

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-вѣческой 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 таившаяся 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, нѣволью встаетъ въ нашемъ воображеніи грустный образъ гейневскаго 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 дождаться отвѣта на эти вопросы... Ср. «Научно-попул. очерки» Маха, русск. изд., в. II, стр. 65.



ность вполнѣ 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 глубокой 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 безсмысленны. Попытка снять съ очереди метафизическіе вопросы въ силу ихъ безсмысленности, 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 Шюппе и Шубертъ-Зольдернъ²⁾, 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 Шюппе, Леклера, Ремке и Шуберта-Зольдерна), а также въ статьяхъ г-жи Борейской, помѣщенныхъ въ «Научн. Обзор.» за 1902 г.

скомъ университетѣ, здравствующій и доселѣ¹⁾. Хотя эти два мыслителя вышли въ своемъ философскомъ развитіи изъ различныхъ пунктовъ (Авенариусъ шелъ отъ матеріализма, а Махъ отъ идеализма²⁾, и работали независимо другъ отъ друга, однако они пришли къ однимъ и тѣмъ же выводамъ, что признано ими самими³⁾, а потому въ основу своей характеристики современнаго 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 Авенариуса: это—потому, что въ сочиненіяхъ Маха чистый эмпиризмъ нашего времени яшеть наиболѣе ясное и отчетливое выраженіе, тогда какъ пониманіе Авенариуса, по справедливому замѣчанію Маха, слишкомъ затрудняется его необычной терминологіей⁴⁾. 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 Авенариусомъ 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 разсмотрѣннн рельефнѣ 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 пашло 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 изслѣдоваціяхъ 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 последовательное выражение въ современномъ эмпиризмѣ, намъ бы пришлось обратиться къ разсмотрѣнiю древне-греческой философиі: 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 философиі, находитъ доступъ къ сознанию церковныхъ писателей свято-отеческаго времени (напр., Тертуллиана), красною нитью проходитъ черезъ средніе вѣка, находя своихъ последователей главнымъ образомъ среди англійскихъ номиналистовъ, и на подготовленной ими почвѣ утверждается на много лѣтъ въ Англии, странѣ эмпиризма, вплоть до настоящаго времени неизмѣнно поддерживающей свою историческую традицію, завѣщанную средневѣковыми эмпириками-фоминистами, изъ которыхъ достаточно упомянуть Рожара 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 последовательныхъ выразителей на континентѣ. Простѣдить 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. Въмѣстѣ 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, несятъ 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, нашедшаго 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 матеріаль 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. Несомнѣнно, 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 умопостижимаго 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 значить, 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 достовѣрно 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 „Пролегоменахъ“ Канта: на это даетъ намъ право самъ Кантъ такими примѣрами, какъ „комната тепла“, „сахаръ сладокъ“, „полынь 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, значить, 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» («*ἄνθρωπος ἔστι πάσι 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 мирового 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 пзъ себя наружу (*noni 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-

выиди и изъ себя самого (transcendē se ipsum). Но помни, что когда ты выходишь изъ себя, ты выходишь за предѣлы размысливающей 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; значить, 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 „бесильна 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 индуктивныя 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. Encyclopädie 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 усѣбхи 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 ударились 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 *prius* по отношенію къ природѣ. Однако что представляетъ изъ себя разумъ *an sich*—безъ сознанія, безъ внѣшнихъ 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 переѣщеніемъ 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 утверженіе 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 физиологъ *Иог. Мюллеръ* обнарудовалъ 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 чувственнаго 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: *ignotamus et ignotabimus*. Успѣхъ рѣчи, произносившей смертный приговоръ широкимъ притязаніямъ 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 вполнѣ естественнымъ, однако эмпирическіе навыки мышленія, пріобрѣтенныя за два послѣднія десятилѣтія, были такъ сильны, что сначала возвратились не къ Канту, а къ Контю, основателю французскаго позитивизма, а когда затѣмъ, въ отвѣтъ на призывъ Целлера „назадъ къ Канту!“, раздавшійся въ страсть Канта еще въ 1862 году, обратились къ возстановленію гносеологіи основателя критической философіи, то, подъ влияніемъ духа времени, передѣляли ее на эмпирической ладъ: такой именно характеръ носитъ преобразование кантовской философіи въ талалантливомъ сочиненіи Фр. Альб. Ланге „Исторія матеріа-

лизмъ“, 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 своеобразіе 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 матеріалисты, утверждающіе бытіе матеріи, но отрицающе 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⁾ «Основныя 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. П. 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 миромъ представлений». 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 познаніемъ 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 державшій 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“ вопросами (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, непоследовательностью, 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 бесслѣдно, а лишь измѣняетъ формы своего проявленія (законъ сохраненія силы). Будучи предположеніемъ и основой опытнаго изслѣдованія, указанные 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 Ланге,

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

потому что дѣлать это значило бы переступить 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 реального 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.

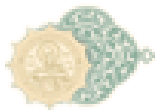
не безъ исключеній: М. М. Троицкій или П. И. Милославскій были противниками метафизики), время отъ времени подчиняла своему вліянію болѣе широкой кругъ русскаго общества, при чемъ, надо сознаться, послѣднее шло обыкновенно по слѣдамъ своихъ западныхъ сосѣдей. Такъ, господство гегелевскаго панлогизма, 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 аденты 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 прогивникомъ 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 влияніемъ 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 Монодковой изданы) научно-популярный чтенія („Popularwissenschaftliche Vorlesungen“) Маха, а также отрывки изъ „Die Analyse der Empfindungen“ (2-te Aufl., двѣ главы) и „Prinzipien d. Wärmelehre“ подѣ заглавіемъ «Научно-популярные 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“ Карсташена. Около того же времени стали появляться журнальныя статьи, касающіяся воззрѣній Маха и Авенаріуса, въ „Научномъ Обзорѣніи“ (1898 г., № 5—6: „О философіи чистаго опыта“ покойнаго Филиппова), „Жизни“ (ст. г. Гуревича), „Самообразование“ 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 отмѣченнаго стремленія служить знаніе: чтобы поддерживать свою жизнь, человѣку необходимо ориентироваться среди окружающей его дѣйствительности,—въ этомъ состоитъ задача познанія ²⁾, которую 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. Пучачарскаго „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. Отмѣчая пункты своего согласія съ Авенаріусомъ, Махъ говоритъ здѣсь о послѣднемъ: „Онъ исходитъ изъ того предположенія, что центральнѣйшій 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

будеть 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 значенія²⁾,—для этого необходимо напередъ отрѣшиться отъ ходячихъ теорій и предвзятыхъ мнѣній³⁾. 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 изданнаго 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 *Maxa* 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 начинать 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 пролавецъ или покушателя, а лишь въ качествѣ созерцателя; онъ отиравается 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. Всмотриваясь 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: отдѣльныя пространства, отдѣльныя 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.—Авенариусъ различаетъ слѣд. комплексы, которые обозначаются у него

то, что мы называемъ своимъ я³). 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 С—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 „Введение 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) А В С...—комплексы цвѣтовъ, звуковъ и т. п., которые (комплексы) мы обыкновенно называемъ тѣлами; 2) К L M... комплексъ, который мы называемъ *своимъ* тѣломъ; 3) $\alpha \beta \gamma$...=комплексъ желаній, воспоминаній и т. п. Отдѣльными буквами въ этой схемѣ обозначаются элементы. Обычно комплексъ $\alpha \beta \gamma$...+К L M..., какъ я, противопоставляется комплексу А В С... По временамъ элементы $\alpha \beta \gamma$... объединяются въ качествѣ я, а комплексы А В С...+К L M... противопоставляются ему въ качествѣ міра тѣлъ. См. Die Analyse..., St. 7.

eo ipso потеряютъ 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 перевѣшивается устойчивымъ, то такой перевѣсъ 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 *обьясненія* (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.

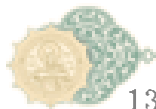
²⁾ Ibid., St. 4.

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, становиться 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. См. русск. пер. въ „Очеркахъ“ I, стр. 117.



соединить и то, что „весьма медленное изменение тѣла внести свою долю въ образование 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: вѣдъ 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 отставивать 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 тѣкучаго 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, отбросить¹⁾. 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 философіи, 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 гигантская²⁾, 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.

нятие ложно въ самомъ основаніи: оно обязано своимъ происхожденіемъ грубой логической ошибкѣ, которая уясняется путемъ слѣдующей аналогіи: 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 признанію 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 изслѣдованія и самую идею о вещи въ себѣ, какъ ложную, и проблему объ ея познаваемости, какъ мнимую; онъ отказывается не отъ *рѣшенія* данной проблемы, какъ это дѣлаютъ релятивисты, а отъ самой проблемы, и если въ релятивистическомъ направленіи мысли можно видѣть выраженіе философской сдержанности, то о послѣдовательномъ эмпиризмѣ сказать этого нельзя. Махъ предостерегаетъ отъ смѣшенія его точки зрѣнія „съ элегически или даже благочестиво звучащимъ *ignoramus et ignorabimus*“. „Въ отказѣ отвѣчать на вопросы, которые признаны бессмысленными, отношѣе не выражается смиренное сознаніе 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 разрѣшеніемъ, а не садитесь между двумя стульями, какъ это дѣлаютъ агно-

¹⁾ Эта аналогія примѣняется г. *Бодановымъ* въ статьѣ „Идеаль познанія“ (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—листь какого-либо растенія. Зеленъ листа связана въ моемъ опытѣ съ извѣстнымъ оптичеки-прострапственнымъ ощущеніемъ, дагѣ—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 говорить 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.

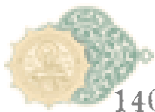
²⁾ Ap. Mach, Analyse..., St. 42 (здѣсь, на страницахъ 42—45, помѣщенъ трактатъ д-ра Рудольфа *Влассака*, ученика Авенаріуса, въ которомъ взгляды Маха по вопросу объ отношеніи между психическимъ и физическимъ сопоставляются со

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, замѣтивши 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 Авенаріусъ 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

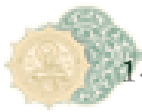
¹⁾ Ibid., St. 80.

²⁾ Махъ. Очерки, I, стр. 91 (отрывокъ изъ сочиненія „Wärmehlehre“). 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— функциею. О двухъ совместно измѣняющихся величинахъ всегда можно утверждать, что одна изъ нихъ есть функция другой, и если при этомъ извѣстно, что всякое измѣненіе одной соответствуетъ измѣненію другой, то возможно подвергнуть констатируемое между этими двумя величинами соотношеніе и научному обследованію“¹⁾). 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 онытъ такой замѣны въ 1872 году, когда еще не появлялась въ свѣтъ докторская диссертация Авенаріуса „Философія, какъ мышленіе о мірѣ по принципу наименьшей затраты силъ“ (1876 г.), представляющая собою, по выраженію Карстаньена, „первый шагъ“ къ большому сочиненію автора.

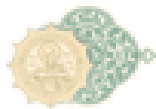


ними, выражающейся въ томъ, что если происходитъ перемѣна въ комплексъ КГМ (наше тѣло), то вмѣстѣ съ тѣмъ происходитъ перемѣна и въ комплексъ $\alpha\beta\gamma$ (нашъ внутреннiй мiръ) ¹⁾.

П. Кудрявцевъ.

(Окончанiе будетъ).

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



Къ характеристикѣ современнаго эмпиризма

(Продолженіе ¹⁾).

Такова точка зрѣнія современнаго эмпиризма (насколько онъ выразился въ ученіи Маха и Авенариуса) въ вопросѣ объ отношеніи между психическимъ и физическимъ. Ея не только не отрицается, но необходимо предполагается *принципъ полного параллелизма между психическими и физическими состояніями*: каждому физическому состоянію соотвѣтствуетъ психическое и наоборотъ. Это—тотъ самый принципъ, который мы встрѣчаемъ у такихъ видныхъ представителей современной философіи и психологіи, какъ Вундтъ, Паульсенъ, Гефдингъ и др. Но если у названныхъ ученыхъ примѣненіе въ области психофизики геометрической идеи параллелизма оправдывается тѣмъ, что они считаютъ психическія и физическія состоянія несоизмѣримыми состояніями, чѣмъ исключается возможность взаимодѣйствія между ними, равно какъ и перехода ихъ другъ въ друга, то какой смыслъ будетъ имѣть примѣненіе принципа параллелизма тамъ, гдѣ психическія и физическія состоянія признаются по существу однородными, какъ это мы видимъ у Маха? Разъ они признаны однородными, то говорить о соотвѣтствіи между физическимъ и психическимъ не значитъ ли впадать въ тавтологію? Нѣтъ отвѣчаетъ Махъ: „если я вижу зеленый листъ, что обусловлено извѣстными процессами въ мозгу, то этотъ листъ пс

¹⁾ См. Труды Академіи, 1904 г., м. январь.



своей формѣ и цвѣту отличенъ отъ мозга, хотя по существу всѣ формы, всѣ цвѣта и т. д. однородны: сами по себѣ они — ни психическіе, ни физическіе. Наблюдаемый листъ, если его разсматривать въ зависимости отъ процесса въ мозгу, есть нѣчто психическое, въ то время какъ этотъ послѣдній процессъ, разсматриваемый въ совокупности составляющихъ его элементовъ, представляетъ собою нѣчто физическое. Для выраженія зависимости *первой*, непосредственно данной, группы элементовъ отъ *второй* группы, данной посредствомъ (сложнаго, быть можетъ) физическаго изслѣдованія, и существуетъ принципъ параллелизма“¹⁾. Лучше всего можно уяснить смыслъ этого принципа при помощи примѣровъ. „Вездѣ, гдѣ только я ощущаю пространство, будетъ ли это посредствомъ зрѣнія, осязанія или какимъ-либо другимъ образомъ, я долженъ признать наличность однороднаго во всѣхъ случаяхъ нервнаго процесса. Равнымъ образомъ для всѣхъ ощущеній времени я предполагаю одинаковые нервные процессы. Если я вижу одинаковые образы различной окраски, то, рядомъ съ различными цвѣтовыми ощущеніями, я ищу одинаковыя пространственныя ощущенія и соответствующіе имъ одинаковые нервные процессы. Если двѣ мелодіи имѣютъ одинаковый ритмъ, то, рядомъ съ различными звуковыми ощущеніями, въ обоихъ случаяхъ существуетъ одинаковое временное ощущеніе съ соответствующимъ ему нервнымъ процессомъ. Если на первый взглядъ безграничное разнообразіе цвѣтовыхъ ощущеній сводится посредствомъ психическаго анализа (самонаблюденія) къ шести элементамъ (основнымъ ощущеніямъ), то мы въ правѣ ожидать подобнаго упрощенія и для системы нервныхъ процессовъ“²⁾. Дальше этого значеніе принципа параллелизма не простирается.

¹⁾ *Mach*. Die Analyse..., St. 50—51.

