѣ—предѣльное понятіе или только проблематическое? Ланге больше склоняется (во 2-мъ изданіи своей книги) ко второму рѣшенію, подготовляя такимъ путемъ почву для чистаго эмпиризма нашихъ дней. Вотъ почему представители этого послѣдняго, полемизируя съ агностицизмомъ Спенсера, готовы видѣть въ Ланге своего предшественника. Тѣмъ не менѣе разница между позиціями Ланге и современныхъ эмпиристовъ остается: для послѣднихъ нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что за предѣлами нашего опыта ничего не существуетъ,—для нихъ вещь въ себѣ даже не проблематическое, а совершенно безмысленное, пустое понятіе.

¹⁾ Для общаго обозначенія философскаго направленія представляемаго Контомъ, Спенсеромъ и Ланге, предпочитаемъ терминъ «релятивизмъ» термину «позитивизмъ», который утвердился собственно за ученіемъ Конта, а въ послѣднее время прилагается въ сопровожденіи предиката «критическій», къ тому направленію, которое мы, вслѣдъ за Вундтомъ, называемъ «чистымъ эмпиризмомъ» (см., напр., проф. Г. И. Челпанова: «О современныхъ философ. направленіяхъ», Кіевъ, 1902 стр. 20): довольно мѣтко обозначая самую сущность разсматриваемаго направленія, терминъ «релятивизмъ» едва ли поведетъ и къ исторической путаницѣ.

работы надъ „проклятыя“ вопросаи (такъ стали называть метафизическіе вопросы), однако его побѣду нельзя было считать рѣшительной: скоро стали обнаруживаться внутреннія противорѣчія въ предѣлахъ релятивистическаго міросозерцанія, да и „проклятыя“ вопросы довали о себѣ знать. Критическая мысль пробуждалась снова, и первые ея удары были направлены противъ релятивизма съ его половинчатостью, несплѣдовательностью, недосказанностью. Въ самомъ дѣлѣ. Релятивисты хотятъ стоять въ своихъ выводахъ на почвѣ опыта, но до конца на ней не удерживаются. Такъ, Спенсеръ, вопреки своему стремленію свести философію къ обобщенію фактовъ, данныхъ въ опытѣ, кладетъ въ основу научнаго изслѣдованія двѣ предпосылки, которыя, не будучи сами основаны на опытѣ, служатъ однако предположеніемъ самаго опыта. Первая предпосылка—гносеологическая: это—убѣжденіе въ правомѣрности основныхъ признаковъ мышленія (главный изъ нихъ—законъ противорѣчія) или—другими словами—въ самодостовѣрности нашего разума; вторая предпосылка—онтологическая: это—убѣжденіе въ томъ, что сила въ мірѣ не возникаетъ вновь и не исчезаетъ безслѣдно, а лишь измѣняетъ формы своего проявленія (законъ сохраненія силы). Будучи предположеніемъ и основой опытнаго изслѣдованія, указанныя предпосылки сами не могутъ быть выводами изъ опыта: ихъ источникъ и оправданіе—въ самой организаціи нашего *разума* (*ratio*), но вѣдь это уже мотивъ *раціоналистическій*, влекущій за собою очень важное послѣдствіе въ ученіи о бытіи. Если бы релятивисты строго держались въ предѣлахъ опыта, тогда едва ли бы въ ихъ системахъ получило видное мѣсто понятіе о вещи въ себѣ, потому что это понятіе вводится въ силу требованій нашего разума: нашъ разумъ такъ организованъ, что онъ не можетъ мыслить явленія независимо отъ его основы, каковою и является вещь въ себѣ. Но разъ признано за разумомъ право выходить за предѣлы опыта,

можно ли ограничивать употребленіе этого права лишь признаніемъ существованія вещи въ себѣ? Не значить ли это—въ *процессъ* изслѣдованія отнимать у разума то право, которое ему дано въ *началь* изслѣдованія? „Очевидно, нѣтъ никакой возможности о безусловно-непознаваемомъ говорить, какъ о дѣйствительно существующемъ, т. е. приписывать положительный предикатъ чистому отрицанію. И въ самомъ дѣлѣ, позитивисты (=релятивисты) „допускаютъ нѣкоторую познаваемость—странно сказать—безусловно непознаваемого. Такъ, Гербертъ Спенсеръ, говоря, что абсолютное нельзя узнать никакимъ образомъ, и ни въ какой степени, прибавляетъ въ скобкахъ: „въ строгомъ смыслѣ слова *знаніе*“. Но если такимъ образомъ абсолютное въ *не* строгомъ смыслѣ слова познаваемо, и если это не строгое знаніе несомнѣнно есть все-таки нѣкоторый образъ и нѣкоторая степень знанія, то слѣдовательно уже никакъ нельзя сказать, что абсолютное непознаваемо никакимъ образомъ и ни въ какой степени“¹⁾. Что-нибудь одно: или введеніе въ философскую систему идеи абсолютнаго вполне законно, но тогда нельзя запрещать нашему разуму выходить за предѣлы опыта, или же нашъ разумъ не въ правѣ переступать эти предѣлы, но тогда вещь въ себѣ (сущность, абсолютное) нельзя вводить въ философскую систему хотя бы даже въ качествѣ „предѣльнаго понятія“, какъ выражается Канте,

¹⁾ «Кризисъ западной философіи» Вл. Соловьева (Собр. соч., т. I, стр. 66). Ср. проф. Трубецкой цит. соч., стр. 5. Ту же самую позицію занимаютъ въ критикѣ релятивизма представители «имманентной философіи»: «когда скоро,—говоритъ Шубертъ-Зольдернъ о релятивистахъ,—занесли одну ногу въ трансцендентное, то нѣтъ основанія не перебросить туда и другой ноги». (Schub.-Sold. Ueber Transcendenz des Objects und Subjects, St. 41. Цитата взята изъ статьи г. Борейской объ имманентной философіи, Научн. Обзор., 1902, 7, стр. 125).

