



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 полнаго 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, Гейфдингъ 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, тѣмъ 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 не

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 Авенариусомъ, тоже монизмъ, но не въ

ріусъ: 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 Авенариусомъ, какъ упреждающія психическій моментъ, обозначаемый въ критикѣ символомъ Е. Извѣстный промежутокъ времени (время фізіологической реакціи) протекаетъ, конечно, между измѣненіемъ центральнаго органа и движеніемъ моихъ членовъ или моихъ органовъ рѣчи, но никакъ не между мозговымъ процессомъ и Е, 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. *Гейффрида* «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».

смыслъ объединенія двухъ противоположныхъ сторонъ бытія въ одномъ началѣ, а въ смыслѣ отрицанія самой противоположности этихъ сторонъ¹⁾: „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 элементы²⁾. 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 уже о гносеологїи. Современная психологїя учитъ, что въ началѣ своего психическаго развитїя, равно какъ и въ нѣкоторые моменты далѣйшей жизни, человѣкъ дѣйствительно не полагаетъ различїя между внутреннимъ и внѣшнимъ: тогда духовная жизнь сводится къ простому переживанію психическихъ состояній, не сопровождающемуся ни классификаціей, ни оцѣнкой этихъ состояній. Такова душевная жизнь ребенка. Нерѣдко подобнымъ характеромъ отличается наше душевное состояніе 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 содержаніе своего опыта, при чемъ одни его элементы относимъ къ своему я, другїе—къ внѣшнему предмету. Тогда міръ 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 міра относится къ числу труднѣйшихъ вопросовъ философіи. Дѣло въ томъ, что ощущенїя разсматриваются обыкновенно какъ чисто-внутреннїя, чисто-субъективныя переживанїя нашего я: переживая извѣстное ощущенїе, я не выхожу за предѣлы своего субъективнаго

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

²⁾ «Очерки психологїи» *Гейфдингга*, 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*+*iacio*). 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: обыкновенному 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 по свѣтлѣ, въ которой получается изображеніе, соотвѣтствующую 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 тѣла“ ¹⁾, а потому для убѣжденія въ этомъ нѣтъ нужды ни въ проекированіи, ни въ логическомъ умозаключеніи, ни въ построеніи ²⁾. Дѣло сводится къ существованію элементарныхъ, находящихся внѣ другъ друга, и только. Къ сожалѣнію, оно совершенно затемняется вѣковой привычкой *интроспекции*, въ силу которой за этими элементами, которые даны въ пространствѣ, мы предполагаемъ еще выше, непространственные элементы. Припомнимъ, что, становясь на чистую-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 вѣщнымъ предметамъ индивидуума (будетъ ли то мое собственное я или я моего соотѣда, „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 *душѣ* (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., Str. 44.

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

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 интродукціи Берг. русск. пер. г. Осолорова, подъ ред. покойнаго М. Филиппова.

рѣка, море, камень и гора, вѣтеръ и облако, мѣсяцъ и солнце, земля и небо—все эти предметы становятся такими же существами, какъ и человекъ, короче—олицетворяются или одушевляются¹⁾. Такъ весь міръ населяется духами, которые „раздѣляются съ точки зрѣнія ихъ *способа дѣйствія* (въ отношеніи къ человѣческимъ потребностямъ)—на вредныхъ и полезныхъ, или злыхъ и добрыхъ; съ точки зрѣнія *силы и мудрости* (при чемъ масштабомъ служать человѣческая сила и человѣческая мудрость)—на человѣческихъ, ниже-человѣческихъ и сверхъ-человѣческихъ; съ точки зрѣнія *пространственной* опредѣленности своего пребыванія (въ отношеніи къ землѣ)—на земныхъ, подземныхъ и надземныхъ. Вслѣдствіе отгнѣченныхъ отношеній, а также связаннаго съ ними культа, все эти духи раздѣляются на множество различныхъ классовъ, изъ которыхъ достаточно упомянуть духовъ народной вѣры (*die Völgärgeister*), включая сюда привидѣнія, дальше души предковъ, наконецъ—демоновъ и божественныхъ духовъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова“. Для примитивнаго опыта важнѣйшимъ изъ божественныхъ духовъ является духъ, обитающій на небѣ (*Geist im Himmel*)²⁾. Вотъ куда ведетъ въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи разъ допущенное расщепленіе первоначальнаго эмпирическаго единства на два міра—внѣшній и внутренній: на ряду съ тѣломъ признается существованіе отличной отъ тѣла души, на ряду съ матеріальнымъ міромъ—духовный міръ.