²⁾ *Ibid.*, St. 51—52 (сокращено). Того же взгляда по вопросу о принципѣ психофизическаго параллелизма держится и Авенар-

Изложенное пониманіе принципа психо-физическаго параллелизма отличается отъ того пониманія, которое мы встрѣчаемъ въ другихъ *монистическихъ* системахъ: разумѣю *метафизическій* монизмъ Спинозы, признававшаго духовное и тѣлесное двумя различными формами, въ которыхъ субстанція раскрываетъ свое внутреннее содержаніе, *релятивистическій* (агностическій) монизмъ новѣйшаго времени, который, вслѣдъ за Фехнеромъ, считаетъ „тѣлесный міръ и міръ сознанія различными формами явленія дѣйствительнаго самого по себѣ“ (въ согласіи съ Спинозой), „познать котораго мы не можемъ“ (это вопреки Спинозѣ), „но можемъ предполагать его, какъ единое и однородное“¹⁾. Направленіе, представляемое Махомъ и Авенаріусомъ, тоже монизмъ, но не въ

рѣшѣ: онъ понимаетъ параллелизмъ обоихъ рядовъ—имѣются въ виду „зависимый жизненный рядъ“ (= психическая жизнь) и „независимый“ (=измѣненія центральной нервной системы)—не въ принципиальномъ (принципиально мы не можемъ говорить о параллельномъ ходѣ физическаго и психическаго), а въ методологическомъ смыслѣ. Параллелизмъ, принимаемый въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, «не долженъ приводить къ ложному мнѣнію, будто измѣненія состояній центральнаго нервнаго органа были разсматриваемы Авенаріусомъ, какъ упреждающія психическій моментъ, обозначаемый въ критикѣ символомъ E. Извѣстный промежутокъ времени (время физиологической реакціи) протекаетъ, конечно, между измѣненіемъ центральнаго органа и движеніемъ моихъ членовъ или моихъ органовъ рѣчи, но никакъ не между мозговымъ процессомъ и E, которые совершенно совпадаютъ. Только методологически могутъ они быть разрознены и подвергнуты отдѣльному разсмотрѣнію». (*Карстанъенъ*, цит. соч., стр. XXXVI).

¹⁾ *Паульсенъ*. Введеніе въ философію, русск. пер., М. 1894, стр. 60; ср. *Гейффдинга* «Очерки психологіи» (М. 1892), стр. 75—77. Къ критикѣ теоріи психо-физическаго параллелизма—см. статьи Н. Я. *Грота* и Л. М. *Допатина* въ «Вопросахъ философіи» (кн. 21 и 28), а также сочиненіе L. *Busse* «Geist und Körper, Seele und Leib».

смыслѣ объединенія двухъ противоположныхъ сторонъ бытія въ одномъ началѣ, а въ смыслѣ отрицанія самой противоположности этихъ сторонъ ¹⁾: „мы, говоритъ Махъ, не раздѣляемъ двухъ различныхъ сторонъ непознаваемаго третьяго“, подобно Фехнеру, который понималъ физическое и психическое, какъ двѣ различныя стороны одной и той же реальности; нѣтъ, преднаходимые въ опытѣ элементы, связь которыхъ мы изслѣдуемъ, въ сущности одни и тѣ же, и только смотря по способу ихъ связи они выступаютъ то какъ физическіе, то какъ психическіе элементы ²⁾.. Между тѣмъ, по взгляду другихъ защитниковъ параллелизма физическія и психическія состоянія различаются другъ отъ друга кореннымъ образомъ; въ то время какъ первыя сводятся къ движенію, вторыя по своему характеру не имѣютъ ничего общаго съ движеніемъ: „подъ мыслью я разумѣю мысль, а не движеніе мозговыхъ молекулъ, и точно также словами гнѣвъ и страхъ я обозначаю именно самые гнѣвъ и страхъ, а не суживаніе или расширеніе кровеносныхъ сосудовъ“ ³⁾.

Итакъ, что же? За предѣлами тѣхъ комплексовъ, которые составляютъ содержаніе нашего опыта, ровно ничего нѣтъ: ихъ совокупностью исчерпываются не только содержаніе опыта, но и содержаніе самой дѣйствительности, потому что иной дѣйствительности, кромѣ той, которая дана въ опытѣ, нѣтъ и быть не можетъ. *Внутри* отмѣченныхъ предѣловъ нѣтъ различія между психическимъ и физическимъ, ощущеніемъ и предметомъ: всѣ комплексы, будетъ ли то мое я или дерево, по составу своему однородны. Вместе съ тѣмъ отпадаетъ различіе между объективнымъ и субъективнымъ, внѣшнимъ и внутреннимъ: „ничего нѣтъ внутренняго, ничего нѣтъ и на-

¹⁾ Ср. Карстаньена, цит. соч., стр. XXXVII.

²⁾ Mach. Die Analyse., St. 50—51.

³⁾ Паульсенъ, цит. соч., стр. 84.

ружнаго, такъ какъ бывшее внутри стало уже наружнымъ“¹⁾ Однако этотъ смѣлый выводъ стоитъ въ противорѣчїи съ основными понятїями современной психологїи, не говоря ужъ о гносеологїи. Современная психологїя учитъ, что въ началѣ своего психическаго развитїя, равно какъ и въ нѣкоторые моменты дальнѣйшей жизни, человѣкъ дѣйствительно не полагаетъ различїя между внутреннимъ и внѣшнимъ: тогда духовная жизнь сводится къ простому переживанїю психическихъ состоянїй, не сопровождающемуся ни классификаціей, ни оцѣнкой этихъ состоянїй. Такова душевная жизнь ребенка. Нерѣдко подобнымъ характеромъ отличается наше душевное состоянїе тотчасъ послѣ пробужденїя отъ сна: „въ сознанїи всплываетъ множество разнородныхъ элементовъ, не подвергаясь немедленной классификаціи“²⁾. Но послѣ того, какъ въ сознанїи возникаютъ, съ одной стороны, идея я, съ другой стороны идея внѣшняго предмета, независимаго отъ я, мы начинаемъ анализировать содержанїе своего опыта, при чемъ одни его элементы относимъ къ своему я, другїе—къ внѣшнему предмету. Тогда мїръ распадается надвѣ области: субъективную, въ центрѣ которой находится наше я, и объективную, которую наше я противопоставляетъ себѣ, какъ нѣчто, отъ него независимое. Вопросъ о происхожденїи убѣжденїя въ существованїи внѣшняго мїра относится къ числу труднѣйшихъ вопросовъ философіи. Дѣло въ томъ, что ощущенїя разсматриваются обыкновенно какъ чисто-внутреннїя, чисто-субъективныя переживанїя нашего я: переживая известное ощущенїе, я не выхожу за предѣлы своего субъективнаго

¹⁾ Это—изреченїе Гетсе, въ которомъ Авенарїусъ видѣлъ выраженїе самой сущности своего ученїя (см. «Введенїе». *Карстаньена*, стр. XXXVII).

²⁾ «Очерки психологїи» *Гейффдинга*, русск. пер., М. 1892, стр. 141.

міра. Между тѣмъ причину ощущеній мы полагаемъ не внутри, въ насъ *я*, а во-внѣ, во внѣшнемъ мірѣ; туда же—ко внѣшнимъ предметамъ—мы относимъ качества нашихъ ощущеній. Въ этомъ и состоитъ тотъ сложный психическій процессъ, который называется *проекціей* (*projectio* отъ *pro+* *jasio*). Несмотря на всю сложность (проекціей предполагаются въ качествѣ ея условій и представленіе пространства, и понятіе причины) проекція такъ же свойственна обыденному сознанию, какъ и научному. Спрашивается теперь: что побуждаетъ насъ при отысканіи причины нашихъ ощущеній выходить за предѣлы своего *я*? какъ возложенъ этотъ выходъ? какимъ образомъ наше *я*, непространственное по своей природѣ, построяетъ пространственный міръ? какимъ образомъ матеріаломъ для построенія этого міра, представляющаго собою величину экстенсивную, могутъ служить ощущенія—величины интенсивныя, а не экстенсивныя? Съ этими вопросами, касающимися *происхожденія* представленія о внѣшнемъ мірѣ, связывается вопросъ о *значеніи* этого представленія: обычному сознанию свойственно убѣжденіе въ реальномъ существованіи внѣшняго міра, но такъ какъ наше сознание, какъ показываетъ опытъ, нередко впадаетъ въ иллюзіи и подвергается галлюцинаціямъ, то съ развитіемъ философской мысли подвергается критической оцѣнкѣ указанное убѣжденіе обычнаго сознания: дѣйствительно ли существуетъ внѣшній міръ, независимый отъ моего сознанія, или же онъ есть субъективное настроеніе моего *я*?

Съ точки зрѣнія Маха (равно какъ и Авенариуса) всѣ указанныя затрудненія не имѣютъ мѣста. „Это задача физика, —разсуждаетъ Махъ,—отыскать для той точки на свѣтчаткѣ, въ которой получается изображеніе, соответствующую ей свѣтящуюся объективную точку на продолженіи той линіи, которая проходитъ черезъ точку изображенія и черезъ точку перекрещиванья въ глазу. Для ощущающаго субъекта такой проблемы не существуетъ, потому что свѣтовые ощу-

ненія съ самаго начала связаны съ опредѣленными пространственными ощущеніями. Вся теорія психическаго происхожденія вѣшняго міра черезъ проэкцію ощущеній вовнѣ покоится на полномъ недоразумѣніи примѣненіи физической точки зрѣнія. Наши зрительныя и осязательныя ощущенія связаны съ различными пространственными ощущеніями, т. е. они суть *около и внѣ другъ друга*, они находятся въ пространственномъ полѣ, только *часть* котораго заполнена нашимъ тѣломъ. Такимъ образомъ, уже само собою разумѣется, что столъ, дерево, домъ лежатъ внѣ моего тѣла¹⁾, а потому для убѣжденія въ этомъ нѣтъ нужды ни въ проекированіи, ни въ логическомъ умозаключеніи, ни въ построеніи²⁾. Дѣло сводится къ существованію элементовъ, находящихся внѣ другъ друга, и только. Къ сожалѣнію, оно совершенно затемняется вѣковой привычкой *интроспекціи*, въ силу которой за этими элементами, которые даны въ пространствѣ, мы предполагаемъ еще повые, непространственные элементы. Припомнимъ, что, становясь на чисто-мѣстную, или естественную, точку зрѣнія, мы не находимъ въ нашемъ опытѣ ничего больше, кромѣ комплексовъ (я, другіе люди, тѣло...), расположенныхъ —притомъ—въ пространственномъ полѣ. На этомъ бы намъ и остановиться, чтобы не переступать границъ опыта, но... мы не останавливаемся: отъ элементовъ, находящихся въ пространственномъ полѣ, мы начинаемъ отличать непространственные ощущенія. Иное дѣло,—говоримъ мы,—дерево, находящееся *передо* мною въ извѣстномъ пунктѣ пространства, иное дѣло совокупность ощущеній, вызванныхъ воздѣйствіемъ дерева на мое сознаніе: дерево пространственно, ощущеніе не пространственно; дерево находится *внѣ* меня, ощущеніе—*во* мнѣ. Такимъ образомъ, ощущенія, будучи не только обособлены отъ элементовъ, находящихся въ пространствѣ, но

¹⁾ *Mach. Die Analyse...*, St. 31—32.

²⁾ *Ibid.*, St. 26.

и противопоставлены имъ, какъ бы вкладываются внутрь противопоставляемаго внѣшнимъ предметамъ индивидуума (будетъ ли то мое собственное я или я моего сосѣда, „сочеловѣка“), который разсматривается, какъ носитель или субъектъ ощущенія. Въ этомъ и состоитъ тотъ процессъ, который Авенаріусъ называетъ интроэкціей (отъ intro+іасіо). Какъ же объяснить происхожденіе интроэкціи, которая по видимому, не имѣетъ для себя почвы въ опытѣ: вѣдь опытъ даетъ намъ сумму комплексовъ, расположенныхъ въ пространственномъ полѣ, и только? что побуждаетъ насъ удвоить данную въ опытѣ дѣйствительность, представляя тотъ или другой ея элементъ даннымъ дважды: одинъ разъ—„материально“, въ окружающемъ мірѣ, другой разъ—въ моемъ *сознаніи*, въ моей *думѣ* (или въ сознаніи другихъ людей)?¹⁾ Достаточнымъ мотивомъ для этого можетъ служить, по Маху, то обстоятельство, что одна и та же часть окружающаго міра дается одинъ разъ, какъ чувственно данная вещь, другой разъ—какъ *воспоминаніе*. Кроме того, однимъ изъ сильнѣйшихъ мотивовъ, вызывающихъ удвоеніе дѣйствительности, являются *сновидѣнія* людей, стоящихъ на низшей ступени культурнаго развитія. Вслѣдствіе указанныхъ опытовъ является такое предположеніе, что иное дѣло самая вещь, иное дѣло воспоминаніе о ней (или сновидѣніе). Первая дана въ окружающемъ мірѣ, второй—въ моемъ сознаніи. А такъ какъ о природѣ другихъ людей („сочеловѣковъ“) я мыслю по аналогіи съ собой, то и въ другихъ людяхъ я предполагаю существованіе сознанія, отображающаго окружающую ихъ дѣйствительность²⁾. Нѣсколько иначе объясняетъ происхожденіе интроэкціи Авенаріусъ: онъ полагаетъ что расщепленіе первонач-

¹⁾ Ibid., Ст. 44.

²⁾ Ibid. Только-что приведенныя соображенія по вопросу о происхожденіи интроэкціи принадлежатъ собственно д-ру *Власаку*, ученику Авенаріуса, но что Махъ всецѣло подѣлъ ими подписывается, это видно изъ слѣдующаго имъ на стр. 44 подстроич-

начального единства эмпирическаго міра происходитъ при объясненіи „высказываній“ другихъ людей. Наблюдая движенія (включая сюда жесты и рѣчь) того или другого лица, скажемъ Т, мы дѣлаемъ предположеніе, что эти воспринимаемыя нами движенія служатъ выраженіемъ чего-то такого, что не есть движеніе и что не можетъ быть непосредственно воспріято нами: мы какъ бы вкладываемъ въ „сочеловѣка“ Т прежде всего воспріятія тѣхъ вещей, которыя напередъ находимъ въ *своемъ* опытѣ, а потомъ вкладываемъ мышленіе, чувство и волю,—то, что составляетъ внутренній міръ Т. Такъ индивидуумъ Т, въ силу интродукціи, распадается для насъ на два индивидуума—внѣшній (обозначимъ его T_1) и внутренній (обозначимъ его T_2), выражающійся во внѣшнемъ и приводящій его въ движеніе. А такъ какъ мы не въ состояніи обойтись безъ гипотезы, что „сочеловѣки—такія же точно существа, какъ и я, а я—такое же существо, какъ они“, то вслѣдъ за удвоеніемъ сосѣда (Т) должно послѣдовать удвоеніе себя самого, вслѣдъ за первичнымъ вкладываніемъ—перенесеніе этого вкладыванія на самого вкладывающаго, вслѣдъ за интродукціей—автоинтродукція: разъ мой сосѣдъ Т представляетъ собою совокупность двухъ міровъ, двухъ индивидуумовъ—внутренняго и внѣшняго, то и въ себѣ самомъ я тоже долженъ различать двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю¹⁾. Но и на этомъ дѣло не останавливается. Мы наблюдаемъ движенія, а также звуки, не только въ сочеловѣкахъ, но и въ другихъ частяхъ окружающей насъ среды (небесныя свѣтила, деревья, животныя...), вслѣдствіе чего и на нихъ распространяется интродукція: не только мой сосѣдъ, но и дерево, источникъ,

наго примѣчанія, а еще яснѣе изъ прямого заявленія на слѣдующей страницѣ.