потому что дѣлать это значило бы переступать границы опыта. Стать на первую точку зрѣнія—это значить открытъ свободный проходъ черезъ заповѣдную пропасть, раздѣляющую познаніе отъ вещи въ себѣ; стать на вторую точку зрѣнія—значить и самую вещь въ себѣ, и пропасть, отдѣляющую ее отъ познанія, признать пустымъ призракомъ. Идя первымъ путемъ, мы снова сталкиваемся лицомъ къ лицу съ метафизическими вопросами, съ которыхъ, впрочемъ, въ этомъ случаѣ снимается печать проклятія; идя вторымъ путемъ, мы совершенно отбрасываемъ метафизическіе вопросы—не столько въ качествѣ проклятыхъ въ смыслѣ ихъ неразрѣшимости, сколько въ качествѣ пустыхъ, мнимыхъ, не имѣющихъ реальнаго смысла¹⁾. По этимъ двумъ направленіямъ и движется современная философская мысль: первымъ путемъ идутъ тѣ мыслители, которые признаютъ за метафизикой право на существованіе. Таковъ, напр., *Вундтъ*, который, по его собственнымъ словамъ, „отважился построить такую систему философіи, въ которой центральное мѣсто отводится метафизикѣ“, при чемъ метафизика понимается, какъ „ученіе о принципахъ“²⁾. Правда, метафизика Вундта „исходитъ отъ гипотетическихъ элементовъ, доставляемыхъ ей спеціальными науками (*Einzelwissenschaften*)“³⁾, но все-таки она переступаетъ границы того, что дано въ непосредственномъ опытѣ: это—не описаніе, а истолкованіе опыта. Въ послѣднее время и у насъ, на Руси, расширяется захватъ метафизическаго движенія. Метафизика, издавна нашедшая благосклонный пріемъ въ духовной школѣ (конечно, и здѣсь

1) Это, по выраженію *Маха*, «*Scheinprobleme*» (*Die Analyse.*, St. 12), «*vermeintliche Probleme*» (*ibid.*, St. 24).

2) *Wundt*. *System. d. Philosophie*, Lpz. 1889. St. V (Vorwort) и 34 (= русск. пер. г. Водена, Спб. 1902, со 2-го нѣмец. изд., вышедшаго въ 1897 г., стр. 1 и 23).

3) *Ibid.*, St. VI.

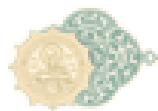
не безъ исключеній: М. М. Троицкій или П. И. Милославскій были противниками метафизики), время отъ времени подчиняла своему вліянію болѣе широкій кругъ русскаго общества, при чемъ, надо сознаться, послѣднее шло обыкновенно по слѣдамъ своихъ западныхъ сосѣдей. Такъ, господство гегелевскаго панлогизма, ямѣвшее мѣсто въ русскихъ „кружкахъ“ 40-хъ годахъ какъ славянофильскихъ, такъ и западническихъ, къ началу шестидесятыхъ годовъ смѣнилось такимъ широкимъ распространеніемъ матеріалистической метафизики, что убѣжденный голосъ проф. Юркевича, выступившаго на литературную борьбу съ Чернышевскимъ, талантливымъ и убѣжденнымъ проводникомъ въ сознаніе русскаго общества идей Фейербаха, оказался для своего времени „vox clamantis in deserto“. Однако въ семидесятые годы, вслѣдъ за западными сосѣдями, и у насъ началось движеніе въ сторону релятивизма, направленное противъ метафизики, при чемъ русскіе адепты этого направленія гораздо рѣзче относились къ идеалистической метафизикѣ, нежели къ матеріалистической. Съ самаго начала своего распространенія въ русскомъ обществѣ релятивизмъ встрѣтилъ энергичный отпоръ въ лицѣ выдающихся представителей духовно-академической науки, въ полной мѣрѣ не оцѣненный и доселѣ, потому что наше общество не привыкло прислушиваться къ ихъ голосу. Гораздо удачливѣе въ этомъ отношеніи оказался „свѣтскій“ философъ Влад. С. Соловьевъ, который, прошедши философскую школу такихъ профессоровъ, какъ упомянутый Юркевичъ и покойный В. Д. Кудрявцевъ, выступилъ въ своей магистерской диссертациі „Кризисъ западной философіи“ (1874 г.) рѣшительнымъ противникомъ позитивизма. Скоро вступилъ на эту же дорогу А. А. Козловъ, затѣмъ къ нимъ примкнулъ Н. Я. Гротъ, а въ восьмидесятые годы въ „Московскомъ Психологическомъ Обществѣ“ оказался цѣлый кадръ убѣжденныхъ защитниковъ метафизики (кромѣ вышеупомянутыхъ, назовемъ Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубец-

кого), выступившихъ съ своими воззрѣніями на страницахъ „Вопросовъ философіи и психологіи“, основанныхъ въ 1880 году.

Къ глубокой скорби всѣхъ друзей философіи, многихъ изъ этихъ лицъ уже нѣтъ на бѣломъ свѣтѣ; но за то въ постѣднее время кадръ залитниковъ метафизики пополнился новыми силами, начавшими свою научную дѣятельность подѣ знаменемъ марксизма: не отказываясь отъ того соціально-экономическаго идеала, который выработался въ ихъ сознаніи подѣ вліяніемъ марксизма, представители этого движенія ищутъ для него (для своего соціально-экономическаго идеала) теоретическаго обоснованія въ идеалистической метафизикѣ¹⁾. Совершенно въ другую сторону идутъ современные представители „чистаго эмпиризма“, иностранные и русскіе²⁾, какъ это выяснится изъ характеристики философскихъ воззрѣній Эрнста Маха, одного изъ самыхъ ясныхъ выразителей этого направленія, къ которой и переходимъ.

¹⁾ См. сборникъ статей подѣ общимъ заглавіемъ «Проблемы идеализма», М. 1903 г.

²⁾ Однимъ изъ первыхъ познакомилъ русское общество съ ученіемъ Маха его ученикъ П. К. Энгельмейеръ въ своей статьѣ: „Теорія познанія Маха“, помѣщенной въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ за 1897 г. (№ 38). Впослѣдствіи (въ 1901 году) подѣ редакціей г. Энгельмейера были переведены (а г-жей Моноцковой изданы) научно-популярныя чтенія („Popular-wissenschaftliche Vorlesungen“) Маха, а также отрывки изъ „Die Analyse der Empfindungen“ (2-te Aufl., двѣ главы) и „Prinzipien d. Wärmelehre“ подѣ заглавіемъ «Научно-популярныя очерки» (два выпуска, М. 1901). Переводу предпослано предисловіе автора, написанное специально для русскаго изданія. Въ 1898 году г. Лесевичъ издалъ переводъ упомянутаго выше „Введенія въ критику чистаго опыта“ Карстаньена. Около того же времени стали появляться журнальныя статьи, касающіяся воззрѣній Маха и Авенариуса, въ „Научномъ Обзорѣніи“ (1898 г., № 5—6: „О философіи чистаго опыта“ покойнаго Филиппова), „Жизни“ (ст. г. Гуревича), „Самообразованіи“ за 1902 г. (статья г-жи



III.