Послѣ того, какъ тотъ или другой индивидуумъ (будь это я самъ или мой сосѣдь) распался въ моемъ сознаніи на два индивидуума—внѣшній (тѣло) и внутренній (душа), естественно возникаетъ вопросъ объ отношеніи 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 вѣшняго индивидуума (—тѣла). ¹⁾ Въмѣстѣ съ тѣмъ допускается, что внутренний индивидуумъ (T_2) можетъ покидать вѣшняго (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 безсмертія души ²⁾.

Не менѣе важны тѣ послѣдствія, къ которымъ ведетъ интроскція въ ученіи о *познаніи*. Разъ первоначальное единство эмпирическаго міра распалось на двѣ области—вѣшную и внутреннюю, воспріятіе начинаетъ разлагаться на составные элементы, изъ коихъ одни относятся на счетъ вѣшняго, а другіе—на счетъ внутреннего міра: перваго рода элементы—это т. наз. чувственные ощущенія, второго рода элементы представляютъ собою не-чувственный придатокъ (*Zuthat*) къ ощущеніямъ ³⁾. Если чувственные ощущенія объясняются воздѣйствіемъ на душу вѣшнихъ 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 интроакціи—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 яъ процессы 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 протяженіи 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 „клубокъ метафизическихъ затрудненій“²⁾, надъ распутываніемъ котораго вотъ уже двѣ тысячи лѣтъ тиетно 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 границы

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 электрическій токъ, и наблюдая всѣ ея свойства, за исключеніемъ одного, почему-либо въ данное время не видимого, 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 переношу 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 сознаніи. 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 различія 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 вѣшняго 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. Поэтический образъ пещеры, въ которой мы, будучи обращены спиною къ свѣту, видимъ лишь тѣни вещей (Plato, Staat, VII, 1), не соотвѣтствуетъ существу дѣла¹⁾.

Лѣтъ 20 тому назадъ Хр. Зигвартъ (авторъ извѣстной „Логики“) высказалъ ту мысль, что тотъ, кому удастся разрѣшить вѣковой 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*: усвоая реальное бытіе лишь сознающему *я* и считая—въ связи съ этимъ—вѣшній міръ представленіемъ этого *я*, идеализмъ приводитъ въ концѣ концовъ

¹⁾ Ibid., St. 9, а также—*Avenarius* Der menschl. Weltbegriff, § 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 образуетъ 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 пусто 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 Авенариусу, 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 Авенариусомъ, 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, Шунге признаетъ существованіе сознающаго я единственнымъ исходнымъ пунктомъ: я для каждаго изъ насъ есть самое достовѣрное изъ всего существую-

386
 борны и *матеріалізмъ*, усвоющій 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 ооще-
 нія, но комплексы элементовъ (=ощущеній) образуютъ собою
 тѣла, что „тѣла—это только мысленные символы для обо-

наго; что же касается окружающаго насъ міра, то онъ пред-
 ставляетъ собою содержаніе сознанія Эмпирическихъ *я*, кон-
 кретныхъ сознаній—великое множество, но въ основѣ всѣхъ ихъ
 лежитъ единая и неизмѣнная сущность, которую Шуппе назы-
 ваетъ—вслѣдъ за Кантомъ—«сознаніемъ вообще». Признавая
 основою эмпирическихъ *я* «сознаніе вообще», Шуппе тѣмъ
 самымъ возвышается надъ солипсизмомъ, чего нельзя сказать о
 другомъ видномъ представителѣ имманентной философіи—*Шу-
 бертъ-Зольдернъ*. Исходнымъ пунктомъ его разсужденій служить
 тотъ фактъ (фактъ, а не спекуляція,—подчеркиваетъ Шубертъ-
 Зольдернъ), что все испытываемое дается въ известной субъек-
 тивной 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 по-
 чему можно сказать, что все, даже чужое *я*, есть мое восприя-
 тіе, что мое *я* есть всеобъемлющее. Такова та точка зрѣнія,
 которую—подъ названіемъ *гносеологическаго* солипсизма—Шу-
 бертъ-Зольдернъ противопоставляетъ солипсизму *метафизическому*
 (въ то время, какъ метафизическій солипсизмъ усваиваетъ реаль-
 ное бытіе лишь моему *я*, какъ трансцендентному существу, при-
 знавая міръ лишь процессомъ во мнѣ,—гносеологическій солип-
 сизмъ считаетъ собственное *я* лишь центральной точкой въ той
 обширной связи, которая представляетъ собою действитель-
 ность) и *практическому* (въ то время, какъ практический солип-
 сизмъ признаетъ абсолютную власть сознающаго *я* надъ міромъ,
 гносеологическій солипсизмъ подчиняетъ *я* глѣмъ законамъ, ко-
 торые господствуютъ въ обширной связи даннаго въ опытѣ).
 См. статью проф. Челпанова «Имманентная философія» („Уни-
 версит. Извѣст. 1902, 341—344, 346, 348—349).