¹⁾ *Avenarius* «Der menschliche Weltbegriff» (Lpz. 1891, §§ 40, 41, 51, 59)—сочиненіе, специально посвященное критическому изслѣдованію интродукцій Берк. русск. пер. г. Осолодова, подъ ред. покойнаго М. Филиппова.

рѣка, море, камень и гора, вѣтеръ и облако, мѣсяцъ и солнце, земля и небо—всѣ эти предметы становятся такими же существами, какъ и человекъ, короче—олицетворяются или одушевляются¹). Такъ весь мiръ населяется духами, которые „раздѣляются съ точки зрѣнiя ихъ *способа дѣйствiя* (въ отношенiи къ человѣческимъ потребностямъ)—на вредныхъ и полезныхъ, или злыхъ и добрыхъ; съ точки зрѣнiя *силы и мудрости* (при чемъ масштабomъ служалъ человѣческая сила и человѣческая мудрость)—на человѣческихъ, ниже-человѣческихъ и сверхъ-человѣческихъ; съ точки зрѣнiя *пространственной* опредѣленности своего пребыванiя (въ отношенiи къ землѣ)—на земныхъ, подземныхъ и надземныхъ. Вслѣдствiе отгмѣченныхъ отношенiй, а также связаннаго съ ними культа, всѣ эти духи раздѣляются на множество различныхъ классовъ, изъ которыхъ достаточно упомянуть духовъ народной вѣры (*die Vulgärgeister*), включая сюда привидѣнiя, дальше души предковъ, наконецъ—демоновъ и божественныхъ духовъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова“. Для примитивнаго опыта важнѣйшимъ изъ божественныхъ духовъ является духъ, обитающiй на небѣ (*Geist im Himmel*)²). Вотъ куда ведетъ въ своемъ дальнѣйшемъ развитiи разъ допущенное расщепленiе первоначальнаго эмпирическаго единства на два мiра—внѣшнiй и внутреннiй: на ряду съ тѣломъ признается существованiе отличной отъ тѣла души, на ряду съ материальнымъ мiромъ—духовный мiръ.

Послѣ того, какъ тотъ или другой индивидуумъ (будь это я самъ или мой сосѣдь) распался въ моемъ сознании на два индивидуума—внѣшнiй (тѣло) и внутреннiй (душа), естественно возникаетъ вопросъ объ отношенiи между индивидуумомъ внѣшнимъ и внутреннимъ (=между тѣломъ и душою). Вопросъ рѣшается въ томъ смыслѣ, что внутрен-

¹) Ibid., §§ 56, 66.

²) Ibid. §§ 67, 68.

ній индивидуумъ (—душа) признается двигателемъ внѣшняго индивидуума (=тѣла). ¹⁾ вмѣстѣ съ тѣмъ допускается, что внутренней индивидуумъ (T_2) можетъ покидать внѣшняго (T_1) на болѣе или менѣе продолжительное время; если такое разобщеніе продолжается слишкомъ долго, то второй индивидуумъ погибаетъ—тѣло разрушается. Такимъ образомъ наблюдаемый нами фактъ смерти окружающихъ насъ людей истолковывается въ смыслѣ зависимости тѣла отъ души. А то обстоятельство, что второй индивидуумъ (T_2)—послѣ того, какъ онъ покинулъ перваго (T_1),—можетъ снова явиться (во снѣ) членамъ того общества, къ которому принадлежалъ умершій, приводитъ къ тому заключенію, что второй индивидуумъ обладаетъ не только самостоятельною, но и непреходящею сущностью. Такъ возникаетъ идея бессмертія души ²⁾.

Не менѣе важны тѣ послѣдствія, къ которымъ ведетъ интроскція въ ученіи о *познаніи*. Разъ первоначальное единство эмпирическаго міра распалось на двѣ области—внѣшнюю и внутреннюю, воспріятіе начинаетъ разлагаться на составные элементы, изъ коихъ одни относятся на счетъ внѣшняго, а другіе—на счетъ внутренняго міра: перваго рода элементы—это т. наз. чувственныя ощущенія, втораго рода элементы представляютъ собою не-чувственный придатокъ (*Zuthat*) къ ощущеніямъ ³⁾. Если чувственныя ощущенія объясняются воздѣйствіемъ на душу внѣшнихъ предметовъ, то какъ объяснить происхожденіе не-чувственного придатка въ нашемъ познаніи? Древнѣйшая культура производитъ этотъ придатокъ изъ опыта, имѣвшаго мѣсто до рожденія, связывая такого рода объясненіе съ вѣрой въ предсуществованіе душъ; на слѣдующей ступени культурнаго

¹⁾ Ibid. § 59.

²⁾ Ibid. §§ 60—62.

³⁾ §§ 85—86, 91—94. Для уясненія терминологіи ср. § 99.

развитія не-чувственный элементъ нашего познанія считается врожденнымъ; еще позже онъ признается заложеннымъ въ душѣ чловѣка въ качествѣ способности или задатка, который переходитъ въ состояніе актуальности вслѣдствіе воздѣйствія на душу со стороны внѣшнихъ предметовъ, т. е. вслѣдствіе чувственныхъ впечатлѣній; наконецъ, понятіе врожденности замѣняется понятіемъ апріорности ¹⁾. Апріоризмъ разсматриваетъ познаніе, какъ результатъ совершаемой нашимъ разумомъ переработки того матеріала, который данъ въ опытѣ: содержаніе познанія признается апостеріорнымъ, форма—апріорнымъ элементомъ нашего познанія.—Если теперь мы спросимъ: кто является обладателемъ познанія, взятаго во всей совокупности его элементовъ, то—послѣ раздвоенія познающаго индивидуума въ актъ интроспекціи—такимъ обладателемъ признается второй (внутренній) индивидуумъ, или душа: какъ чувственныя ощущенія, такъ и не-чувственный придатокъ, признаются состояніями сознанія, а познаніе, взятое въ цѣломъ,—построеніемъ нашего разума ²⁾. вмѣстѣ съ тѣмъ кореннымъ образомъ измѣняется естественная, непредзанятая, чисто-мѣстная точка зрѣнія: вмѣсто того, чтобы яв процессѣ познанія исходить отъ того, что дѣйствительно дано въ нашемъ опытѣ (это—сумма комплексовъ, расположенныхъ въ пространственномъ полѣ), берутъ въ качествѣ исходнаго пункта сознаніе, какъ непосредственно данное, даже и не подозревая того, что мысль о непосредственной данности сознанія (*unmittelbare Gegebensein Bewusstseins*) есть результатъ *теоріи*, не выдерживающей критики ³⁾. Естественно, что коренное извращеніе чисто-мѣстной, единственно законной точки зрѣнія влечетъ за собою цѣлый рядъ труднѣй-

¹⁾ Ibid. §§ 99—100.

²⁾ Ibid. § 82.

³⁾ *Avenarius. Kritik...*, I, St. VIII.

шихъ проблемъ, изъ которыхъ напомнимъ психологическую проблему о возможности проектированія ощущеній во-внѣ и гносеологическую проблему объ отношеніи между познаніемъ и бытіемъ. Если,—разсуждаютъ мыслители, сроднившіеся съ интроспекціей,—познаніе осуществляется въ предѣлахъ нашего субъективнаго познанія, то можно ли говорить о соответствіи между познаніемъ и бытіемъ? И какъ только не рѣшался этотъ вопросъ на протяжении исторіи философіи! Одни (релятивисты) находятъ, что у насъ нѣтъ (и не можетъ быть) данныхъ для опредѣленнаго рѣшенія поставленнаго вопроса: для того, чтобы убѣдиться въ соответствіи между познаніемъ и бытіемъ, намъ нужно было бы выйти за предѣлы нашего сознанія, что невозможно, а потому мы должны разъ навсегда отказаться отъ рѣшенія вопроса объ отношеніи между познаніемъ и бытіемъ. Другіе признаютъ бытіе познаваемымъ, но опредѣляютъ его различно: тѣ, которые исходятъ изъ сознанія, затрудняются перейти отъ сознанія къ внѣшнему міру, существующему независимо отъ сознанія, а потому разсматриваютъ его, какъ представленіе познающаго я (крайнимъ выраженіемъ этой точки зрѣнія является субъективный *идеализмъ*: здѣсь объектъ приносится въ жертву субъекту), а тѣ, которые исходятъ отъ бытія, разсматриваютъ сознаніе, какъ продуктъ внѣшняго бытія (крайнимъ выраженіемъ этой точки зрѣнія служитъ *материализмъ*, гдѣ субъектъ приносится въ жертву объекту) ¹⁾.

¹⁾ *Avenarius*. Der menschl. Weltbegriff, § 115: «Предметъ пребываетъ всегда *внѣ*, и то, что производится предметомъ,—воспріятіе,—такъ же несравнимо съ самимъ предметомъ, какъ бытіе и сознаніе. Мышленіе пребываетъ всегда *внутри*, и все, чего хотятъ достигнуть, исходя изъ мышленія, есть не что иное, какъ мыслимое. Итакъ, когда исходятъ отъ бытія, то не могутъ ввести предметы въ сознаніе, а когда исходятъ отъ сознанія, то не могутъ выйти къ предмету».

Сказаннымъ въ достаточной мѣрѣ уясняется то роковое значеніе, которое принадлежитъ интроспекціи въ человѣческой жизни: въ какомъ бы направленіи ни происходило расщепленіе первоначальнаго эмпирическаго единства на двѣ области (въ направленіи ли отъ объясненія воспоминаній и сповидѣній къ объясненію чужихъ высказываній, какъ думаетъ Махъ, или въ обратномъ направленіи, какъ полагаетъ Аверариусъ), но разъ такое расщепленіе произошло—за этимъ первичнымъ удвоеніемъ (Urverdoppelung) слѣдуетъ цѣлая „система удвоеній“¹⁾ (душа и тѣло, духовный міръ и матеріальный міръ, познаніе и бытіе, познаніе чувственное и познаніе раціональное и т. д.), а вмѣстѣ съ тѣмъ завязывается такой сложный „вѣтвистый метафизический затрудненій“²⁾, надъ распутываніемъ котораго вотъ уже двѣ тысячи лѣтъ тѣтено работаютъ выдающіеся,—можно сказать, гигантскіе умы³⁾. Между тѣмъ ларчикъ открывается просто: стоить только сознать логическую несостоятельность интроспекціи, чтобы разъ навсегда отречься отъ нея и всѣхъ ея послѣдствій. Для этого достаточно обладать тѣми качествами, какія обнаружилъ Александръ Македонскій, когда разрубилъ гордіевъ узелъ, или—Колумбъ, когда поставилъ яйцо: это—непредубѣжденность взгляда, ясность мысли и рѣшимость воли.

Логическая несостоятельность интроспекціи коренится въ томъ, что она переступаетъ границы того, къ чему уполномочиваетъ насъ опытъ. Предо мною дерево. Пока я утверждаю, что дерево существуетъ въ извѣстномъ мѣстѣ не для меня только, но и для моего сосѣда, что, слѣдовательно, и сосѣдъ, направившій свой взоръ туда, куда гляжу я, увидѣть тамъ дерево, до тѣхъ поръ я не переступаю границу

¹⁾ Ibid., § 77.

²⁾ *Mach*. Die Analyse..., St. 28.

³⁾ Ibid., St. 287.

логически дозволенной аналогіи: это—та же самая аналогія, по которой человекъ, видя, напримѣръ, проволоку, по какой протекаетъ электрической токъ, и наблюдая всѣ ея свойства, за исключеніемъ одного, почему-либо въ данное время не видимаго, приписываетъ проволоку и это не наблюдаемое свойство. Но когда я говорю, что дерево существуетъ въ сосѣдѣ, какъ отображеніе вотъ этого дерева, которое я вижу, когда я дерево переносу въ сознание сосѣда и такимъ путемъ его удвою, я пересхожу границы логически-дозволенной аналогіи, потому что предполагаю къ отношенію къ сосѣду нѣчто такое, чего я никакимъ образомъ не нахожу напередъ въ своемъ собственномъ опытѣ: послѣдній показываетъ мнѣ составныя части окружающей среды всегда въ опредѣленномъ пространственномъ отношеніи къ моему тѣлу и никогда—въ моемъ сознаниі. Но если интросекція представляетъ собою логически незаконное переступленіе границъ опыта, то каждая попытка согласовать ее съ фактами опыта должна сдѣлаться неисчерпаемымъ источникомъ мнимыхъ проблемъ и ложныхъ теорій¹⁾. Наоборотъ, стоитъ отрѣшиться отъ интросекціи—и предъ нашимъ взоромъ развернется ясная и отчетливая картина разнообразныхъ комплексовъ, находящихся около и внѣ другъ друга. Въмѣстѣ съ тѣмъ потеряютъ смыслъ всѣ тѣ проблемы, которыя возникли на почвѣ интросекціи, а потому оказываются неразрывно связанными съ нею²⁾: отпадетъ проблема проекціи, потому что элементы опыта (=дѣйствительности) и безъ того оказываются размѣщенными въ пространственномъ полѣ; отпадутъ проблемы объ отношеніи между душою и тѣломъ, ощущеніемъ и мышленіемъ, познаниемъ и бытіемъ, потому что всѣ эти различенія оказываются искусственнымъ продуктомъ интросекціи; отпадетъ труд-

¹⁾ Ibid, St. 43.

²⁾ Ibid., St. 287: «Мое пониманіе упраздняетъ всѣ метафизическіе вопросы».

нѣйшая философская проблема о реальности внѣшняго міра. „Вопросъ о томъ, дѣйствительно ли существуетъ міръ или мы только созерцаемъ его во снѣ, совершенно не имѣетъ научнаго смысла. Самое пустое сновидѣніе—такой же фактъ, какъ и всѣ другіе. Будь сновидѣнія планомѣрнѣе, связнѣе, устойчивѣе—они были бы и практически для насъ важнѣе“. Различеніе между видимостью и дѣйствительностью имѣетъ лишь практическое, а не научно-теоретическое значеніе. Поэтическій образъ пещеры, въ которой мы, будучи обращены спиною къ свѣту, видимъ лишь тѣни вещей (Plato, Staat, VII, 1), не соотвѣтствуетъ существу дѣла¹⁾.

