

W.  $\frac{68}{1280}$







W 68  
1280

Іозефъ Петцольдъ.

**ПРОБЛЕМА МІРА  
СЪ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ  
ПОЗИТИВИЗМА.**

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО Р. Л. ПОДЪ  
РЕД. И СЪ ПРЕДИСЛОВІЕМЪ П. ЮШКЕВИЧА.

ИЗД. ШИПОВНИКЪ СШБ.  
1909.







W  $\frac{68}{1220}$  1. ПЕТЦОЛЬДЪ.

**ПРОБЛЕМА МІРА  
СЪ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ ПОЗИТИВИЗМА.**

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО Р. Л.  
ПОДЪ РЕД. И СЪ ПРЕДИСЛ. П. ЮШКЕВИЧА.

ИЗД. ШИПОВНИКЪ СПБ.

1909.



2022045793

ПРОБЛЕМА МИРА  
СЪ ТОКНИ ЗЪРНИ ПОЗНАВАНЯ

ДИРЕКТОРЪТ НА НАУКАТА И  
ТЕХНОЛОГИИТЕ

Географически  
Институт  
ул. А. С. Магдalen

63644-59

ИЗДАТЕЛСТВО

Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина. Екстерни. къл., № 71—6.

КНИГА ИМЕЕТ:

Листов печатных	Выпуск	В перепл. един. соедин. №№ вып.	Таблиц.	Карт.	Иллюстр.	Служебн. №№	№№ списка и приложений
14						16/1	969

19

Л 229  
16/1 969

8

95

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящая книга стремится психологически объяснить исторію размышленія о мірѣ, какъ полную глубокаго значенія исторію заблужденій. Въ ней прослѣжена коренная логическая и эмпирическая ошибка почти всѣхъ философскихъ міровоззрѣній, развитыхъ въ теченіе времени, начиная отъ Фалеса и кончая теперь еще господствующимъ и претендующимъ на самоочевидность идеализмомъ.

Это предпринято во имя слѣдующаго воззрѣнія. Нѣтъ міра *въ себѣ*, есть только міръ *для насъ*. Его элементами являются не атомы и не какія-либо другія абсолютныя существа, а цвѣтовые, звуковыя, тактильныя, пространственныя, временныя и т. п. „ощущенія“. Несмотря на это, вещи не только субъективны, представляютъ не только явленія сознанія, напротивъ мы должны мыслить части окружающей насъ среды, составленныя изъ этихъ элементовъ существующими такъ же, какъ и въ моментъ воспріятія и тогда, когда мы ихъ уже не воспринимаемъ.

Слѣдую этимъ путемъ, мы располагаемъ наилучшимъ средствомъ разяснить обыкновенно ложно истолковываемый центральный пунктъ позитивистскаго міропониманія, обоснованнаго Вильгельмомъ Шуппе, Эрнстомъ Махомъ и Рихардомъ Авенариусомъ, и понять это міровоззрѣніе, какъ исторически необходимое, логически неизбежное и такимъ образомъ, весьма вѣроятно, и окончательное въ своихъ главныхъ чертахъ.

### *I. Петиольдъ.*

Швабдау 11 октября 1906 г.

## СОДЕРЖАНІЕ.

	СТР.
Предисловіе.	
Къ вопросу о „мировой загадкѣ“ П. Юшкевича. . . . .	1
1. Историческая необходимость современнаго позитивизма . . . . .	29
<b>I. До-научное міросозерцаніе.</b>	
2. Психологическая подоплека самаго ранняго міровоззрѣнія, анимизма. Сновидѣнія и галлюцинаціи порождаютъ представленіе о человѣкѣ, какъ о двойственномъ существѣ, состоящемъ изъ тѣла и души. . . . .	32
3. Свойства души, ея форма, матеріалъ, изъ котораго она состоитъ. Ея функціи . . . . .	34
4. Распространенность вѣры въ душу. Рокное вліяніе этой вѣры на народное міровоззрѣніе . . . . .	35
5. Психологическая необходимость анимистскаго воззрѣнія на природу. . . . .	36
6. Мнѣлогія и шаманизмъ . . . . .	38
<b>II. Начало научнаго міросозерцанія.</b>	
7. Дальнѣйшее развитіе міровоззрѣнія зависитъ отъ отдѣльныхъ индивидуумовъ. Научное міровоззрѣніе оказывается въ рѣзкомъ противорѣчій съ господствующими ученіями, грубо искажающими дѣятельность, съ политеизмомъ и колдовствомъ. . . . .	40
8. Два вопроса относительно міра, возникающіе у человѣка. Понятіе. Степени понятія. Значеніе первыхъ этаповъ греческой философіи . . . . .	42
9. Свообразность философскаго мышленія. . . . .	45
10. Разграниченіе задачъ искусства и науки. Какъ надо понимать „глубину“ мышленія. . . . .	47