значенія комплексовъ элементовъ (=ощущеній)¹⁾, а то, что мы называемъ матеріей, есть не что иное, какъ закономерная 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 соотвѣтственныхъ формъ энергіи (стр. 19).



ныхъ въ физикѣ представленій, по которымъ матерія есть непосредственно и несомнѣнно данная реальность, то вопросъ можно признать естественнымъ. Тогда оцущеніе должно или внезапно возникать въ какомъ-либо пунктѣ этого построенія (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 оцущеніями“, 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 «неносредственной данности сознанія» (см. у *Карстаньена*, 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, разсуждая такъ, упускаютъ изъ виду, что „самый субъектъ-то построится изъ опущеній“ (=элементовъ): отнимите отъ него „единъ по единому“ эги 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 функціональной 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 взялъ изъ „философскихъ замѣтокъ“ *Лихтенберга*.

³⁾ Ibid., St. 287.

этимъ ученіемъ стоятъ 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 изданъ 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 себѣ 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, которыя, 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. Богдановъ*, правотѣрпѣйшій изъ правотѣрныхъ энгионовъ 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. Туланъ-Барановскаго*, Спб. 1903, стр. 323. Въ этой же книгѣ—вѣскія критическія замѣчанія, направленные противъ экономическаго матеріализма въ его крайнемъ выраженіи). Если къ сказанному прибавить, что міросозерзаніе Маха (равно какъ и Авенаріуса) носитъ атеистическій характеръ, то станетъ понятной попытка *правотѣрныхъ* марксистовъ воспользо-ваться эмпирио-критицизмомъ въ качествѣ философской предпосылки своего міросозерзанія взамигъ отжившаго свой вѣкъ философскаго матеріализма, которымъ пробаивались 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 сжатостію своихъ описаній и лучшею ихъ приспособленностью къ фактамъ опыта,—такими чертами, которыя, давая возможность обозрѣть извѣстную область фактовъ съ наименьшею затратой умственныхъ силъ, обеспечиваютъ 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, служить *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. учение 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 памъ 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 *математику*: 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 другого 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 однихъ 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-пребывающаго значенія“.*

создается *проблема*, требующая устраненія противорѣчій ¹⁾. Не даромъ еще Аристотель сказалъ, что удивленіе,—удивленіе предъ тѣмъ, что не подходитъ къ обычному строю мысли,—положило начало философіи ²⁾. 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  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, какою 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 носитъ соціальный 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 указаннныя 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 устраненія.

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 побѣжденные, 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 построения 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 носитъ біологическій характеръ не только въ своемъ происхожденіи изъ стремленія къ самосохраненію, но и въ дальнѣйшемъ развитіи, которое опредѣляется, какъ преобразованіе 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 примѣненіе 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 примѣненіе тамъ, гдѣ онъ разсматриваетъ *эндогистемныя* измѣненія, т. е. измѣненія, проходяшія внутри системы С (см. *Карстаньена*, стр. 63, 67 и д.; его-же «Р. Авенаріусъ и его общія теорія познанія—эмпириокритицизмъ», пер. съ англ. А. К. Шпанскаго, К. 1902, стр. 16, 21).