Есть 20 тому назадъ Хр. Зигвартъ (авторъ извѣстной „Логики“) высказалъ ту мысль, что тотъ, кому удастся разрѣшить въковой споръ между эмпиризмомъ и апріоризмомъ, матеріализмомъ и спиритуализмомъ, былъ бы достоинъ высшей награды. Конечно, Зигвартъ полагалъ, что заслужить эту награду можно лишь научно состоятельнымъ разрѣшеніемъ проблемъ объ отношеніи между ощущеніемъ и мышленіемъ, матеріей и духомъ. Разумѣется, на этомъ пути никто не заслужилъ—да, помнѣнію Авенаріуса, и не могъ заслужить—награды, потому что указанные проблемы таковы, что ихъ нужно не рѣшать, а выбросить за бортъ²⁾. Сдѣлайте это—и споръ между эмпиризмомъ и апріоризмомъ, матеріализмомъ и спиритуализмомъ потеряетъ всякій смыслъ: обѣ партіи—правая и лѣвая—окажутся одинаково несостоятельными³⁾. Въ частности, нельзя признать состоятельнымъ *спиритуализмъ*, нашедшій свое наиболѣе послѣдовательное выраженіе въ *субъективномъ идеализмѣ*: усвая реальное бытіе лишь сознающему я и считая—въ связи съ этимъ—внѣшній міръ представленіемъ этого я, идеализмъ приводитъ въ концѣ концовъ

¹⁾ Ibid., St. 9, а также—*Avenarius* Der menschl. Weltbe-griff, § 121.

²⁾ *Avenarius*. D. menschl. Weltb., St. 119, Anmerk. 44

³⁾ Ibid., St. 66.

къ солипсизму¹⁾). Не говоря уже о томъ, что „эта точка зрѣнія больше подходитъ къ созерцающему свои грезы факиру, нежели къ серьезно мыслящему и активно дѣйствующему ученому“²⁾, солипсизмъ забываетъ ту простую истину, что не я образуегь ощущенія, а ощущенія образуютъ собою я, что я—такой же комплексъ ощущений (=элементовъ), какъ дерево или камень, что я непрерывно и—притомъ—значительно измѣняется въ теченіе жизни³⁾.—Съ дру-

1) *Mach. Die Analyse...* St. 280. Ср St. 23: «Если бы кто пожелалъ разсматривать я, какъ реальное единство, тотъ натолкнулся бы на дилемму: или противопоставлять этому единству міръ непознаваемыхъ существъ (что праздно и безцѣльно), или разсматривать весь міръ, включая сюда многочисленныя я другихъ людей, какъ содержаніе нашего я (на что едва ли кто рѣшится серьезно)».

2) *Ibid.*, St. 280.

3) *Ibid.*, St. 19, 279.—Отмѣчая фактъ широкаго распространения въ послѣднее время эгоцентрической точки зрѣнія (см. «Die Analyse»..., St. 279), Махъ, по всей вѣроятности, имѣетъ въ виду т. наз. имманентную философію, которая, по увѣренію ея представителей, является въ нѣкоторомъ родѣ реставраціей идеализма на новыхъ основаніяхъ (см. «Научн. Обзор.», 1902, 5, стр. 56). Подобно Маху и Авенаріусу, представители имманентной философіи за понятіемъ трансцендентнаго не признаютъ никакого смысла: за предѣлами познаваемого бытія (т. наз. «явленій») нельзя допускать существованіе непознаваемого бытія («вещи въ себѣ»), потому что познаніе и бытіе такъ же нераздѣльны, какъ протяженность и цвѣтъ. Сходясь въ этомъ пунктѣ съ Махомъ и Авенаріусомъ, представители имманентной философіи расходятся съ ними въ оцѣнкѣ того значенія, которое принадлежитъ сознающему я, что и отмѣчено самимъ Махомъ („Die Analyse“..., St. 38): въ то время, какъ первые не выдѣляютъ я изъ ряда другихъ комплексовъ, вторые усваиваютъ ему центральное значеніе. Такъ, Шуппе признаетъ существованіе сознающаго я единственнымъ исходнымъ пунктомъ: я для каждаго изъ насъ есть самое достовѣрное изъ всего существую-

386
 борны и *материализмъ*, усвояющій реальное бытіе лишь тѣламъ и—въ связи съ этимъ—считающій душевную жизнь лишь функціей тѣлеснаго организма, также не правъ: онъ забываетъ, что не тѣла порождаютъ изъ себя оцущенія, но комплексы элементовъ (=ощущеній) образуютъ собою тѣла, что „тѣла—это только мысленные символы для обо-

щаго; что же касается окружающаго насъ міра, то онъ представляетъ собою содержаніе сознанія Эмпирическихъ я, конкретныхъ сознаний—великое множество, но въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ единая и неизмѣнная сущность, которую Шуппе называетъ—вслѣдъ за Кантомъ—«сознаніемъ вообще». Признавая основой эмпирическихъ я «сознаніе вообще», Шуппе тѣмъ самымъ возвышается надъ солипсизмомъ, чего нельзя сказать о другомъ видномъ представителѣ имманентной философіи—Шубертъ-Зольдернъ. Исходнымъ пунктомъ его разсужденій служитъ тотъ фактъ (фактъ, а не спекуляція,—подчеркиваетъ Шубертъ-Зольдернъ), что все испытываемое дается въ известной субъективной связи; я въ своемъ сознаніи не могу выйти за предѣлы этой связи: какъ мое собственное я, такъ и чужое я даны въ этой обширной связи. Однако собственному я мы отдаемъ предпочтеніе предъ чужимъ я: собственное я *воспринимается* нами непосредственно, тогда какъ чужое непосредственно не воспринимается,—мы составляемъ о немъ *представленіе* путемъ умозаключенія по аналогіи съ своимъ собственнымъ я. Вотъ почему можно сказать, что все, даже чужое я, есть мое воспріятіе, что мое я есть всеобъемлющее. Такова та точка зрѣнія, которую—подъ названіемъ *гносеологическаго* солипсизма—Шубертъ-Зольдернъ противопоставляетъ солипсизму *метафизическому* (въ то время, какъ метафизическій солипсизмъ усвояетъ реальное бытіе лишь моему я, какъ трансцендентному существу, признавая міръ лишь процессомъ во мнѣ,—гносеологическій солипсизмъ считаетъ собственное я лишь центральной точкой въ той обширной связи, которая представляетъ собою дѣйствительность) и *практическому* (въ то время, какъ практический солипсизмъ признаетъ абсолютную власть сознающаго я надъ міромъ, гносеологическій солипсизмъ подчиняетъ я тѣмъ законамъ, которые господствуютъ въ обширной связи даннаго въ опытѣ). См. статью проф. Челпанова «Имманентная философія» („Университ. Изв. Львовъ 1902 г. Киевской Духовн. Академіи № 11. 66—68 См. также: Шубертъ-Зольдернъ, <http://kdais.kiev.ua>»).

значенія комплексовъ элементовъ (=ощущеній) ¹⁾, а то, что мы называемъ матеріей, есть не что иное, какъ законотѣрная связь элементовъ (=ощущеній) ²⁾. Но „если на обыкновенную матерію можно смотрѣть, какъ на безсознательно возникающій мысленный символъ для относительно устойчиваго комплекса чувственно-данныхъ элементовъ, то тѣмъ болѣе это нужно сказать объ искусственно созданныхъ, гипотетическихъ атомахъ, о молекулахъ физики и химіи. Для своей спеціальной, ограниченной цѣли они, конечно, имѣютъ значеніе, потому что посредствомъ ихъ символизируются результаты физико-химическаго опыта въ экономической (=сберегающей время и умственные силы) формѣ; но отъ нихъ, какъ и отъ алгебраическихъ символовъ, нельзя ожидать болѣе того, что въ нихъ вложено; они не могутъ намъ дать, въ смыслѣ объясненія фактовъ, болѣе того, чѣмъ сколько даетъ самый опытъ“ ³⁾.

Разъ мы станемъ въ пониманіи матеріи на только-что разъясненную точку зрѣнія, мы не будемъ долго думать надъ вопросомъ: ощущаетъ ли матерія? „Если исходить изъ обыч-

1) *Mach*. Die Analyse..., St. 23.

2) *Ibid.*, St. 258.

3) *Ibid.*, St. 242. Съ не меньшей энергіей возстаетъ противъ научнаго матеріализма В. Оствальдъ въ своемъ докладѣ „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“, читанномъ въ 1895 году на съѣздѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей и врачей въ Любекѣ (русск. пер. Н. С. Дрептельна, Сиб. 1896). Въ своемъ докладѣ Оствальдъ *механическому* толкованію природы, по которому „всѣ явленія, и прежде всего явленія неживой природы, въ концѣ концовъ должны сводиться къ движенію атомовъ по тѣмъ же законамъ, какіе найдены для небесныхъ тѣлъ“ (стр. 8), противопоставляетъ *энергетическое*, по которому „матерія есть не что иное, какъ группа различныхъ видовъ энергіи, пространственно и въ извѣстномъ порядкѣ связанныхъ между собою“ (стр. 17), а законы явленій природы сводятся къ законамъ соответственныхъ формъ энергіи (стр. 19).

ныхъ въ физикѣ представленій, по которымъ матерія есть непосредственно и несомнѣнно данная реальность, то вопросъ можно признать естественнымъ. Тогда ощущение должно или внезапно возникать въ какомъ-либо пунктѣ этого построения (въѣдъ по этому взгляду все—органическое и неорганическое—построено изъ матеріи), или съ самаго начала быть на лицо въ основныхъ камняхъ постройки. Съ нашей точки зрѣнія вопросъ—пелѣность. Матерія для насъ не есть нѣчто первоначально данное; скорѣе въ этомъ значеніи можно признать *элементы*, которые въ извѣстномъ отношеніи называются ощущениями“, а „то, что въ житейскомъ быту (im vulgären Leben) называется матеріей, есть, какъ мы уже видѣли, опредѣленный способъ связи элементовъ. Такимъ образомъ во-

Опытъ болѣе широкаго приложенія (къ объясненію отношенія между физическимъ и психическимъ) понятія энергіи данъ (Оствальдомъ въ его «Философіи природы» (1901 г.). Въ послѣдней главѣ этого сочиненія намѣчены основы этики и эстетики съ точки зрѣнія энергетическаго міросозерпанія.—¹Что касается *Авенаріуса*, то онъ «приступаетъ къ дѣлу»—подобно материалистамъ—«безъ привлеченія къ нему души и сознанія», но въ то время, какъ материалисты поступаютъ такъ въ силу принципиальнаго отрицанія души, Авенаріусъ руководится основнымъ методическимъ правиломъ—воздерживаться въ своемъ изслѣдованіи отъ догматическихъ предположеній, къ числу которыхъ онъ относитъ гипотезу «непосредственной данности сознанія» (см. у *Карстанаена*, стр. XXV—XXVII). Такъ—въ исходномъ пунктѣ. Въ конечномъ пунктѣ своего изслѣдованія Авенаріусъ хочетъ, какъ мы уже видѣли, стоять выше обоихъ антиподовъ—спиритуализма и матеріализма. Насколько это ему удастся—это другой вопросъ, который рѣшается *Вундтомъ* въ отрицательномъ смыслѣ: Вундтъ видитъ въ стремленіи Авенаріуса разсматривать душевную жизнь исключительно въ ся зависимости отъ центральной нервной системы одну изъ формъ въ развитіи современнаго естественно-научнаго матеріализма (см. «Philosophische Studien», В XIII, St. 349—366).

прось—ощущаетъ ли матерія?—сводится къ вопросу: ощущаетъ-ли опредѣленный способъ связи элементовъ, которые въ извѣстномъ отношеніи называются ощущеніями? Но едва-ли кто захочетъ поставить вопросъ въ этой формѣ¹⁾. Правда, мы спрашиваемъ объ ощущеніяхъ животныхъ, но это потому, что чрезъ это становится понятнѣе ихъ дѣятельность, наблюдаемая нами при помощи внѣшнихъ чувствъ. Спрашивать же объ ощущеніяхъ кристалла, которыя—будь они на самомъ дѣлѣ—ровно ничего не объяснили бы относительно его чувственно совершенно опредѣленныхъ свойствъ,—это не имѣло-бы ни научнаго, ни практическаго смысла²⁾. Но усвоить людямъ и животнымъ ощущенія, въ которыхъ отказано кристалламъ, не значитъ ли это снова воздвигать между физическимъ и психическимъ ту пропасть, которую Махъ съ Авенариусомъ признали пустымъ призракомъ? Нисколько, потому что, съ точки зрѣнія названныхъ мыслителей, тотъ плюсъ, который усвоится людямъ и животнымъ, *по существу* не отличается отъ тѣхъ элементовъ, которые составляютъ комплексъ, именуемый кристалломъ: и человѣкъ, и кристаллъ—комплексы элементовъ, различающіеся другъ отъ друга лишь подборомъ и размѣщеніемъ элементовъ. Другое дѣло, если бы мы признавали въ человѣкѣ, на ряду съ ощущеніями (=элементами), особое сознающее начало въ качествѣ единаго и неизмѣннаго носителя (=субъекта) ощущеній (=элементовъ), но такое допущеніе рѣшительно, какъ мы видѣли, отвергается какъ Махомъ, такъ и Авенариусомъ: человѣкъ—комплексъ элементовъ (=ощущеній),— не больше. „Если же мы, не удовлетворяясь познаніемъ связи элементовъ (=ощущеній), задаемъ себѣ вопросъ: *кто* же имѣетъ эту связь ощущеній? *кто* ощущаетъ? то мы подпадаемъ подъ власть старой привычки—подчинять каждый элементъ *непронали-*

¹⁾ *Mach, Die Analyse...*, St. 188.

²⁾ *Ibid.*, St. 189.

зированной комплексу—и тѣмъ самымъ незамѣтно опускаемся на старую,—болѣе глубокую и болѣе ограниченную,—точку зрѣнія“. Въ защиту этой точки зрѣнія часто ссылаются на то, что „такое психическое состояніе, которое не было бы состояніемъ опредѣленнаго субъекта, не мыслимо“, но, рассуждая такъ, упускаютъ изъ виду, что „самый субъектъ-то построится изъ опущеній“ (=элементовъ): отнимите отъ него „единъ по единому“ эти элементы—и получится чистое ничто¹⁾. Поэтому лучше бы говорить (вмѣсто „я мыслю“) „мыслится“ (es denkt), подобно тому, какъ мы говоримъ „сверкаетъ“ (es blitzt). Сказать „cogito=я мыслю“—это уже будетъ слишкомъ много“²⁾. Такъ мы снова возвращаемся къ необходимости разъ навсегда покончить съ метафизическимъ понятіемъ субстанции: Carthago delenda est!...