1. Основное стремленіе человѣческой природы (въ этомъ согласны Махъ и Авенаріусъ)—это стремленіе къ сохраненію и развитію жизни ¹⁾. Однимъ изъ главныхъ средствъ для осуществленія отнѣченнаго стремленія служить знаніе: чтобы поддерживать свою жизнь, человѣку необходимо ориентироваться среди окружающей его дѣйствительности,—въ этомъ состоитъ задача познанія ²⁾, которою опредѣляется его значеніе,

Кодисъ), „Вопр. филос.“ (1903, кн. 67: „Идеаль познанія“ г. Богданова), „Русской мысли“ (1903 г: г. С. Каблешкова „Предпосылки эмпириокритицизма въ критикѣ Вундта“ и г. А. Пучначарскаго „Къ вопросу о познаніи“) и др. Дѣлаемъ эти указанія не ради библиографической полноты, на которую не претендуемъ, а для иллюстраціи постепеннаго возрастанія интереса къ чистому эмпиризму въ нашемъ обществѣ: онъ растетъ параллельно съ расширеніемъ метафизическаго движенія, такъ что теперь у насъ противостоятъ другъ другу метафизическій идеализмъ и чистый эмпиризмъ.

¹⁾ *Mach*. Die Analyse der Empfindungen“, 4-te Aufl., St. 41. Отнѣчая пункты своего согласія съ Авенаріусомъ, Махъ говорить здѣсь о послѣднемъ: „Онъ исходитъ изъ того предположенія, что центральный органъ имѣетъ стремленіе къ само-сохраненію (sein Streben hat, sich zu erhalten)“. Та же мысль—въ „Научно-попул. очеркахъ“, вып. 1, стр. 1. Ср. Карстаньена „Введеніе въ крит. чист. оп“, стр. XXXI.

²⁾ *Mach*. Die Analyse..., St. 29: „Биологическая задача науки состоитъ въ томъ, чтобы дать человѣческому индивидууму по возможности полное ориентированье; другой научный идеаль неосуществимъ, да и смысла не имѣетъ“. Такимъ образомъ, „вся наша научная дѣятельность оказывается только одной стороной нашего органическаго развитія“. (См. Маха «Очерки», вып. 1, стр. 26). Подробнѣе рѣчь о теоріи науки, разработанной Махомъ, впереди, потому что она стоитъ въ связи съ его анализомъ опыта и построеннымъ на основѣ этого анализа ученіемъ о дѣйствительности

будетъ ли то знаніе научное или ненаучное, потому что между тѣмъ и другимъ нѣтъ существеннаго различія: „научное познаніе орудуетъ тѣми же формами или средствами, какъ и ненаучное; всѣ спеціально - научныя формы или средства суть *преобразование* до-научныхъ, такъ что методы, напр., механики можно свести къ простымъ и всеобщимъ человѣческимъ функціямъ“ ¹⁾.

Чтобы при осуществленіи единственно имѣющей значеніе (біологической) задачи познанія не впасть въ ошибки и не притти въ концѣ концовъ къ пустому знанію, имѣющему только видимость знанія, а въ существѣ лишенному всякаго значенія ²⁾,—для этого необходимо напередъ отрѣшиться отъ ходячихъ теорій и предвзятыхъ мнѣній ³⁾. Такое требованіе не ново: почти въ той же формѣ оно было формулировано еще триста лѣтъ тому назадъ извѣстнымъ представителемъ англійскаго эмпиризма Фр. Бэкономъ въ его „Новомъ органѣ“. Для того, чтобы войти въ царство науки, нужно, по Бэкону, отрѣшиться отъ призраковъ (*idola*), заволакивающихъ нашъ умъ и мѣшающихъ ему видѣть истину, т. е. отъ предразсудковъ въ области знанія. Таковы, между прочимъ, *idola theatri*—ходячія теоріи, которыя, подобно театральнымъ пьесамъ, даютъ намъ не реальную, а фантастическую картину міра. Въ сущности того же требовалъ и Декартъ, провозгласившій сомнѣніе исходнымъ пунктомъ философіи. Въ виду этого насъ не столько интересуетъ общій смыслъ издавнаго требованія, самъ по себѣ ясный и бесспорный, сколько область его примѣненія въ современномъ эмпиризмѣ: важно знать, *что именно* относятся въ группу пред-

¹⁾ *Avenarius*. Kritik der reinen Erfahrung, B. I, St. VII. Ср. предисловіе *Маха* къ русскому изданію его „Очерковъ“.

²⁾ О такомъ знаніи—у Авенаріуса (Kritik..., II, St. 139).

³⁾ *Avenarius*, Krit. I, Vorwort; *Mach*, Die Analyse..., cap. II—„Ueber vorgefasste Meinungen“ (= о предвзятыхъ мнѣніяхъ).

взятыхъ мнѣній современные представители чистаго эмпиризма. Авенариусъ (въ полномъ согласіи съ Махомъ) полагаетъ, что нельзя исходить въ процессъ познанія отъ „сознанія“ или „мышленія“, какъ чего-то „непосредственно даннаго“, потому что, такъ называемая, „непосредственная данность сознанія“ есть уже вліяніе теоріи, а потому сознаніе (равно какъ и мышленіе) можетъ служить лишь проблемой познанія и никакъ не его исходнымъ пунктомъ: „исходить отъ „сознанія“ или „мышленія“, имѣя въ виду развитіе собственныхъ взглядовъ о познаваніи ими критику чужихъ взглядовъ относительно этого предмета, въ лучшемъ случаѣ это значило бы пачинать съ конца“¹⁾. Въмѣсто того, чтобы обзрѣвать дѣйствительность сквозь призму ходячихъ теорій или предвзятыхъ мнѣній, нужно взглянуть на нее непредубѣжденнымъ, — если хотите, наивнымъ, — взоромъ обыкновеннаго человѣка или даже дитяти. „Если не будете, какъ дѣти,—вспоминаются слова Бэкона, перефразирующія евангельское изреченіе,—не войдете въ царство знанія“²⁾: философъ долженъ быть такъ же чистъ отъ предвзятыхъ мнѣній, какъ и дитя. Такъ именно и характеризуетъ философа выразительное греческое преданіе: онъ стоитъ среди той давки, которая происходитъ на рынкѣ, но не въ качествѣ продавца или покупателя, а лишь въ качествѣ созерцателя; онъ отирается въ отдаленныя страны и входитъ въ обращеніе съ чуждыми народами, и это—не ради выгоды, а ради созерцанія³⁾. Такъ дитя, впервые попавши изъ де-

¹⁾ *Avenar., Krit., I, St. VIII.*

²⁾ Это въ свободной передачѣ слѣд. мѣсто изъ „*Novum Organum*“ (lib. I, aphorism. LXVIII): „*Ut non alius fere sit aditus ad regnum hominis, quod fundatur in scientiis, quam ad regnum coelorum, in quod, nisi sub persona infantis, intrare non datur*“. Ср. Мѡ. 18, 2.