11. Фалесъ, какъ основатель свободнаго изслѣдованія и какъ первый позитивистъ . . . . . 52  
 12. Предполагаемая возрѣвнѣ Фалеса . . . . . 54

### III. Наивное представленіе объ абсолютной субстанціи.

13. Логическая ошибка залесовой индукціи . . . . . 56  
 14. Ея эмпирическая ошибка. Представленіе о субстанціи. 59  
 15. Стремленіе мышленія къ устойчивости, въ качествѣ причины возникновенія представленія о субстанціи. 61  
 16. Эта тенденція мышленія обнаруживается въ фактѣ косности конечныхъ результатовъ, добытыхъ въ итогѣ длиннаго процесса развитія, и въ стремленіи мышленія къ устойчивымъ понятіямъ, правиламъ и взглядамъ, хотя бы эта устойчивость и шла въ ущербъ ихъ общезначимости. . . . . 63  
 17. Стремленіе къ монистическому взгляду на міръ, какъ частный случай всеобщаго стремленія къ устойчивости. . . . . 65  
 18. Умственное преодоленіе разнообразія и видоизмѣненій дѣйствительности благодаря представленію объ абсолютно неизмѣнной субстанціи . . . . . 68  
 19. Критика представленія о субстанціи . . . . . 70  
 20. Описаніе какіхъ бы то ни было измѣненій требуетъ лишь относительно постоянныхъ моментовъ. Относительность понятія о вещи и относительность измѣненія. Теорія Птолемея и Коперника. Пребываніе въ покоѣ можетъ оказаться движеніемъ назадъ . 72  
 21. Общая ошибка, какъ логическая, такъ и эмпирическая, свойственная начальной философіи--это наивная идея объ абсолютномъ. . . . . 74

### IV. Заостреніе представленія о субстанціи.

22. Различная оцѣнка субстанціи и отдѣльной вещи по отношенію къ ихъ бытію . . . . . 75  
 23. и къ ихъ истинности . . . . . 77  
 24. Принципіальное значеніе этого различія для всей исторіи философіи . . . . . 78  
 25. Неудачная попытка Гераклита освободиться отъ представленія о субстанціи . . . . . 80

26. Дальнѣйшее развитіе представленія о субстанціи Парменидомъ. Формалистическій рационализмъ . . .	83
27. Общее психологическое объясненіе факта уклоненія мышленія въ сторону отъ дѣйствительности . . .	86
28. и въ особенности сильныхъ отклоненій въ сторону . . .	89
29. Раздвоеніе видовъ познания на чувственное и разумное познаніе . . . . .	92

## V. Возникновеніе механическаго взгляда на природу.

30. Атомистика Демокрита. Первичныя и вторичныя качества вещей . . . . .	94
31. Демокритъ и матеріализмъ . . . . .	96
32. Выгодныя и невыгодныя стороны механическаго взгляда на природу . . . . .	98

## VI. Первая атака на абсолютную субстанцію.

33. Релятивистическое пониманіе вещей Протагоромъ . . .	100
34. Предполагаемыя причины неуспѣха протагорова открытія . . . . .	101
35. Зависимость воспринимаемаго міра отъ воспринимающаго субъекта и зависимость высказываній отъ абсолютномъ отъ высказывающихъ ихъ . . . . .	104
36. Протагоръ, какъ позитивистъ . . . . .	106