Оглянемся на пройденный нами путь: съ одной стороны, мы отыскали ту единственно-правильную точку зрѣнія на дѣйствительность, которая уничтожаетъ различіе между бытіемъ и познаніемъ, физическимъ и психическимъ, внѣшнимъ и внутреннимъ; съ другой стороны, мы вскрыли ту логическую ошибку, которая лежитъ въ основѣ мнимыхъ проблемъ и ложныхъ теорій,—разсѣяли тотъ дымъ, который застилалъ развертывающуюся предъ нашимъ взоромъ дѣйствительность. Что же представляетъ собою дѣйствительность? Это—совокупность болѣе или менѣе сложныхъ комплексовъ, однородныхъ по своему составу, расположенныхъ въ пространственномъ полѣ и находящихся другъ къ другу въ отношеніи функциональной зависимости: „mit dieser Kenntniss ist die Kenntniss der Wirklichkeit erschöpft“³⁾. Но Махъ не ограничивается ученіемъ о дѣйствительности: въ связи съ

¹⁾ Ibid., St. 20—21.

²⁾ Ibid., St. 23. Приведенный въ текстѣ совѣтъ Махъ взятъ изъ „философскихъ замѣтокъ“ *Лихтенберга*.

³⁾ Ibid., St. 287.

этимъ ученіемъ стоять его взгляды на научное изслѣдованіе, его задачи и значеніе, историческое развитіе и основные приемы. Въ чемъ же состоитъ *суть* этихъ взглядовъ?

2. Теорія науки, разработанная Махомъ¹⁾, представляетъ собою примѣненіе въ этой области экономическаго закона сбереженія труда и біологическаго закона эволюціи (въ смыслѣ Дарвина). *Задача* познанія состоитъ въ такомъ приспособленіи представленій къ фактамъ (т. е. однихъ элементовъ къ другимъ)²⁾, которое бы давало намъ возможность сравнительно легко и скоро ориентироваться среди послѣднихъ—въ интересахъ сохраненія и развитія жизни³⁾ (это

¹⁾ По скромному признанію самого Маха (см. «предисловіе автора» къ русскому изданію его «научно-популярныхъ очерковъ»), ему удалось отыскать только «прочные камни для постройки будущей теоріи науки». Вопреки такому признанію мы должны сказать, что въ сочиненіяхъ Маха (кромя «Die Analyse der Empfindungen», имѣются въ виду «Prinzipien der Wärmelehre» и «Populär-wissenschaftliche Vorlesungen») данъ не только матеріалъ для построенія теоріи науки, но ясно обозначены планъ и контуры постройки. Относящійся сюда матеріалъ издавъ по-русски г. Монацковой („Научно-попул. очерки“, вып. 1—2). Въ предисловіи къ русскому изданію авторъ, самъ славянинъ по происхожденію, обращаясь «къ народу, который произвелъ людей, отличающихся необыкновеннымъ безпристрастіемъ и самобытностью мышленія и рѣдкимъ мужествомъ убѣжденія», выясняетъ цѣль своихъ изысканій, отмѣченную въ началѣ этого примѣчанія.

²⁾ Die Analyse..., St. 244; „Очерки“, I, стр. 1, особ. 17.

³⁾ Die Analyse..., St. 29—30, сfr. 26; 244—245, 258 и др.; „Очерки“, I, стр. 29—30: «Первыя свѣдѣнія о природѣ, человѣкъ приобретаетъ полусознательно и непроизвольно. Онъ инстинктивно отражаетъ факты въ мысляхъ, представляетъ себя ихъ, дополняя быстро движущимися мыслями то, что даетъ ему медленный опытъ, и во всемъ этомъ руководствуется прежде всего своей матеріальной выгодой». То обстоятельство, что въ

приложимо какъ къ наивному, такъ и къ научному мышленію, котоія, какъ мы видѣли, по существу не отличаются другъ отъ друга). Такая задача осуществляется черезъ составленіе *сужденій* (сужденіе—это первая ступень въ процессѣ приспособленія представленій къ фактамъ: „процессъ сужденія состоитъ въ обогащеніи, расширеніи, пополненіи, чувственныхъ представленій другими чувственными представленіями,—въ пополненіи, совершающемся подъ вліяніемъ чувственно данныхъ фактовъ“ ¹⁾ и *понятій* (понятіе, какъ ре-

происхожденіи познанія Махъ придаетъ первостепенное значеніе практическимъ потребностямъ, матеріальной выгодѣ, дасть нѣкоторымъ изслѣдователямъ (таковъ, напр., г. *А. Бодановъ*, правоѣрнѣйшій изъ правоѣрныхъ эпигоновъ марксизма въ русской литературѣ: см. „Вопр. филос.“, кн. 67, стр. 190) сблизить Маха съ родоначальниками такъ называемаго экономическаго матеріализма (Марксъ и Энгельсъ), которые полагаютъ въ основу своего воззрѣнія «тотъ простой фактъ, что люди должны ѣсть, пить, имѣть помѣшеніе и одежду раньше, чѣмъ заниматься политикой, наукой, искусствомъ, религіей, что, слѣдовательно, производство непосредственныхъ матеріальныхъ средствъ къ жизни, а значитъ, и данная ступень экономическаго развитія народа, образуетъ основаніе, изъ котораго развились государственныя учрежденія, правовыя воззрѣнія, искусство и даже религіозныя представленія». (Изъ рѣчи *Энгельса* надъ могилой Маркса. См. „Очерки изъ новѣйшей истории позитив. экономіи“ *М. И. Тузанъ-Барановскаю*, Спб. 1903, стр. 323. Въ этой же книгѣ—вѣскія критическія замѣчанія, направленные противъ экономическаго матеріализма въ его крайнемъ выраженіи). Если къ сказанному прибавить, что міросозернаніе Маха (равно какъ и Авенаріуса) носитъ атеистическій характеръ, то станетъ понятной попытка *правоѣрныхъ* марксистовъ воспользо-ваться эмпирио-критицизмомъ въ качествѣ философской предпосылки своего міросозернанія взамѣнъ отжившаго свой вѣкъ философскаго матеріализма, которымъ пробавлялись родоначальники марксизма.

¹⁾ Die Analyse... St. 247- «Очерки», I, стр. 144.

зультатъ обобщенія, представляетъ собою сжатое описаніе множества отдѣльныхъ фактовъ, которое значительно бережетъ время и умственную энергію при ознакомленіи съ ними¹⁾, научныхъ теорій и философскихъ системъ, въ которыхъ мы находимъ не проникновеніе въ сущность вещей (такая задача не имѣла бы даже смысла, потому что сущности или вещи въ себѣ, отдѣльной отъ факта, не существуетъ), даже не объясненіе фактовъ, а лишь болѣе или менѣе сжатое ихъ описаніе: въ описаніи—сущность познанія не только обыденнаго, но и научнаго, въ сжатости описанія при широтѣ захвата—его практическая цѣльность. Научное познаніе отличается отъ ненаучнаго лишь большею сжатостью своихъ описаній и лучшею ихъ приспособленностью къ фактамъ опыта,—такими чертами, которыя, давая возможность обозрѣть извѣстную область фактовъ съ наименьшею затратой умственныхъ силъ, обезпечиваютъ за научными теоріями и философскими системами практическое значеніе. „Научное сообщеніе всегда содержитъ въ себѣ описаніе, т. е. отраженіе опыта въ мысляхъ, которое должно замѣнять собою самый опытъ и такимъ образомъ избавлять отъ необходимости производить его лишній разъ. Средствомъ же для сбереженія труда, сопровождающаго собою обученіе и изученіе, служитъ *обобщающее описаніе* (*Zusammenfassende Beschreibung*)“²⁾. „Самая поразительная экономія въ сообщеніи достигается при помощи *языка*. Слова можно сравнить съ отлитымъ типографскимъ наборомъ, который, избавляя отъ многократнаго переписыванія однѣхъ и тѣхъ же буквъ, служитъ самымъ разнообразнымъ цѣлямъ; они подобны небольшому числу зву-

¹⁾ Die Analyse .., St. 33—34 (въ основѣ абстрактныхъ понятій лежатъ ощущенія, ср. ученіе Юма о томъ же предметѣ), 250 flgd.

²⁾ *Mach*. Pop.-wissensch. Vorlesungen. Aufl. 2. Lpz. 1897, St. 215; ср. русск. пер. въ „Очеркахъ“, I, стр. 32.

ковъ, изъ которыхъ образуются сами же слова. Языкъ и находящееся съ нимъ въ связи мышленіе посредствомъ понятій даютъ намъ совокупность прочныхъ образовъ измѣнчиваго міра, останавливаясь на важнѣйшемъ, игнорируя безразличное, при чемъ, правда, приносятся въ жертву точность и вѣрность, но за то берегаются средства и работа. Въ научной терминологіи экономія языка, конечно, еще болѣе усовершенствована. Что же касается экономіи письменнаго сообщенія, то едва ли можно сомнѣваться, что именно наука осуществить старую мечту философовъ о всемірной международной письменности. Эта мечта уже не такъ далека отъ осуществленія. Цифры и знаки, употребляемые въ математическомъ анализѣ, химическіе символы, музыкальныя ноты, на ряду съ которыми можно бы поставить соответствующіе знаки для обозначенія цвѣтовъ, фонетическое письмо Брикке ¹⁾,— все это важные шаги ²⁾ въ направленіи экономіи мысли. „Эта экономія мысли полнѣе всего осуществляется въ той наукѣ, которая достигла наивысшаго формальнаго развитія, и къ услугамъ которой такъ часто прибѣгаютъ даже естествоиспытатели, т. е. въ *математикѣ*: математика представляетъ собой экономически упорядоченный, готовый къ

¹⁾ *Brücke*, профъ физиологіи въ Вѣнскомъ университетѣ, въ своемъ сочиненіи «*Neue Methode der phonetischen Transskription*» (Wien, 1863) пытался выяснитъ основы фонетическаго письма: буквы должны обозначать собою не самые звуки, а положеніе органовъ при произношеніи того или другаго звука. Предполагалось, что такимъ путемъ можетъ научиться говорить на извѣстномъ языкѣ даже тотъ, кто никогда не слышалъ разговора на этомъ языкѣ. Очевидно, Махъ (по крайней мѣрѣ, въ 1882 году, къ которому относится составленіе цитируемаго нами очерка объ „Экономической природѣ физическаго изслѣдованія“) признавалъ будущность за попыткой Брикке.

²⁾ *Mach*. Vorlesungen, St. 214—215; ср. «Очерки», I, стр. 31—32.

употребленію опытъ надъ числами“¹⁾). Значеніе другихъ наукъ опредѣляется тѣмъ же принципомъ экономіи мысли; такъ, *физика* даетъ обобщающее описаніе фактовъ²⁾, а *философія*, какъ разъясняетъ Авенаріусъ въ своей докторской диссертации, есть мышленіе о мірѣ по принципу наименьшей затраты силъ. Итакъ, сущность научнаго мышленія состоитъ не въ проникновеніи въ сущность явленій, а лишь въ сжатомъ описаніи фактовъ³⁾.

¹⁾ Ibid., St. 217—«Очерки» I, 33—34.

²⁾ Ibid, St 219 «Очерки» I, 35. Само собою разумѣется, что съ обобщеніемъ, какъ однимъ изъ видовъ синтеза, соединяется и анализъ, потому что синтезъ и анализъ вообще неотдѣлимы другъ отъ друга: обобщая сходныя черты, принадлежащія извѣстнымъ предметамъ, мы тѣмъ самымъ отдѣляемъ эти предметы отъ тѣхъ, которымъ обобщаемыя черты не принадлежатъ. Пользуясь терминологіей Маха, нужно сказать, что въ процессѣ познанія на ряду съ принципомъ *непрерывности* (der Continuität), требующимъ возможно большаго обобщенія, дѣйствуетъ принципъ *достаточнаго дифференцированія* (der zureichenden Differenzierung), полагающій извѣстныя границы процессу обобщенія (см. «Die Analyse» .., St. 47—48, 248—249).

³⁾ По свидѣтельству самого *Маха*, онъ выставилъ экономическое изображеніе фактовъ въ качествѣ существенной задачи науки еще въ 1871 и 1872 гг., подробнѣе же раскрылъ свою мысль въ 1882—1883 гг. Значить, въ проведеніи этой мысли онъ является не послѣдователемъ, а предшественникомъ знаменитаго физика *Кирхгофа*, полагавшаго задачу науки „въ полномъ простомъ описаніи“ (эта мысль высказана Кирхгофомъ въ 1874 г.), и *Авенаріуса*, развившаго ту же идею въ своей докторской диссертации въ 1876 году. Впрочемъ, зародышъ этой идеи можно находить еще у *Адама Смита* (1733—1790) и даже у *Ньютона* (1642—1727). См. «Die Analyse»..., Маха, стр. 40—41. Можно бы припомнить здѣсь для сравненія и взгляды *Спенсера*, который видитъ сущность знанія въ обобщеніи отношеній между явленіями, данными въ опытѣ, различая при этомъ три ступени обобщенія: а) знаніе еще не обобщенное—обыкновенное, житейское знаніе, б) знаніе отчасти обобщенное,—спе-

Когда мы говоримъ о наукѣ, какъ экономически упорядоченномъ опытѣ, то, разумѣется, имѣемъ въ виду опытъ не одного лица, а цѣлыхъ поколѣній: научное мышленіе представляетъ собою процессъ *соціальный* (что съ особенною силою, — прибавимъ отъ себя, — подчеркивается представителями экономического матеріализма). Конечно, наука „не можетъ намъ дать ничего, чего не могъ бы отыскать каждый въ достаточно продолжительное время, не пользуясь никакимъ методомъ. Всякая математическая задача могла бы быть рѣшена путемъ простого счета. Но есть вычисленія, которыя въ настоящее время производятся въ нѣсколько минутъ, тогда какъ, если не пользоваться никакимъ методомъ, для производства этихъ вычисленій не хватило бы человеческой жизни. Подобно тому, какъ *одинъ* человекъ, полагаясь лишь на *свой* личный трудъ, никогда не составилъ бы себѣ выдающагося состоянія, потому что условіемъ богатства и силы является скопленіе труда многихъ людей въ однѣхъ рукахъ, — подобно тому и знаніе, достойное своего названія, при ограниченныхъ силахъ и въ ограниченное время, можетъ быть достигнуто лишь при условіи особенной бережливости въ мысляхъ, при концентраціи экономически-упорядоченнаго опыта тысячъ въ головѣ одного“ ¹⁾).

Какъ бы ни было удачно то или другое обобщеніе, оно не можетъ быть вѣковѣчнымъ ²⁾): съ теченіемъ времени обнаруживаются новые факты, которые не захватываются старымъ обобщеніемъ; получается противорѣчіе между привычными сужденіями и новыми фактами, вслѣдствіе чего

цѣльныя науки, в) знаніе вполне обобщенное — философію. («Осн. начала», ч. II, гл. I). Вообще изложенный взглядъ на сущность науки стоитъ въ логической связи съ послѣдовательнымъ проведеніемъ эмпирической точки зрѣнія въ гносеологию.

¹⁾ *Mach*. Vorlesungen. St. 220, ср. «Очерки», I, 36.