³⁾ *Avenar. Krit., I, St. 10.*

ревни въ городъ, съ любопытствомъ, но безъ всякой задней цѣли, разсматриваетъ все окружающее. Авенариусъ называетъ эту точку зрѣнія „*ganz wörtlich und örtlich*“¹⁾, а Махъ, признавая ее точкой зрѣнія обычнаго человѣка (*des gemeinen Mannes*), прибавляетъ, что она „имѣетъ право на самую высокую оцѣнку: она создавалась безъ намѣреннаго содѣйствія человѣка въ теченіе неизмѣримо долгаго времени; она—*продуктъ природы*—природой же и сохраняется. Напротивъ, все, что создала философія, есть не что иное, какъ *эфемерный продуктъ искусства*, лишенный значенія. Не даромъ каждый мыслитель, даже каждый философъ, какъ только практическая нужда отвлекаетъ его отъ односторонне-интеллектуальной работы, тотчасъ занимаетъ точку зрѣнія обычнаго человѣка“²⁾.

Что же я увижу, въ буквальный смыслъ слова (*wörtlich*) стоя на этой чисто-мѣстной (*örtlich*) точкѣ зрѣнія? Я найду во-первыхъ, *себя самого* среди окружающей обстановки съ ея разнообразными составными частями (дома, камни, деревья и т. п.); во-вторыхъ, *другихъ людей*, или, какъ обыкновенно выражается Авенариусъ въ сочиненіи „*Der menschliche Weltbegriff*“, со-человѣковъ (*die Mitmenschen*), съ ихъ разнообразными высказываніями (*Aussage*), и, наконецъ *высказанное* (мною или другими людьми) въ той или другой зависимости отъ окружающей среды („я вижу дерево“ и т. п.)³⁾. Уже изъ сказаннаго видно, что созерцаемое мною не представляется мнѣ одною сплошною массой: оно представляется мнѣ раздѣленнымъ на составныя части (я самъ, другіе люди, тѣла...), которыя при дальнѣйшемъ анализѣ оказываются въ свою очередь *комплексами*, состоящими

¹⁾ Ibid.

²⁾ Die Analyse ... St. 30.

³⁾ Avenarius. Kritik., I, St. VII.

изъ частей (изъ того, что принято называть „признаками“). Нисходя такимъ путемъ отъ болѣе сложнаго къ менѣе сложному, мы дойдемъ до такихъ частей, которыя уже не поддаются дальнѣйшему анализу, а потому могутъ быть названы *элементами*. Итакъ, созерцаемая мною дѣйствительность представляетъ собою сумму комплексовъ, состоящихъ, въ свою очередь, изъ элементовъ. Столъ, сюртукъ, дерево, мой другъ, мое я — комплексы; цвѣта, звуки, теплота, пространства, времена ¹⁾, боль, удовольствіе, — элементы. Всмотрѣваясь ближе въ комплексы, изъ которыхъ слагается дѣйствительность, мы отчетливо различаемъ между ними слѣдующіе: а) комплексы цвѣтовъ, звуковъ и т. п., которые (комплексы) мы обыкновенно называемъ *тѣлами*, б) комплексъ, который мы обыкновенно называемъ *своимъ тѣломъ* (хотя онъ по существу и не отличается отъ комплексовъ первой группы, но мы выдѣляемъ его изъ нихъ по особому значенію его для насъ), и в) комплексъ желаній, воспоминаній и т. д. ²⁾. Последняго рода комплексъ, въ связи съ тѣмъ комплексомъ, который именуется нашимъ тѣломъ, составляетъ

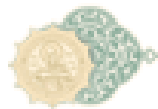
1) Махъ отличаетъ пространство и время, какъ систему подлинныхъ *ощущеній*, отъ научныхъ *понятій* о пространствѣ и времени, отъ пространства геометра и времени физика: отдѣльные пространства, отдѣльные времена — это такія же ощущенія, какъ цвѣта или звуки, тогда какъ единое пространство геометра, равно какъ и время физика, — это вспомогательныя гипотезы, являющіяся продуктами абстракціи, которая предполагаетъ цѣлый рядъ предварительныхъ опытовъ. (См. сжатое изложеніе ученія Маха о пространствѣ и времени въ статьѣ Н. Grünbaum'a „Zur Kritik der modernen Causalanschauungen“ — „Archiv für Philos.“, II Abth., V B., 1899, St. 393 folg. Подробности — въ соответствующихъ главахъ „Die Analyse“... самого Маха).

2) *Mach*. Die Analyse, cap. I passim, besondrs. St. 7. — Аренаріусъ различаетъ слѣд. комплексы, которые обозначаются у него

то, что мы называемъ своимъ я ³⁾. Вотъ и все то, что мы находимъ, становясь на чисто-мѣстную, свободную отъ предвзятыхъ мнѣній, точку зрѣнія: *дѣйствительность—это сумма комплексовъ, слагающихся изъ элементовъ-ощущений*, и—только! На этомъ простомъ положеніи, очевидномъ—какъ полагаютъ представители чистаго эмпиризма—для непредубѣжденнаго взора, можно бы и остановиться, если бы нашъ умъ не былъ загроможденъ разнаго рода „идолами“ въ формѣ „мнимыхъ“ проблемъ и ложныхъ теорій. Въ виду этого необходимо разъяснить, выражаясь юридическимъ языкомъ, „ничтожность“ мнимыхъ проблемъ, вмѣстѣ съ чѣмъ

условными знаками: а) система *C*—анатомически и физиологически центральный органъ, б) *R*—все, доступное описанію, поскольку оно можетъ быть принято за составную часть окружающей насъ среды (дерево, со-человѣкъ, звуковая волна и проч.), в) *E*—все, доступное описанію, поскольку оно можетъ быть принято за содержаніе высказыванія другого индивида—со-человѣка. (См. *Карстаньена* „Введеніе въ Кр. чст. оп.“, стр. 137). Тѣ элементы, изъ которыхъ слагаются комплексы, Авенариусъ называетъ особымъ терминомъ—„*Werthe*“ (= значенія); они дѣлятся на двѣ группы: а) собственно *элементы* (цвѣта, звуки, сладкое, горькое...) и б) *характеры* (пріятное, непріятное, красивое, безобразное, истинное, ложное...). См. *Kritik*, I, 16; *Der menschl. Weltbegriff*, St. 12.