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 отдѣльнаго 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 приложенье 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 индиви-
дуальнымъ; 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 непостижимымъ 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 накапливающий огромную силу мысли, между тѣмъ какъ умъ обыкновенный сберегаетъ и накапливаетъ 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 ἐλπῇται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξουρῆσαι, ἀνεξερευνήτων ἐὼν 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. Сорокина, 1898, стр. 17).

чемъ онъ разумѣлъ подѣ 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 подѣ вѣрой—не „доктринальную“ вѣру, опирающуюся на теоретическія основанія, не настолько однако прочныя, чтобы покоящееся на нихъ положеніе отнести къ области знанія, а моральную, опирающуюся на постулатахъ практическаго разума¹⁾. 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 противопоставлялась 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 направленія³⁾. 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 ричианскаго 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. 4—6).

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

редь „характеры“ раздѣляются на *аффективные* (это та эмоциональная окраска, которою сопровождаются въ нашемъ сознаниі 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 *иденціалами*, вторая—*фиденціалами*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 варіацію знанія, имѣетъ съ послѣднимъ то общее, что она есть перенесеніе *фиденціала* на сообщенное (проще сказать—признаніе сообщеннаго уже извѣстнымъ, надежнымъ, а самое главное—выражающимъ дѣйствительное существованіе)²⁾, будетъ ли сообщающимъ другой человѣкъ, 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 служить средой для звуковыхъ волнъ, это знаютъ, а что средой для свѣтовыхъ волнъ служить 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.

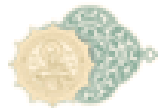


ятымъ“ и т. п.¹⁾. Такое именно отношеніе между вѣрой и знаніемъ предполагаетъ, по Авенаріусу, и Платонъ, когда говоритъ, что вѣра (πίστις) такъ же относится къ знанію (ἐπιστήμη или ἀλήθεια), какъ γένεσις къ οὐσία, какъ чувственный міръ, міръ происхожденія, къ идеальному міру, міру неизмѣнныхъ сущностей²⁾.

¹⁾ Ibid., St. 146.

²⁾ Авенаріусъ (Кр., II, 448, Анн. 46) имѣетъ 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 взгляды 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 дастъ въ результатъ ἐπιστήμην (знаніе въ собственномъ смыслѣ слова), и размысленіе (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 дастъ знаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова; что же касается мнѣнія (въ обоихъ его развитіяхъ),



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 заключаетъ 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 сравниться 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 усвояемъ реальное существованіе³⁾. Такъ, одни наиболее надежнымъ свидѣтелемъ признаютъ чувственное воспріятіе, другіе—мышленіе, въ соотвѣтствіе съ чѣмъ первые усвояютъ 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 изступленному сумасшедшему вѣрятъ, какъ вдохновенному свыше пророку,—очевидно, потому, что представленіе о сумасшедшемъ соответствуетъ господствующему на данной ступени культурнаго развитія типу наиболѣе надежнаго свидѣтеля ²⁾),—тогда какъ на высшей ступени культурнаго развитія прорицанія 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 наиболѣе надежнаго свидѣтеля, показываетъ вѣра въ авторитеты (научные, церков-

¹⁾ Ibid., St. 146. О вліянніи субъективнаго настроенія на оцѣнку сообщенія можно судить по такимъ примѣрамъ: тисеславный вѣритъ словамъ лъстеца, 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 наперекоръ привычному для него типу надежнаго свидѣтеля, подчиняясь соответствію между даннымъ сообщеніемъ и типомъ реального существованія, то получается жизнеразность, требующая своего устранения. 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 непостижимаго 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 несправедливо 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 вашъ собственный голосъ; если я долженъ вѣрить въ реальность вашихъ рѣчей, то позвольте мнѣ вѣрить и въ реальность тѣхъ рѣчей: вѣдь тѣ и другія онутимы 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 недоумѣніе одного совопросника относительно того, какимъ образомъ китъ могъ проглотить Іону: «Если бы въ Библіи было сказано, что Іона 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. Петерсена, Спб. 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 *θεσει*, 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 цѣнище 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, на примѣръ, 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, напримѣръ, 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 (въдѣ 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 волнъ“, говоритъ Златоустъ объ истинно вѣрующемъ¹⁾. Такая характеристика не приемлема 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 непогрѣшимой 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 (ᾠδία), „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 второго³⁾).

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 самого 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—Krit., II, 44, 143.