²⁾ *Mach*. Die Analyse..., St. 30: «Никакая точка зрѣнія» (въ томъ числѣ и Махова: St. 26) „не имѣетъ абсолютно-преобладающаго значенія“.

создается *проблема*, требующая устранения противорѣчій¹⁾. Не даромъ еще Аристотель сказалъ, что удивленіе,—удивленіе предъ тѣмъ, что не подходитъ къ обычному строю мысли,—положило начало философіи²⁾. Рѣшеніе проблемы („изслѣдованіе“) должно состоять въ такомъ измѣненіи традиціоннаго представленія, которое бы поставило его въ согласіе съ фактомъ, обратившимъ на себя вниманіе изслѣдователя, другими словами—въ приспособленіи представленія къ факту. Разъ, на ряду съ традиціоннымъ, возникло новое представленіе, относящееся приблизительно ~~къ~~ тому же ряду фактовъ, какъ и первое, между ними неминуемо возникаетъ борьба. Съ этой точки зрѣнія находятъ объясненіе многіе историко-психологическіе факты. Какому историку незнакома борьба между отцами и дѣтьми, между приверженцами старого и защитниками новаго? какой мыслитель не испыталъ той—пороку мучительной—борьбы, какую сопровождается умственный переломъ—переходъ отъ одной идеи къ другой?! Этотъ процессъ осложняется тѣмъ, что иной разъ одновременно появляется много идей, въ равной степени претендующихъ на научное знаніе (припомнимъ, что познавательный процессъ носить соціальныи характеръ), вслѣдствіе чего между ними также возникаетъ борьба. Переживаютъ тѣ изъ нихъ, которыя лучше приспособлены къ фактамъ, но и онѣ рано или поздно должны уступить свое мѣсто новымъ иде-

1) Ibid., St. 249. Здѣсь снова паходятъ свое примѣненіе указанные Махомъ принципы познанія: встрѣчаясь съ новымъ фактомъ, мы стараемся—въ силу принципа *непрерывности*—подвести его подъ готовое обобщеніе; но это возможно только въ томъ случаѣ, если между обобщеніемъ и фактами нѣтъ рѣзкаго противорѣчія,—иначе нарушалось бы требованіе принципа достаточнаго *дифференцированія*. Разъ противорѣчіе между старымъ обобщеніемъ и новымъ фактомъ сознано, необходима работа мысли для его устранения.

2) См. въ «Очеркахъ» (вып. 1) трактатъ «Чувство чудеснаго». Ср. Карстаньена „Введ. въ Кр. чист. оп.“, стр. 37—38.

ямъ. Вирочемъ, старыя идеи сдаются не скоро: „подобно нѣкоторымъ давно уже побѣжденнымъ древнимъ животнымъ видамъ, сохранившимся въ глухихъ мѣстностяхъ, гдѣ они избавлены отъ нападенія враговъ, и идеи, давно уже побѣденныя, продолжаютъ жить въ головахъ нѣкоторыхъ людей“¹⁾: это—запоздалые пережитки старины. Разумѣется, эти отжившія идеи, своего рода ископаемыя, не имѣютъ научнаго значенія, и если все-таки полезно обращаться къ ихъ историческому изученію, то это не ради ихъ внутренней цѣнности, которую онѣ утратили давнымъ-давно, а ради построенія теоріи развитія научнаго мышленія: въ данномъ случаѣ объектомъ изученія являются не самыя идеи, а создавшее ихъ человѣческое мышленіе. Особенно это нужно сказать о

¹⁾ *Maeb.* Vorlesungen St. 75, ср. «Очерки», II, 63, а также «Die Analyse»..., St. 285. Изъ сказаннаго видно, что познавательный процессъ носить біологическій характеръ не только въ своемъ происхожденіи изъ стремленія къ самосохраненію, но и въ дальнѣйшемъ развитіи, которое опредѣляется, какъ преобразование идей путемъ ихъ приспособленія къ фактамъ. Очевидно, взглядъ Маха на познавательный процессъ представляетъ собою результатъ приложенія въ этой области эволюціонной теоріи *Дарвина*, что выразительно отмѣчается самимъ Махомъ: «только-что обозначенный взглядъ,—говоритъ Махъ о своемъ взглядѣ на сущность и задачу науки,—получаетъ широкое обоснованіе и уясняется съ *новыхъ* сторонъ, если, признавъ—подъ возбуждающимъ вліяніемъ *дарвиновой* теоріи—всю психическую жизнь, включая науку, явленіемъ *біологическимъ*, примѣняютъ въ этой области идеи о борьбѣ за существованіе, развитіи и выживаніи» («Die Analyse» .., St. 41, cfr. St. 59). Махъ дѣлаетъ такое приимѣненіе въ трактатѣ «О преобразованіи и приспособленіи въ естественно-научномъ мышленіи» (См. «Vorlesungen», а также «Очерки»). Что касается ученія Авенаріуса, то у него біологическое понятіе приспособленія находитъ свое приимѣненіе тамъ, гдѣ онъ разсматриваетъ *эндогенныя* измѣненія, т. е. измѣненія, проходяшія внутри системы С (см. *Карсташена*, стр. 63, 67 и д.; его-же «Р. Авенаріусъ и его общія теорія познанія—эмпириокритицизмъ», пер. съ англ. А. К. Шпанскаго, К. <http://kdaia.kiev.ua>).

философскихъ системахъ. Не говоря уже объ іонійскихъ мыслителяхъ, ученіе которыхъ носитъ существенные слѣды народнаго мышленія¹⁾, дальнѣйшія философскія системы также не могутъ притязать на вѣковѣчное значеніе: „вслѣдствіе неудовлетворительности строительнаго матеріала“ онѣ отживаютъ свой вѣкъ скорѣе, чѣмъ научная теорія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, и если имъ можно усвоить какое-либо значеніе съ современной точки зрѣнія, то только въ томъ смыслѣ, что въ нихъ нерѣдко заключаются „источники идей, которыя и сегодня еще освѣщаютъ путь спеціальному изслѣдованію“²⁾, но такое значеніе—на ряду съ философскими системами—принадлежитъ магіи, алхиміи, астрологіи... Поэтому исторія философіи въ большинствѣ случаевъ является исторіей заблужденія³⁾... Что же? неужели тѣ „бессонныя ночи и мученія мысли“, которыя были отданы на созданіе отжившихъ системъ и теорій, потрачены даромъ?! Нѣтъ,—отвѣчаетъ Махъ,—„ни одна мысль не мыслилась напрасно: каждая, даже самая ничтожная, даже ложная и, повидимому, самая безплодная идея расчищала путь слѣдующей идеѣ, уже плодотворной. Какъ въ мышленіи отдельнаго лица нѣтъ ничего напраснаго, такъ нѣтъ его и въ мышленіи человѣчества. Галилей хотѣлъ измѣрить скорость свѣта. Онъ долженъ былъ сойти въ могилу, не исполнивъ этого. Но онъ, по крайней мѣрѣ открылъ тотъ фонарь, съ помощью котораго удалось сдѣлать это его преемникамъ. И я, слѣдовательно, имѣю право утверждать, что мы всѣ, если только хотимъ, работаемъ для будущаго культуры. Если мы всѣ стремимся къ правдѣ, то всѣ мы званы и всѣ избраны“⁴⁾...

1) Очерки, I, стр. 88.

2) Тамъ же, стр. 97) (—Vorlesungen, St. 283).

3) Тамъ же.

4) „Очерки“, II, 65—Vorlesungen, St. 77. Означъ приложенія развитаго Махомъ принципа экономіи умственнаго труда къ

На ряду съ знаніемъ въ человѣческой жизни громад-
ное значеніе имѣеть *вѣра*. Если знаніе есть сила (въ при-
знаніи этой мысли Декартъ сходится съ Бэкономъ), то вѣра
еще большая сила, воодушевляющая человѣка въ работѣ
надъ приобрѣтеніемъ и расширеніемъ самаго знанія, какъ
то отмѣтилъ еще Гераклитъ въ слѣдующемъ изреченіи:
„если нѣтъ у тебя надежды“ (а надежда—родная сестра

изученію искусства вообще и поэзіи въ частности данъ въ рус-
ской литературѣ профессоромъ *Д. Н. Овсянико-Куликовскимъ*,
который въ своихъ воззрѣніяхъ на сущность, происхождение и
значеніе искусства опирается, съ одной стороны, на выводы
филологическихъ изысканій *Потебни*, съ другой стороны—на
принципы *Маха*. „Художественное творчество,—разсуждаетъ
профессоръ Овсянико-Куликовскій,—есть теоретическая (т. е.
не прикладная) умственная дѣятельность и естественно клас-
сифицируется вмѣстѣ съ другими видами таковой же умствен-
ной дѣятельности—съ научной и философской. Главнѣйшій
признакъ работы мысли этого типа (т. е. теоретической), какъ
высшей философской, научной и художественной, такъ и низ-
шей (напр., образованіе элементарныхъ понятій), состоитъ въ
томъ, что она преимущественно направляется отъ частнаго къ
общему, отъ конкретнаго къ отвлеченному, отъ индивидуальнаго
къ типичному. Вотъ именно это движеніе и подводится подъ по-
нятіе *экономіи мысли, сбереженія умственной энергіи*. Все общее
и обобщающее, все отвлеченное, начиная отъ элементарныхъ
понятій и кончая высшими обобщеніями науки (законы) и
философіи (принципы и идеи философскихъ системъ), эконо-
мизируетъ умственную силу, не позволяя ей растрачиваться по
частямъ въ безплодной погонѣ за конкретнымъ, за индивиду-
альнымъ; всякій обобщающій процессъ мысли и его результатъ,
понятіе, законъ, принципъ, упорядочиваютъ разнообразіе впечат-
лѣній, группируя, классифицируя ихъ и подводя подъ общія
нормы. Владѣя этими общими нормами, мысль человѣческая
развиваетъ огромную познавательную силу. Поэтому обобщаю-
щіе процессы мысли могутъ быть по праву названы аккумуля-
торами умственной энергіи, центральными источниками силы
умственного свѣта, откуда лучи мысли свѣтятъ въ разныя сто-
роны. Геній мысли отличается отъ не-генія прежде всего гѣмъ,

вѣры), „ты не найдешь того, на что не надѣешься,—оно будетъ тебѣ казаться нестижимымъ и недоступнымъ“¹⁾). Отсюда понятно, что рядомъ съ изслѣдованіемъ природы и цѣнности знанія идетъ работа философской мысли, направленная къ уясненію природы и цѣнности вѣры, равно какъ взаимныхъ отношеній между вѣрой и знаніемъ. Эта чрезвычайно важная философская проблема, издавна привлекавшая къ своей разработкѣ умственную энергію выдающихся мыслителей²⁾), получила особенное значеніе въ философіи *Канта*, который, по его собственнымъ словамъ, долженъ былъ „уничтожить знаніе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ“³⁾), при

что онъ—отличный аккумуляторъ умственной энергіи, сберегающий и накопляющий огромную силу мысли, между тѣмъ какъ умъ обыкновенный сберегаетъ и накопляетъ ея сравнительно немного. Во всемирной исторіи, на различныхъ пунктахъ пространства и времени, размѣщены эти колоссальные аккумуляторы умственной силы, извѣстные подъ разными именами: Гераклитъ, Демокритъ, Платонъ, Аристотель, Декартъ, Спиноза, Коперникъ, Галилей, Леонардо-да-Винчи, Ньютонъ, Лейбницъ, Кантъ, Гегель, Контъ, Дарвинъ, Гельмгольцъ, Пастеръ и т. д., и т. д. Великіе художники вообще и поэты въ частности суть такіе же аккумуляторы: они создаютъ художественныя обобщенія, типичные образы,—своего рода очаги умственного свѣта, откуда лучи мысли распространяются на огромные районы фактовъ дѣйствительности. Гениальные художники—это тѣ, которые создали наиболѣе широкіе художественные типы, имѣющіе или могущіе имѣть значеніе общечеловѣческое» («А. С. Пушкинъ—какъ художественный гений» проф. *Овсянко-Куликовскаго*. См. сборникъ „Памяти А. С. Пушкина“, изд. ред. журн. „Жизнь“. Сиб. 1899, стр. 6—7), а также „Вопросы психологии творчества“ (сборникъ статей г. О.-Куликовскаго).

1) *Heracl.* ap. *Clem. Alex.* (Strom. II, 437): ἐὰν μὴ ἐλπῆται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσαι, ἀνεξερευνητον ἕδν καὶ ἄπορον.

2) См. объ этомъ въ статьѣ: «Главные моменты въ исторіи вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію» (Труды Киев. дух. Акад., 1901, № 10).

3) См. предисловіе ко 2-му изд. „Крит. чист. раз.“ (русск. пер. Соколовъ, С. 5. 1898, стр. 17).

чемъ онъ разумѣлъ подѣлъ знаніемъ не эмпирическое знаніе, простирающееся „только на предметы возможнаго опыта“ (значенія такого знанія Кантъ не отрицалъ), а метафизическое, пытающееся проникнуть за предѣлы опыта, равно какъ подѣлъ вѣрой—не „доктринальную“ вѣру, опирающуюся на теоретическія основанія, не настолько однако прочныя, чтобы покоящееся на нихъ положеніе отнеси къ области знанія, а моральную, опирающуюся на постулатахъ практическаго разума ¹⁾). Значеніе Канта въ исторіи вопроса состоитъ въ томъ, что онъ, по мѣткому выраженію Файгингера, „свелъ вѣру съ неба и ввелъ ее въ домъ философа“ ²⁾: до Канта вѣра обыкновенно противопоставалась знанію, какъ нѣчто такое, что находится за предѣлами философіи, какъ нѣчто внѣшнее по отношенію къ послѣдней,—Кантъ разъяснилъ, что вѣра имѣетъ громадное значеніе въ построеніи (не науки, а) самого философскаго міросозерцанія, и такимъ путемъ ввелъ понятіе вѣры въ область самой философіи. А такъ какъ философія Канта имѣла опредѣляющее значеніе въ развитіи философской мысли послѣдующаго времени, то проблема о теоретическомъ и практическомъ значеніи вѣры, равно какъ объ ея отношеніи къ знанію, пройди черезъ весь 19-ый вѣкъ, перешла отъ него къ намъ, обогащенная цѣнными разъясненіями такихъ мыслителей, какъ, съ одной стороны, Лотце и особенно Фехнеръ, съ другой—философы и богословы новокантовскаго направленія ³⁾). Въ наши дни значеніе вѣры подчеркивается у насъ, на Руси, молодыми

¹⁾ Тамъ же. стр. 17, а также II часть «Кр. чст. раз.» (стр. 576—578).

²⁾ См. «Geleitwort von H. Vaihinger» къ сочиненію Sanger'a «Kants Lehre vom Glauben» (Lpz. 1903, St. VI Hg.).