1) Для обозначенія различнаго рода комплексовъ Махъ употребляетъ слѣд. схемы: 1) *A B C...*—комплексы цвѣтовъ, звуковъ и т. п., которые (комплексы) мы обыкновенно называемъ тѣлами; 2) *K L M...*—комплексъ, который мы называемъ *своимъ* тѣломъ; 3) *α β γ...*—комплексъ желаній, воспоминаній и т. п. Отдѣльными буквами въ этой схемѣ обозначаются элементы. Обычно комплексъ *α β γ...+K L M...*, какъ я, противопоставляется комплексу *A B C...* По временамъ элементы *α β γ...* объединяются въ качествѣ я, а комплексы *A B C...+K L M...* противопоставляются ему въ качествѣ міра тѣлъ. См. *Die Analyse...*, St. 7.



eo ipso потеряють всякое значеніе и теоріи, направленные къ ихъ разрѣшенію. Посмотримъ, какъ выполняетъ Махъ эту задачу.

Въ той пестрой ткани элементовъ-ощущеній, какую представляетъ собою дѣйствительность, выдѣляются—частію произвольно, частію въ силу присущей человѣку „способности произвольно и сознательно опредѣлять свою точку зрѣнія“ ¹⁾ — комплексы, которые обладаютъ относительною *устойчивостью* (Beständigkeit). Такъ, „мой столъ освящается то сильнѣе, то слабѣе; онъ можетъ быть то теплѣе, то холоднѣе; на немъ можетъ оказаться чернильное пятно; ножка можетъ быть сломана; его можно поправлять, полировать, замѣнять въ немъ одну часть другой; при всемъ томъ онъ останется для меня тѣмъ же столомъ, за которымъ я каждый день пишу. Мой другъ можетъ надѣть другой сюртукъ; его лицо можетъ становиться то серьезнымъ, то веселымъ; цвѣтъ его лица можетъ измѣниться вслѣдствіе освѣщенія или подъ вліяніемъ аффектовъ, его фигура можетъ подвергаться мимолетнымъ (вслѣдствіе движенія), а то и болѣе кореннымъ и продолжительнымъ измѣненіямъ. При всемъ томъ сумма устойчиваго остается всегда, не смотря на постепенныя измѣненія, столь значительной, что послѣднія отступаютъ на задній планъ: это—тотъ самый другъ, съ которымъ я каждый день совершаю свою прогулку“ ²⁾. Значитъ, въ комплексахъ на ряду съ элементами, подвергающимися измѣненіямъ, есть элементы, сохраняющіе свою устойчивость, при чемъ устойчивое вслѣдствіе повторенія оказывается болѣе доступнымъ наблюденію, тогда какъ измѣнчивое, именно въ силу своей измѣнчивости, часто ускользаетъ отъ наблюденія. Въ силу тѣхъ же условій устойчивое отчетливѣе запечатлѣвается въ памяти, а если при этомъ въ извѣстномъ ком-

¹⁾ Ibid., St. 5.

²⁾ Ibid., St. 2.

плексъ измѣнчивое превѣшивается устойчивымъ, то такой превѣсъ вызываетъ отчасти инстинктивную, отчасти произвольно-сознательную экономію въ способѣ представленія и обозначенія комплекса: что представляется за-разъ, то и обозначается однимъ словомъ¹⁾). Такимъ путемъ возникаютъ *субстанціальныя понятія* (Substanzbegriffe), каковы: тѣло, я и др.²⁾, которыя значительно облегчаютъ намъ ориентированье среди сложности и разнообразія окружающей насъ среды (припомнимъ, что это именно, по Маху, и составляетъ біологическую задачу познанія). Въ этомъ и состоитъ практическое (=экономическое) значеніе субстанціальныхъ понятій, которое не можетъ подлежать сомнѣнію: „каждая форма мысли, произвольно или непроизвольно созданная для опредѣленной цѣли, сохраняетъ *по отношенію къ этой цѣли* непреходящее значеніе“. Такъ, при специально физическомъ изслѣдованіи идея тѣла облегчаетъ ориентированье, не нарушая самаго изслѣдованія, а кто преслѣдуетъ чисто-практическія цѣли, тотъ находитъ существенную поддержку въ идеѣ я³⁾). Надо только помнить, что дальше намѣченныхъ границъ значеніе субстанціальныхъ понятій не простирается: значительно *облегчая* изученіе дѣйствительности, они совершенно непригодны для ея *объясненія* (Die Analyse..., St. 10—11).

Чтобы не впасть въ преувеличенную или—что хуже того—ложную оцѣнку субстанціальныхъ понятій, нужно имѣть въ виду, что комплексы обладаютъ лишь *относительной*, а никакъ не абсолютной устойчивостью. Это видно изъ анализа уже разсмотрѣнныхъ комплексовъ: возьму ли я свой столъ или своего друга—и тотъ, и другой комплексы не представляютъ собою, какъ мы видѣли, чьего-либо неизмѣнимаго. То же самое нужно сказать и о томъ комплексѣ, ко-

¹⁾ Ibid.

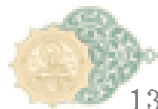
²⁾ Ibid., St. 4.

³⁾ Ibid. St. 25—26; cfr. St. 279.