³⁾ Читатель можетъ ознакомиться съ основными направленіями въ рѣшеніи указаннаго вопроса за XIX в. по сочиненію проф. *Алексѣя И. Введенскаго* «Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія». М. 1891; о богословахъ см. въ соч. проф. *Керенскаго* „Школа ричъ панскаго богословія на Западѣ“. Каз. 1904.

представителями того направленія, которое мы назвали метафизическимъ идеализмомъ¹⁾. Такъ, одинъ изъ самыхъ искреннихъ представителей этого направленія заявляетъ, что „на ряду съ знаніемъ самостоятельныя права имѣеть вѣра. Только она дѣлаетъ несомнѣннымъ то, что является сомнительнымъ, какъ и всякій предметъ человѣческаго знанія. только она холодное теоретическое знаніе согрѣваетъ жаромъ сердца и дѣлаетъ основой поведенія не только вишняго, но и внутренняго, не только поступковъ, но и чувствъ. Вѣра устанавливаетъ религіозное отношеніе къ тѣмъ истинамъ, которыя являются продуктомъ опытнаго или сверхопытнаго знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ распространяетъ область несомнѣннаго и туда, куда не хватаетъ наука“²⁾.

Спрашивается: какъ рѣшается вопросъ о природѣ и цѣнности вѣры, равно какъ объ ея отношеніи къ знанію, въ современномъ „эмпирио-критицизмѣ“? Отвѣтъ на этотъ вопросъ находимъ у Авенариуса.

Мы уже знаемъ³⁾, что элементы, составляющіе содержаніе нашего сознанія, (=Е—значенія) дѣлятся у Авенариуса на собственно „элементы“ и „характеры“, которыми элементы такъ или иначе характеризуются; такъ, воспріятіе родного дома, которое я переживаю по возвращеніи на родину, (вспомнимъ огаревское: „Старый домъ, старый другъ, тебя вновь посѣтилъ я и минувшее вновь воскресилъ я“...), является въ моемъ сознаніи въ сопровожденіи такихъ „характеровъ“, какъ „извѣстность“ (Bekanntheit, или, на спеціальному языкѣ Авенариуса, Notal) и грусть. Въ свою оче-

¹⁾ См. «Труды Акад.», 1904, 1, стр. 125, прим. къ предшествующей страницѣ.

²⁾ «Основные проблемы теоріи прогресса» проф. С. Н. Булакова (въ сборникѣ „Проблемы идеализма“, стр. 41, стр. стр. 4—6).

³⁾ См. „Труды Акад.“, 1904, 1, стр. 130, прим. къ предшествующей страницѣ.

редь „характеры“ раздѣляются на *аффективные* (это та эмоциональная окраска, которую сопровождаютъ въ нашемъ сознаниіи элементы; сюда относится, напр., грусть) и *адаптивные*, выражающіе собою различныя отношенія между воспринятымъ и наличнымъ содержаніемъ сознанія, каковы, съ одной стороны, тожество (*Dasselbigkeit*, или, по причудливой терминологіи Авенариуса, *Tautote*) и различіе (инаковость=*Andersheit*=*Heterote*), съ другой стороны—а) существованіе, дѣйствительность (*Existenzial*), б) надежность, достоверность (*Sekural*) и в) извѣстность (*Notal*). Первая группа адаптивныхъ характеровъ называется у Авенариуса *иденциалами*, вторая—*фиденциалами*¹⁾.

Послѣ приведенной справки относительно своеобразной терминологіи Авенариуса намъ станетъ понятнымъ то опредѣленіе вѣры, которое дано въ его „Критикѣ чистаго опыта“.

Вѣра (*das Glauben*), представляющая собою вариацию знанія, имѣетъ съ послѣднимъ то общее, что она есть перенесеніе *фиденциала* на сообщенное (проще сказать—признаніе сообщеннаго уже извѣстнымъ, надежнымъ, а самое главное—выражающимъ дѣйствительное существованіе)²⁾, будетъ ли сообщающимъ другой человекъ, природа (мы можемъ спрашивать не только другихъ людей, но и природу, въ соответствіи съ чѣмъ и отвѣчать намъ могутъ не только другіе люди, но и природа) или, наконецъ, самъ индивидуумъ, характеризующій сообщеніе (послѣднее тѣмъ легче, что индивидуумы говорятъ не только другъ съ другомъ, но и сами съ собой, сами себя спрашиваютъ и сами себя отвѣчаютъ)³⁾. Отличается же вѣра отъ знанія не по существу,

¹⁾ *Avenarius. Kritik...*, II, St. 23, 50, 131, 27—30, 32.

²⁾ *Ibid.*, St. 141—142.

³⁾ *Ibid.*. St. 142, 144, а также 147 (§ 669 С— о довѣрїи не только къ лицамъ, но и къ вещамъ).

а лишь по степени своей цѣнности: какъ ослабленіе (Abschwächung) чистаго и полнаго характера „знанія“, вѣра не можетъ сравняться съ послѣднимъ по своей цѣнности ¹⁾. Слѣдующіе примѣры наглядно покажутъ различіе между вѣрой и знаніемъ,—не качественное, какъ видно изъ предыдущаго, а степенное. Отецъ семьи *знаетъ*, что онъ снова увидитъ своихъ дѣтей по возвращеніи изъ путешествія; онъ вѣритъ въ свиданіе по смерти. Но если ему въ голову придетъ мысль, что далеко не всѣ изъ простаго путешествія возвращаются домой, его знаніе спускается до уровня простой вѣры (въ томъ ея нюансѣ, который извѣстенъ подъ названіемъ надежды). Естествоиспытатель *знаетъ*, что внѣшній міръ существуетъ; но если какому-нибудь философу посчастливится повліять на него въ томъ направленіи, что существованіе внѣшняго міра внѣ насъ можетъ быть лишь предметомъ представленія, а не воспріятія, ибо-де всякое воспріятіе есть не что иное, какъ представленіе, то естествоиспытателю не остается ничего больше, какъ только вѣрить въ существованіе внѣшняго міра, равно какъ въ его постижимость (Begreiflichkeit), коль скоро на томъ же самомъ пути для него потеряетъ цѣну знаніе о внѣшнемъ мірѣ. Такъ и пространство съ тремя измѣреніями, которое было знаніемъ, могло превратиться въ „научную вѣру“, т. е. въ гипотезу, которая при случаѣ можетъ быть замѣнена другой гипотезой. Что воздухъ служитъ средой для звуковыхъ волнъ, это знаютъ, а что средой для свѣтовыхъ волнъ служитъ эфиръ, это лишь научная вѣра, гипотеза ²⁾. Обобщая приведенные примѣры, можно сказать, что предметомъ знанія служитъ истинное, а предметомъ вѣры—только вѣроятное или кажущееся. Это выражается и въ языкѣ; вмѣсто „я вѣрю“ мы часто говоримъ „мнѣ кажется“, „мнѣ представляется вѣро

¹⁾ Ibid., St. 141—142.

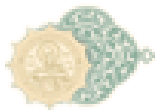
²⁾ Ibid., St. 143.

ятнымъ“ и т. п.¹⁾. Такое именно отношеніе между вѣрой и знаніемъ предполагаетъ, по Авенаріусу, и Платонъ, когда говоритъ, что вѣра (πίστις) такъ же относится къ знанію (ἐπιστήμη или ἀλήθεια), какъ γένεσις къ οὐσία, какъ чувственный міръ, міръ происхожденія, къ идеальному міру, міру неизмѣнныхъ сущностей²⁾.

¹⁾ Ibid., St. 146.

²⁾ Авенаріусъ (Кр., II, 448, Anm. 46) имѣеть въ виду слѣдующее мѣсто изъ платоновскаго *Тимея* (29, С): δ, τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια (что сущность—по отношенію къ быванію, то истина по отношенію къ вѣрѣ). Чтобы познѣе представить взглядъ Платона на мѣсто вѣры въ ряду другихъ видовъ знанія (понимая это послѣднее въ широкомъ смыслѣ слова), нужно привлечь къ разсмотрѣнію еще слѣд. мѣста изъ его диалоговъ: *Государство*, VI, 509, D; VII, 534, A; *Горій*, 454 D. Центральнымъ пунктомъ въ учении Платона о познаніи является то положеніе, что между знаніемъ и бытіемъ существуетъ соотвѣтствіе (см. *Госуд* V, 476, E), а потому коль скоро въ области знанія мы отличаемъ разумѣніе (νόησις) отъ мнѣнія (δόξα), такъ и въ области бытія слѣдуетъ различать сущность (οὐσία), объектъ разумѣнія, отъ быванія (γένεσις), объекта мнѣнія: разумѣнію соотвѣтствуетъ сущность, неизмѣнное, мнѣнію—бываніе, измѣнчивое. Въ свою очередь, въ области сущаго, пребывающаго слѣдуетъ различать между идеями и математическими схемами, а въ области быванія—между тѣлами (σώματα) и ихъ образами (εἴκονες), каковы, напр., тѣни, отображенія въ водѣ и т. п.; соотвѣтственно этому въ области разумѣнія слѣдуетъ различать умственное созерцаніе (собственно νόησις), которое даетъ въ результатѣ ἐπιστήμην (знаніе въ собственномъ смыслѣ слова), и размышленіе (διάνοια); равно какъ въ области мнѣнія—вѣру (πίστις) отъ уподобленія (εἰκασία). Схематически отношеніе между различными видами бытія и познанія можно представить въ слѣд. табличкѣ: 1) οὐσία—νόησις: а) ἰδέαι—ἐπιστήμη, б) μαθηματικά—διάνοια, 2) γένεσις—δόξα: а) σώματα—πίστις, б) εἴκονες—εἰκασία.

Только νόησις даетъ знаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова; что же касается мнѣнія (въ обонихъ его развѣтвленіяхъ),



Если, какъ видно изъ разсмотрѣнныхъ примѣровъ, знаніе можетъ ослабляться до степени вѣры, то и вѣра при благоприятныхъ обстоятельствахъ можетъ усиливаться до степени знанія¹⁾. Такъ, врачъ вѣритъ въ содержаніе своего діагноза, но послѣ вскрытія трупа онъ уже знаетъ, что за болѣзнь была у его пациента. Раньше, чѣмъ были установлены механической эквивалентъ теплоты, законъ сохраненія энергіи, или третій кеплеровскій законъ,—раньше, чѣмъ были открыты планета Нептунъ,

то оно занимаетъ средину между знаніемъ и незнаніемъ, а потому и не можетъ быть названо знаніемъ въ собственномъ смыслѣ слова. Примѣняясь къ современной терминологіи, вѣру (*πίστις*) Платона можно назвать низшимъ видомъ знанія, чѣмъ самымъ оно подводится подъ типъ доктринальной вѣры. Значить, Авенаріусъ имѣлъ право сопоставить свой взглядъ на природу вѣры съ ученіемъ Платона о томъ же предметѣ. Во всемъ остальномъ между основными воззрѣніями обонхъ мыслителей лежитъ цѣлая пропасть: достаточно сказать, что ученіе Платона о двухъ мірахъ, идеальномъ и чувственномъ, совершенно чуждо сознанію Авенаріуса. Мало того,—въ ученіи Платона легко найти такіе элементы, которые даже въ вопросѣ объ отношеніи вѣры къ знанію роднятъ его не столько съ Авенаріусомъ, сколько съ тѣми мыслителями, которые, вслѣдъ за Кантомъ, отводятъ вѣрѣ (главнымъ образомъ моральной) громадное значеніе въ духовной жизни. Правда, у Платона нѣтъ рѣчи о вѣрѣ въ послѣднемъ смыслѣ, но за то органически необходимое звено его системы составляетъ знаменитое ученіе объ *эросѣ*, который включаетъ въ себѣ элементы вѣры, понимаемой въ смыслѣ живого убѣжденія въ существованіи „вещей невидимыхъ“,—убѣжденія, связаннаго съ стремленіемъ въ міръ означенныхъ вещей. (Ср. то, что говоритъ Генрихъ Штейнъ объ отношеніи между платоновскимъ эросомъ и христіанской вѣрой во 2-й части своего сочиненія „*Sieben Bucher zur Geschichte des Platonismus*“, Götting, 1864, St. 360—365, а также—„Ученіе Платона о Божествѣ“ П. И. Линникаго, стр. 198, прим.). Для такой вѣры въ ученіи Авенаріуса нѣтъ мѣста.

¹⁾ *Aven. Kritik*, II, St. 145.

галлій и германій (химическіе элементы), туберкулезныя бациллы,—уже могли вѣрить (и вѣрили) въ сохраненіе силы, въ определенное отношеніе между временами планетныхъ обращеній. въ существованіе еще неизвѣстныхъ планетъ или новыхъ химическихъ элементовъ, въ инфекціонную природу легочной чахотки и т. д.; но послѣ того, какъ сдѣланы были соответствующія открытія, мы уже *знаемъ*, что сила сохраняется, что легочная чахотка представляетъ собою болѣзнь инфекціоннаго характера и т. д.,—то, что прежде было предметомъ вѣры, стало теперь предметомъ знанія¹⁾. Въ такомъ именно преобразованіи вѣры, которое усиливаетъ ее до степени знанія, заключается сущность научнаго прогресса: вѣра—первая, низшая ступень въ познавательномъ процессѣ²⁾.

Итакъ, по своей цѣнности вѣра не можетъ сравняться съ знаніемъ. Спрашивается: отчего же зависитъ сравнительная малоцѣнность вѣры? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно имѣть въ виду, что у каждаго изъ насъ вырабатывается предпочтительный типъ наиболее надежнаго свидѣтеля, равно какъ и типъ того, чему мы усваиваемъ реальное существованіе³⁾. Такъ, одни наиболее надежнымъ свидѣтелемъ признаютъ чувственное воспріятіе, другіе—мышленіе, въ соотвѣтствіе съ чѣмъ первые усваиваютъ реальное существованіе тому, что дано въ чувственномъ воспріятіи, вторые—тому, что обосновано логически⁴⁾. Разъ типъ наиболее надежнаго сообщенія, равно какъ реальнаго существованія, установился, онъ служитъ критеріемъ для оцѣнки того или другаго сообщенія: если сообщеніе совпадаетъ съ установившимся типомъ, оно признается знаніемъ, если же отклоняет-

1) Ibid., St. 143.

2) Ibid., crf. St. 44 (§ 491, A, 3).

3) Ibid., St. 143 (§ 666, B).

4) Ibid., St. 252 (§ 834, A, 1—2).