торый намъ представляется въ такой степени устойчивымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ важнымъ, что мы считаемъ его не только совокупностью всѣхъ своихъ переживаній, но вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ всей нашей дѣятельности: это—наше я. И оно не отличается абсолютной устойчивостью: „психологія и психопатологія учатъ насъ, что я можетъ расти и обогащаться, бѣднѣть и суживаться, становится себѣ чуждымъ и распадаться, однимъ словомъ—значительно измѣняться въ теченіе жизни“¹⁾. „Едва ли я различныхъ людей отличаются другъ отъ друга больше, чѣмъ я одного и того же человѣка въ теченіе долгаго времени. Вспоминая сегодня свою раннюю молодость, я,—продолжаетъ Махъ,—долженъ бы принять за чужого того мальчика, который представляется моему мысленному взору (если бы не непрерывная цѣнь воспоминаній): такъ мало сходнаго между тѣмъ, что было, и тѣмъ, что есть. Иное сочиненіе, составленное мною самимъ лѣтъ 20 тому назадъ, производитъ на меня впечатлѣніе чего-то въ высшей степени чуждаго моей личности“²⁾. И если тѣмъ не менѣе я считаю свое я устойчивымъ или, какъ выражаются философы, тождественнымъ, то основаніе этого не въ его субстанціальной неизмѣнности, а лишь въ непрерывности (Continuität), въ медленномъ измѣненіи. „Основной стержень нашего я составляется изъ множества мыслей и плановъ, возникшихъ вчера и не исчезшихъ сегодня,—тѣмъ болѣе, что о нихъ напоминаетъ намъ въ бодрственномъ состояніи окружающая насъ обстановка (а во снѣ наше я можетъ сильно обезцвѣчиваться, раздвояться и даже исчезать),—изъ мелкихъ привычекъ, сохраняющихся болѣе или менѣе продолжительное время помимо нашего сознанія и воли“. Здѣсь—источникъ той психологической иллюзіи, которая находитъ свое выраженіе въ ученіи о тождественности нашего я. Сюда нужно при-

¹⁾ Ibid., St. 279.

²⁾ Ibid., St. 3. Ср. русск. пер. въ „Очеркахъ“, I, стр. 117.



соединить и то, что „весьма медленное измѣненіе тѣла вносить свою долю въ образованіе представленія объ устойчивости нашего я, хотя эта доля и не такъ велика, какъ думаютъ ¹⁾ Въ силу всего этого мы въ такой степени сжимаемся съ устойчивостью своего я, что больше всего дорожимъ ея сохраненіемъ и больше всего боимся ея уничтоженія: отсюда—страхъ смерти. Между тѣмъ то, чего мы такъ боимся,—уничтоженіе устойчивости,—въ значительной мѣрѣ происходитъ и при жизни, и если сжитъя съ этой точкой зрѣнія, то можно даже съ удовольствіемъ помышлять о смерти, какъ объ освобожденіи отъ индивидуальности: вѣдь даже самый лучший человѣкъ имѣетъ такія индивидуальныя черты, объ уничтоженіи которыхъ ни онъ, ни другіе не стали бы жалѣть, а что касается наиболѣе цѣнныхъ элементовъ нашего я (его мыслей и плановъ), то они сохраняются и послѣ нашей смерти ²⁾. Стоитъ ли поэтому отстаивать мысль о субстанціанальномъ тождествѣ нашего я?!

Итакъ, возьмемъ ли мы свое собственное я или окружающую насъ среду—ни тамъ, ни здѣсь мы не найдемъ ничего *абсолютно* устойчиваго, *абсолютно* неизмѣннаго, и тѣмъ не менѣе мысль о томъ, что въ основѣ тѣкачаго и измѣнчиваго лежитъ нѣчто устойчивое и неизмѣнное, до сихъ поръ господствуетъ надъ умами: „Смутный образъ устойчиваго, который замѣтнымъ образомъ не измѣняется даже и тогда, когда та или другая изъ его составныхъ частей выпадаетъ, представляется чѣмъ-то существующимъ самостоятельно, *an sich*. И такъ какъ—при этомъ—каждую составную часть въ *отдѣльности* можно откинуть, причемъ самыя

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., St. 3—4.

образъ не перестанетъ быть представителемъ (zu repräsentiren) всей совокупности частей, равнымъ образомъ не дѣлается неузнаваемымъ, то создается такое представленье, что если и *всѣ* составныя части комплекса отбросить, въ результатѣ все-таки останется нѣчто, чего уже нельзя отбросить. Такимъ путемъ создается философская идея вещи въ себѣ (eines Dinges an sich), или сущности, отличной отъ явленія, которая не перестаетъ существовать и тогда, если *всѣ* элементы, изъ коихъ слагается явленіе, отбросить“ ¹⁾. А разъ возникло это „чудовищное“ понятіе, то уже самъ собою, съ логическою необходимостью, возникаетъ вопросъ объ отношеніи между познаніемъ и бытіемъ, или—что то же—о познаваемости вещи въ себѣ,—вопросъ, который проходитъ черезъ всю исторію философій, привлекая къ своей разработкѣ громадный запасъ умственныхъ силъ, при чемъ, какъ мы видѣли, одни философы (объективисты) признаютъ вещь въ себѣ познаваемой, другіе (релятивисты)—непознаваемой. И вся эта, по истинѣ гигантская ²⁾, работа должна быть признана непроизводительной, потому что она сосредоточена около *мнимой* проблемы: разъ я вѣрю въ существованіе—скажемъ—вѣдьмъ или гномовъ, тогда, конечно, я могу ставить вопросъ объ ихъ познаваемости, но разъ я убѣдился въ полной фантастичности этихъ образовъ, тогда поставленный вопросъ теряетъ всякій смыслъ. Такъ и здѣсь: разъ я вѣрю въ существованіе вещи въ себѣ, я, конечно, могу спрашивать объ ея познаваемости, но разъ я убѣдился въ полной суетности этой метафизической вѣры, тогда самый вопросъ теряетъ свой смыслъ: можно ли спрашивать о познаваемости того, что вовсе не существуетъ на бѣломъ свѣтѣ?! О существованіи вещи въ себѣ не можетъ быть рѣчи, потому что это по-

¹⁾ Ibid., St. 5.

²⁾ Ibid., St. 287.

нiяте ложно въ самомъ основанiи: оно обязано своимъ происхожденiемъ грубой логической ошибкѣ, которая уясняется путемъ слѣдующей аналогiи: изъ того, что если вырвать у васъ на головѣ любой волосъ въ отдѣльности, вы не будете лысымъ, можно ли сдѣлать тотъ выводъ, что если и всѣ волосы у васъ вырвать, вы также не будете лысымъ?¹⁾ А вѣдь, по Маху, путемъ такого именно, —разумѣется, ложнаго,—вывода и приходятъ къ признанiю вещи въ себѣ: если-де каждый признакъ вещи въ отдѣльности можно отбросить, при чемъ вещь не перестаетъ существовать, то, слѣдовательно, вещь есть нѣчто больше, нежели сумма характеризующихъ ее признаковъ. Вскрывая логическую ошибку, лежащую въ основѣ философской идеи о вещи въ себѣ, чистый эмпиризмъ устраняетъ изъ оборота научнаго изслѣдованiя и самую идею о вещи въ себѣ, какъ ложную, и проблему объ ея познаваемости, какъ мнимую; онъ отказывается не отъ *рѣшенiя* данной проблемы, какъ это дѣлаютъ релятивисты, а отъ самой проблемы, и если въ релятивистическомъ направленiи мысли можно видѣть выраженiе философской сдержанности, то о послѣдовательномъ эмпиризмѣ сказать этого нельзя. Махъ предостерегаетъ отъ смѣшенiя его точки зрѣнiя „съ эстетически или даже благочестиво звучащимъ *ignoramus et ignorabimus*“. „Въ отказѣ отвѣчать на вопросы, которые признаны бессмысленными, отношѣе не выражается смиренное сознанiе своей несостоятельности (*Résignation*)“: если физикъ не ищетъ больше *perpetuum mobile*, а математикъ не бьется надъ квадратурой круга, развѣ вы въ этомъ увидите *Résignation*? Что-нибудь одно: или совсѣмъ отбросьте проблему, какъ пустую, бессмысленную, или же работайте надъ ея разрѣшенiемъ, а не садитесь между двумя стульями, какъ это дѣлаютъ агно-

¹⁾ Эта аналогiя примѣняется г. Бодановымъ въ статьѣ „Идеаль познанiя“ (см. „Вопр. филос.“, кн. 67, стр. 194).

стики. Если проблема имѣетъ смыслъ, она не можетъ быть *абсолютно* неразрѣшимой¹⁾. Таковъ урокъ, преподанный Махомъ релятивизму.

Итакъ, мы покончили съ понятіемъ о вещи въ себѣ, или сущности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и съ проблемой о ея познаваемости. Вмѣсто того, чтобы тратить *operam et oleum* на разрѣшеніе мнимой проблемы, мы сосредоточимъ свое вниманіе на изслѣдованіи подлинной дѣйствительности, т. е. комплексовъ элементовъ-ощущеній. Однако и тутъ мы наталкиваемся на ходячую противоположность между ощущеніемъ и предметомъ, внутреннимъ и внѣшнимъ, физическимъ и психическимъ. Какъ ни прочно, съ легкой руки Декарта, укоренилась эта противоположность въ сознаніи современныхъ мыслителей (достаточно вспомнить такихъ представителей теоріи психофизического параллелизма, какъ Вундтъ или Паульсенъ), однако она (по Маху) не можетъ быть признана состоятельной: на самомъ дѣлѣ физическій и психическій міръ, тѣло и душа однородны по составляющимъ ихъ элементамъ²⁾, каковы: цвѣта, звуки, пространства, времена, теплота, холодъ и т. д., и если тѣмъ не менѣе мы обыкновенно отличаемъ психическое отъ физическаго, ощущеніе отъ предмета, вызвавшаго ощущеніе, то это объясняется различіемъ тѣхъ точекъ зрѣнія, съ какихъ мы смотримъ на одинъ и тотъ же элементъ. Преду мною—листъ какого-либо растенія. Зеленъ листа связана въ моемъ опытѣ съ извѣстнымъ оптичеки-пространственнымъ ощущеніемъ, даѣе—съ осязательнымъ ощущеніемъ и, наконецъ, съ образомъ солнца или лампы, при свѣтѣ которыхъ я разсматриваю листъ. Если—вмѣсто того, чтобы разсматривать листъ при солнечномъ освѣщеніи—я его освѣщу желтымъ пламенемъ натрія, то зеленый цвѣтъ перейдетъ въ коричневый. Все это наблюденія *физическаго* характера. Но вѣдь наблю-

¹⁾ *Mach. Die Analyse...*, St. 286.

²⁾ *Ibid.*, St. 11.

даемый мною элементъ—зелень листа—связанъ также съ процессомъ, происходящимъ въ сѣтчаткѣ моего глаза, и принципиально ничто мнѣ не препятствуетъ изслѣдовать этотъ процессъ въ его отношеніи къ рассматриваему элементу. Если я буду изслѣдовать зелень листа въ зависимости отъ той группы комплексовъ, которую мы обыкновенно познаемъ внѣшнимъ міромъ, то зелень листа опредѣлится, какъ *физическій* элементъ; если же я буду рассматривать *тотъ же самый* элементъ въ зависимости отъ процесса, происходящаго въ центральной нервной системѣ, то онъ опредѣлится, какъ ощущеніе, или *психическій* элементъ. Разница не въ природѣ элемента, а лишь въ способѣ разсмотрѣнія: зелень сама по себѣ, въ своей природѣ не измѣнится, направимъ ли мы свое вниманіе на ту или на другую форму зависимости¹⁾. Отсюда, если я изслѣдую зависимость какой-либо составной части окружающей среды, напр. А, отъ другой части окружающей же среды, напр. В, то я имѣю дѣло съ *физическими объектами*,—слѣд. занимаюсь *физикой*; если же я изслѣдую, какъ далеко измѣняется А вслѣдствіе измѣненія органовъ чувствъ или центральной нервной системы живого существа, то я имѣю дѣло съ *ощущеніями*,—слѣд., занимаюсь *психологіей*. Но въ сущности и тамъ, и здѣсь предметъ изслѣдованія одинъ и тотъ же, только точки зрѣнія различны. Поэтому лучше бы совсѣмъ отбросить термины: „физическій“ и „психическій“,—совѣтуетъ Авенаріусъ,—и говоритъ лишь о *физической или психической зависимости*²⁾. Итакъ, основ-

¹⁾ Ibid., St. 35—36; cfr. 14. 48; cfr. O. Külpe „Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland“ (Lpz. 1902), St. 18.

²⁾ Ap. Mach, Analyse..., St. 42 (здѣсь, на страницахъ 42—45, помѣщенъ трактатъ д-ра Рудольфа Влассака, ученика Авенаріуса, въ которомъ взгляды Маха по вопросу объ отношеніи между психическимъ и физическимъ сопоставляются со

ные элементы какъ въ ABC (=внѣшній міръ), такъ и въ $\alpha\beta\gamma$ (=внутренній міръ)—одни и тѣ же, и только способъ ихъ связи различен¹⁾, а потому мы не имѣемъ права говорить о принципиальной противоположности между ощущеніемъ и предметомъ, напомнимъ я и окружающими „тѣлами“: „все элементы ABC... KLM... образуютъ одну сплошную массу, которая приходитъ въ движеніе вся отъ прикосновенія къ одному элементу,—только такъ, что возбужденіе среди KLM (=наше тѣло) имѣетъ болѣе глубокія послѣдствія, нежели возбужденія среди ABC (=окружающій міръ). Въ окружающемъ насъ мірѣ магнитъ приводитъ въ движеніе сосѣдніе куски желѣза, падающій обломокъ скалы потрясаетъ почву, но стоитъ перерѣзать нервъ,—и вся система элементовъ придетъ въ движеніе. Это отношеніе невольно паталкиваетъ на представленіе какой-то вязкой массы, которая въ одномъ мѣстѣ (въ я) связана крѣпче, нежели въ другомъ. Я,—прибавляетъ Махъ,—часто пользовался этимъ образомъ“²⁾).