ся отъ даннаго типа, то относится уже къ области вѣры. При этомъ нужно имѣть въ виду, что предпочтительный типъ надежнаго сообщенія или реального существованія не представляетъ собою неизмѣнной и общепризнанной величины: онъ можетъ колебаться въ своемъ значеніи и замѣняться другимъ въ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей, субъективнаго настроенія и практики (Uebung) даннаго лица ¹⁾). Вслѣдствіе этого невозможно разъ навсегда установить, что нужно относить къ области знанія и что—къ области вѣры: то, что вчера считалось знаніемъ, сегодня понижается до степени вѣры, а завтра можетъ потерять право на какое-либо довѣріе къ себѣ, и—наоборотъ. Такъ, на низшихъ степеняхъ культуры изслушанному сумасшедшему вѣрятъ, какъ вдохновенному свыше пророку,—очевидно, потому, что представленіе о сумасшедшемъ соответствуетъ господствующему на данной ступени культурнаго развитія типу наиболее надежнаго свидѣтеля ²⁾),—тогда какъ на высшей ступени культурнаго развитія пророчанія сумасшедшаго признаются жалкими бреднями. Равнымъ образомъ то, что одинъ признаетъ знаніемъ, другой принимаетъ лишь въ качествѣ вѣры, и—наоборотъ ³⁾): это—потому, что различныя лица руководятся въ оцѣнкѣ даннаго сообщенія не одинаковымъ критеріемъ. Какъ сильно можетъ утвердиться въ сознаніи отдѣльнаго лица или цѣлаго общества исключительный (отклоняющійся отъ обычнаго) типъ наиболее надежнаго свидѣтеля, показываетъ вѣра въ авторитеты (научные, церков-

¹⁾ Ibid., St. 146. О вліяніи субъективнаго настроенія на оцѣнку сообщенія можно судить по такимъ примѣрамъ: тщеславный вѣритъ словамъ льстеца, хотя и не имѣетъ основаній считать послѣдняго достовѣрнымъ свидѣтелемъ; мы съ трудомъ вѣримъ сообщенію о смерти любимаго лица, хотя сообщеніе идетъ изъ достовѣрнаго источника (ibid., St. 145).

²⁾ Ibid., St. 145 (§ 667, A).

³⁾ Ibid., St. 145 (§ 667, C)

ные, политическіе—все равно): разъ за извѣстнымъ лицомъ или учрежденіемъ установилась репутація авторитетнаго свидѣтеля, ему вѣрятъ даже и тогда, когда его сообщеніе кореннымъ образомъ расходится съ установившимся типомъ реально существующаго,—даже и тогда, когда оно заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе: въ такихъ случаяхъ отклоненіе отъ признаннаго авторитета обозначало бы бѣольшую жизненную разность, нежели отклоненіе отъ постижимаго и не противорѣчиваго. Αὐτὸς ἔφη—типическое выраженіе для вѣхъ подобныхъ случаевъ¹⁾). Припомнимъ, напр., слова Лютера, сказанныя на богословскомъ диспутѣ въ Марбургѣ (въ 1529 г.): „не бѣда, если это противорѣчитъ природѣ, лишь бы не противорѣчило вѣрѣ (wider den Glauben)“²⁾, или то назиданіе, которое въ „Фаустѣ“ Гете одна духовная особа преподаетъ Грегхенъ и ея матери: „Только церковь,

¹⁾ Ibid., St. 252—253 (§ 834 B) Жизнеразностью (Vital-differenz) Авенариусъ называетъ нарушение равновѣсія между процессомъ питанія и процессомъ работы въ системѣ С. Коль скоро жизнеразность образовалась, индивидуумъ стремится къ ея устраненію, чтобы снова приблизиться къ состоянію равновѣсія. Когда индивидуумъ идетъ наскорокъ привычному для него типу надежнаго свидѣтеля, подчиняясь соответствію между даннымъ сообщеніемъ и типомъ реального существованія, то получается жизнеразность, требующая своего устраненія. Въ данномъ случаѣ она можетъ быть устранена двоякимъ путемъ: индивидуумъ можетъ остаться при прежней вѣрѣ въ привычный авторитетъ, хотя бы это было соединено съ признаніемъ за истинное нестижимаго и даже противорѣчиваго, или же—наоборотъ—отклонить такое признаніе вопреки показанію привычнаго авторитета. Тотъ или другой исходъ зависитъ отъ того, что одержитъ верхъ въ сознаніи индивидуума: вѣра въ авторитетъ или убѣжденіе въ томъ, что данное сообщеніе можетъ быть признано за истинное лишь подъ условіемъ его соответствія предпочтительному типу реального существованія.

²⁾ Съ словами Лютера любопытно сравнить тотъ афоризмъ, которымъ, рассказываютъ, стойкій приверженецъ церковнаго



мои дорогія, можетъ переварить неправедно нажитое богатство“¹⁾). Бываетъ и наоборотъ: я перестаю вѣрить въ данный авторитетъ, несмотря на то, что онъ соотвѣтствуетъ типу наиболѣе надежнаго свидѣтеля, если только предлагаемое имъ сообщеніе расходится съ усвоеннымъ мною типомъ экзистенціальности (реального существованія). Такъ, душевно-больной, который сначала не вѣритъ голосамъ, которые онъ слышитъ, въ концѣ концовъ начинаетъ имъ вѣрить, несмотря на разувѣренія врача: „Я,—говоритъ больной своему врачу,—слышу голоса, потому что... я ихъ слышу; какъ они происходятъ, я не знаю, но они для меня такъ же ясны, какъ ваша собственный голосъ; если я долженъ вѣрить въ реальность вашихъ рѣчей, то позвольте мнѣ вѣрить и въ реальность тѣхъ рѣчей: вѣдь тѣ и другія осязательны для меня въ одинаковой степени“²⁾). Хотя этотъ примѣръ и взятъ изъ психіатрической области, однако онъ хорошо показываетъ, при какихъ условіяхъ можетъ падать вѣра въ авторитеты: сначала вѣрятъ авторитету, несмотря на то, что его сообщеніе не соотвѣтствуетъ привычному критерию достовѣрности, а въ концѣ концовъ вѣрятъ сообщенію, согласному съ названнымъ критеріемъ, несмотря на то, что это сообщеніе расходится съ показаніемъ авторитета.

Все сказанное приводитъ къ тому выводу, что по существу вѣра не отличается отъ знанія, а потому было бы напрасно стремиться къ тому, чтобы разъ навсегда про-

авторитета (изъ русскихъ) свѣтилъ на недоумѣше одного совопросника относительно того, какимъ образомъ китъ могъ проглотить Иону: «Если бы въ Библии было сказано, что Иона проглотилъ кита, я и тогда бы не усомнился въ этомъ» Напротивъ, Юму понятна была древне-римская поговорка: «Я не повѣрилъ бы этому разсказу, даже если бы его мнѣ передалъ самъ Катонъ». («Исслѣд. члч. разумѣнія», русск. пер. С. И. Петерели, Сиб. 1902, стр. 128).

¹⁾ *Avenar. Krit.*, II, St. 463 (Anmerk. 81).

²⁾ *Ibid.*, St. 447—448 (Anmerk. 45).

вести пограничную черту между областью вѣры и областью знанія: эта черта постоянно передвигается то въ ту, то въ другую сторону въ зависимости отъ различныхъ условій, бороться съ которыми не въ нашей власти. Мало того: въ размежеваніи между вѣрой и знаніемъ нѣтъ надобности, потому что они, какъ видно изъ всего сказаннаго, не противорѣчатъ другъ другу: въ отношеніи противорѣчія могутъ находиться не состояніе вѣры (das Glauben) и состояніе знанія (das Wissen), а лишь содержаніе вѣры (der Glaube) и содержаніе знанія (die Wissenschaft),—то, во что увѣровано, (das Geglaubte) и то, что познано (das Gewusste), не das Glauben и das Wissen, а der Glaube и die Wissenschaft. Но вѣдь противоположность между тѣмъ, во что вѣрятъ, и тѣмъ, что знаютъ, можетъ имѣть мѣсто въ предѣлахъ самой науки, а это показываетъ, что означенная противоположность не представляетъ собою чего-то неизбежнаго и неустранимаго: выражаясь терминологіей древне-греческихъ софистовъ, она существуетъ не *φύσει*, а *θέσει*, но то, что имѣетъ свой источникъ не въ природѣ, а въ человѣческомъ установленіи, можетъ быть съ теченіемъ времени устранено¹⁾. До нѣкоторой степени это и происходитъ на самомъ дѣлѣ. Вслѣдствіе того, что знаніе цѣнише вѣры, вѣра (будетъ ли то религіозная или научная вѣра) имѣетъ тенденцію къ преобразованію въ знаніе. На этомъ пути возникаютъ болѣе или менѣе настойчивыя попытки научнаго оправданія вѣры чрезъ подведеніе ея содержанія подъ господствующій типъ наиболее надежнаго сообщенія. Если, напримѣръ, въ качествѣ такого типа признается воспріятіе, то богословъ-апологетъ употребляетъ всѣ усилія къ тому, чтобы установить то положеніе, что объекты

¹⁾ Ibid. St. 448 (Anmerk. 47). Ср. Эмиля Коха «Richard Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung» въ „Archiv für systematische Philosophie“, B IV, St. 151.



религіозной вѣры служатъ объектами непосредственнаго воспріятія; если же типомъ надежнѣйшаго сообщенія признается мышленіе, то задача апологета состоитъ въ томъ, чтобы показать логически-необходимую связь между содержаніемъ религіозной вѣры и основными требованіями разума¹⁾. Съ точки зрѣнія Авенаріуса результаты такого рода попытокъ, сопряженныхъ съ разнаго рода натяжками, не имѣютъ научнаго значенія. Иное дѣло, если на встрѣчу присущей вѣрѣ тенденціи къ преобразованію въ знаніе идетъ дѣйствительное расширеніе опыта,—тогда вѣроятное становится дѣйствительнымъ, вѣра усиливается до степени знанія, какъ это произошло, на примѣръ, съ вѣрой въ инфекціонный характеръ легочной чахотки.

Обобщая сужденія Авенаріуса по вопросу объ отношеніи вѣры къ знанію, мы должны сказать, что этотъ представитель новѣйшаго эмпиризма въ рѣшеніи означеннаго вопроса идетъ въ разрѣзъ съ *основными* (берущимъ свое начало отъ Канта) теченіемъ философской мысли минувшаго вѣка, которое, подчеркивая своеобразную природу вѣры и настаивая на ея руководящемъ значеніи въ жизни, пыталось провести строго опредѣленную пограничную линію между областью вѣры и территоріей знанія. Авенаріусъ не хочетъ знать такой линіи. Оно и понятно: та вѣра, о какой говоритъ Авенаріусъ, представляетъ собою не моральную, а доктринальную вѣру, которая отличается отъ знанія не по существу, а лишь по степени своей цѣнности,—о принципиальномъ различіи между вѣрой и знаніемъ съ этой точки зрѣнія говорить не приходится. Разумѣется, такая вѣра не можетъ служить основнымъ, руководящимъ началомъ жизни: для этого она слишкомъ шатка, неустойчива (вѣдь содержаніе вѣры экзистенціализируется не съ такою силою, какъ содержаніе знанія:

¹⁾ См. *Avenar. Krit.* II, St. 252 (§ 834).

Aven. Krit., II, St. 146), тогда какъ отъ основного начала жизни требуется непоколебимая твердость: „на скалѣ стоять вѣрный, и потому недоступенъ ударамъ волнѣ“, говоритъ Златоустъ объ истинно вѣрующемъ¹⁾. Такая характеристика не применима къ тому, кто въ основу своей жизни полагаетъ доктринальную вѣру: скорѣе его можно уподобить „морской волнѣ, вѣтромъ поднимаемой и разбиваемой“ (Іак 1, 6). Этимъ, конечно, не исключается широкое примѣненіе доктринальной вѣры въ практической жизни, но только не въ качествѣ ея основного начала, а въ качествѣ практически-неизбѣжнаго элемента въ той системѣ средствъ, какими мы пользуемся при удовлетвореніи разнообразныхъ потребностей своей природы. Еще Локкъ обратилъ вниманіе на то, что область вполне достовѣрнаго знанія слишкомъ ограничена, тогда какъ область нашей практической дѣятельности широка и разнообразна, что знаніе пріобрѣтается путемъ продолжительнаго труда (*ars longa, vita brevis*), тогда какъ между человѣческими потребностями есть такія, которыя настоятельно требуютъ неотложнаго удовлетворенія, а потому „кто не станетъ ѣсть, пока не получитъ демонстраціи“ (=—демонстративно обоснованнаго знанія) „о питательности своего стола, кто не двинется съ мѣста, пока не пріобрѣтетъ неогрѣшимой увѣренности въ успѣхѣхъ предпринимаемаго дѣла, тому остается только сидѣть и погибать“. Въ виду этого намъ часто приходится, не дожидаясь разсвѣта, работать, въ „сумеркахъ вѣроятности“: въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ нельзя пріобрѣсти яснаго и достовѣрнаго познанія, намъ приходится довольствоваться (по мотивамъ пракческаго свойства) сужденіемъ, или—употребляя терминологію Платона—миѣніемъ (*δόξα*), „съ помощью котораго человѣкъ предполагаетъ, что — — —данное предложеніе истинно или ложно, не воспринимая демон-

¹⁾ О статуяхъ бесѣда 2-ая (Творенія, т. II, кн. 1, Сиб 1896, стр. 30).

стративной очевидности въ доказательствахъ“¹⁾). Сужденію (=мнѣнію) Локка соответствуетъ вѣра Авенаріуса²⁾, а потому послѣдней въ практической жизни принадлежитъ такое же значеніе, какъ и первому. Что же касается *теоретическаго* значенія вѣры, понимаемой въ смыслѣ Авенаріуса, то оно ограничивается тѣмъ, что вѣра является первымъ шагомъ въ процессѣ научнаго изслѣдованія. Конечно, первый шагъ самъ по себѣ имѣетъ мало значенія, но не будь перваго шага—не было бы и втораго³⁾).

Отъ изложенія взгляда Авенаріуса на природу и цѣнность вѣры естественно перейти къ характеристикѣ отношенія современнаго намъ чистаго эмпиризма, къ вопросамъ религіи и морали, потому что въ этой именно области вѣрѣ всегда отводилось наиболѣе видное мѣсто. Переходимъ.

П. Кудрявцевъ

(Продолженіе слѣдуетъ).

¹⁾ *Локкъ*. Опытъ о человѣч. разумѣ, кн. IV, гл. 14 (русск. пер. А. П. Савина, стр 661—662).

²⁾ Подъ вѣрой же Локкъ разумѣетъ не то, что Авенаріусъ: вѣра—это, по Локку согласіе съ извѣстнымъ положеніемъ на томъ основаніи, что оно необычнымъ образомъ исходитъ отъ самаго Бога; предметомъ вѣры служатъ „вещи, превышающія разумъ и недоступныя открытію нашихъ естественныхъ способностей“; въ этой области вѣра имѣетъ такую же степень достовѣрности, какъ и знаніе: „что открылъ Богъ, то есть достовѣрная истина, по отношенію къ которой не можетъ быть мѣста никакимъ сомнѣніямъ“. Однако рѣшеніе вопроса о томъ, „есть ли данная вещь божественное откровеніе или нѣтъ“, принадлежитъ разуму. („Опытъ“, кн. IV, гл. 18, стр 702, 708, 709). У Авенаріуса для подобной вѣры нѣтъ мѣста.

³⁾ См. уже цит. мѣста—*Кrit.*, II, 44, 143.