взглядами Авенариуса по тому же вопросу. Трактатъ написанъ Wlassak'омъ по предложенію Маха).

¹⁾ *Mach. Die Analyse...* St. 16. Въ связи съ только-что сказаннымъ стоитъ терминологія Маха: онъ говоритъ то объ „элементахъ“ или „комплексахъ элементовъ“, то объ „ощущеніяхъ“ или „комплексахъ ощущеній“. Это нужно понимать такъ, что *одни и тѣ же* элементы (напр., зелень листа) Махъ называетъ просто *элементами* или даже физическими объектами, когда разсматриваетъ ихъ въ ихъ отношеніи къ комплексу A B C, и *ощущеніями*, когда изслѣдуетъ ихъ связь съ комплексомъ K Z M. Вотъ почему перѣдко оба обозначенія употребляются рядомъ: „элементы-ощущенія“, при чемъ побочное обозначеніе элементовъ ощущеніями употребляется только потому, что для большинства людей разсматриваемые элементы извѣстны только въ качествѣ ощущеній (*Ibid.*, St. 13).

²⁾ *Ibid.*, St. 13—14.

Но если между тѣломъ и духомъ нѣтъ существенной разницы, то мы имѣемъ полное право навсегда снять съ очереди проблему объ отношеніи между душою и тѣломъ, замѣнивши бесплодную работу надъ этой „мнимой“ проблемой изслѣдованіемъ взаимнаго отношенія между элементами и состоящими изъ нихъ комплексами. Однако и въ этомъ изслѣдованіи не слѣдуетъ руководиться стереотипными точками зрѣнія. Обыкновенно въ основу изслѣдованія взаимныхъ отношеній между фактами кладутъ идею причинности. Махъ и Авенариусъ полагаютъ, что эту идею слѣдуетъ отбросить, потому что она носитъ слѣды отжившаго анимистическаго, или антропоморфическаго, міросозерцанія ¹⁾. Согласно этому міросозерцанію, причина *порождаетъ* изъ себя дѣйствіе, и хотя современная мысль слишкомъ далеко ушла отъ этого представленія, тѣмъ не менѣе и теперь еще можно слышать о причинѣ, какъ дѣйствующей силѣ. „Если мы захотимъ уничтожить слѣды фетишизма, сохраняющіеся еще въ понятіи причины, и примемъ въ соображеніе, что указать *одну* какую-либо причину для даннаго явленія нѣтъ возможности, что въ большинствѣ случаевъ фактъ опредѣляется цѣлою системой условій, то это приведетъ насъ къ совершенному отказу отъ понятія причины. Лучше было бы считать *зависящими другъ отъ друга* тѣ понятія, которыя являются идейными, опредѣляющими данный фактъ элементами, какъ это дѣлается въ математикѣ“ ²⁾. Дѣло въ томъ, что „когда мы въ математикѣ

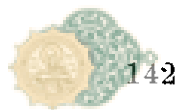
¹⁾ Ibid., St. 80.

²⁾ Махъ. Очерки, I, стр. 91 (отрывокъ изъ сочиненія „Wärmelehre“). О томъ же — въ „Die Analyse“.... St. 73—77. Такъ, на страницахъ 73—74 читаемъ: „Старое, обычное представленіе о причинности не отличается гибкостью: за опредѣленной дозой причины слѣдуетъ опредѣленная доза дѣйствія. Это—что-то въ родѣ примитивнаго, фармацевтическаго міросозерцанія, какъ и

разсматриваемъ двѣ переменныя величины и констатируемъ при этомъ, что переменны одной влекутъ за собою переменны въ другой, то мы называемъ первую аргументомъ, вторую—функциєю. О двухъ совместно измѣняющихся величинахъ всегда можно утверждать, что одна изъ нихъ есть функція другой, и если при этомъ извѣстно, что всякое измѣненіе одной соотвѣтствуетъ измѣненію другой, то возможно подвергнуть констатируемое между этими двумя величинами соотношеніе и научному обследованію¹⁾. Если мы примѣнимъ понятіе функциональнаго отношенія къ изслѣдованію взаимныхъ отношеній между элементами или рядами (комплексами) элементовъ, намъ не придется говорить ни о переходѣ одного элемента въ другой, ни о вліяніи ихъ другъ на друга: наша задача ограничится лишь констатированіемъ или—еще проще—описаніемъ взаимной зависимости между

ученіе о четырехъ элементахъ“. На дѣлѣ „связи въ природѣ рѣдко бываютъ столь просты, чтобы въ данномъ случаѣ могла имѣть мѣсто *одна* причина и *одно* дѣйствіе. Поэтому я уже давно пытался замѣнить *понятіе причины* математическимъ *понятіемъ функции, т. е. зависимости явленій другъ отъ друга*, точнѣе: зависимости признаковъ явленій другъ отъ друга (см. „Die Geschichte und die Wurzeln des Satzes der Erhaltung der Arbeit.“ Prag, 1872). Это понятіе способно и къ расширенію, и къ ограниченію, въ зависимости отъ характера изслѣдуемыхъ фактовъ“.

¹⁾ Карстаньенъ. Введеніе въ кр. чст. оп., стр. XXXIII—XXXIV. Понятіе причинности замѣняется понятіемъ функциональнаго отношенія какъ у Авенаріуса, такъ и у Маха, но изъ предыдущаго примѣчанія видно, что Махъ сдѣлалъ оныиъ такой замѣны въ 1872 году, когда еще не появлялась въ свѣтъ докторская диссертація Авенаріуса „Философія, какъ мышленіе о мірѣ по принципу наименьшей затраты силъ“ (1876 г.), представляющая собою, по выраженію Карстаньена, „первый шагъ“ къ большому сочиненію автора.



ними, выражающейся въ томъ, что если происходитъ перемѣна въ комплексъ КІМ (наше тѣло), то вмѣстѣ съ тѣмъ происходитъ перемѣна и въ комплексъ $\alpha\beta\gamma$ (нашъ внутренній міръ) ¹⁾.

II. Кудрявцевъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ *Mach. Die Analyse...*, St. 28—29, 73—75, 80.