## VII. Возвратъ къ до-научнымъ воззрѣніямъ и возникновеніе представленія о духовной субстанціи.

37. Развитіе познанія міра, идя мимо Протагора, уклонилось отъ прямого пути и направилось по двумъ окольнымъ дорогамъ . . . . .	110
38. Подготовка Анаксагоромъ почвы для реакціи: моментъ, благоприятный этой реакціи въ прежней философіи . . . . .	111
39. Субстанція въ качествѣ чего-то внутренняго. Существовать двѣ интросекціи: интросекція души и интросекція субстанціи . . . . .	114

	стр.
40. Еще разъ о различіи между міровоззрѣніемъ Фалеса и Анаксагора. Тѣлесная субстанція и душевная субстанція . . . . .	117
41. Телеологическое міровоззрѣніе, какъ слѣдствіе интросекціи души . . . . .	119
42. Сократъ и Платонъ. Смѣшеніе практической и теоретической оцѣнки, какъ слѣдствіе платоновскаго антропоморфизма . . . . .	120
43. Развѣтіе представленія о духовной субстанціи, какъ о нематеріальной . . . . .	122
44. Интросекція платоновскихъ идей въ вещи, произведенная Аристотелемъ. Источники происхожденія представленія о силахъ, въ особенности о жизненной силѣ. Возвратъ Аристотеля къ анимизму. Аристотель остается позади достигнутаго Платономъ понятія о нематеріальной субстанціи. Значеніе христіанства для побѣды платоновскихъ воззрѣній . . . . .	125

### VIII. Соединеніе ученія о двухъ субстанціяхъ съ механическимъ воззрѣніемъ на природу.

45. Вліяніе успѣховъ естествознанія. Рѣзкое противопоставленіе Декартомъ протяженной субстанціи—субстанціи мыслящей. Положеніе о психическомъ, какъ объ единственномъ непосредственно данномъ . . . . .	127
46. Декартъ пытается обосновать это положеніе, ссылаясь на явленія сновидѣній . . . . .	130
47. Отграниченія души при помощи умственаго эксперимента съ сомнѣніемъ . . . . .	131
48. Неосновательность этого отграниченія. Мѣстоажденіе души. Внутренній міръ и внѣшній міръ . . . . .	133
49. Пониманіе органическихъ процессовъ, какъ механическихъ . . . . .	135
50. Тѣло и душа. Попытка объяснить происхожденіе взглядовъ Декарта . . . . .	137
51. Окказионализмъ лишь отодвигаетъ проблему . . . . .	139
52. И Спиноза не примиряетъ противорѣчій, но все же его параллелизмъ знаменуетъ собой важный шагъ впередъ . . . . .	141
53. Спинозовскій параллелизмъ (Nebeneinander) по сравненію съ идеей функциональной зависимости . . . . .	142

**IX. Спиритуалистическая и материалистическая разработка учения о двухъ субстанціяхъ.**

54. Недостатокъ чувства дѣйствительности у рационалистовъ. Два пути, ведущіе ко второй истинности философскаго мышленія . . . . .	145
55. Изолированность душъ, какъ слѣдствіе воззрѣнія Спинозы. Солоцизмъ. . . . .	146
56. Попытка Лейбница устранить представленіе о протизенной субстанціи. Его понятіе силы. Монадологія, какъ компромиссъ. . . . .	148
57. Локкъ. Механическій взглядъ на природу; первичныя и вторичныя качества . . . . .	151
58. Локкъ проникаетъ въ сущность представленія о субстанціи. Параллель между Гераклитомъ, Парменидомъ и Протагоромъ, съ одной стороны, и Локкомъ, Беркли и Юмомъ, съ другой . . . . .	153
59. Беркли уничтожаетъ антипомію первичныхъ и вторичныхъ качествъ . . . . .	156
60. Интросекція міра въ душу . . . . .	158
61. Неудачная попытка Беркли уничтожить матеріальную субстанцію. Его логическая ошибка . . . . .	161
62. Материализмъ, какъ неудачная, логически недопустимая попытка уничтоженія душевной субстанціи . . . . .	162
63. Опредѣленіе понятія материализмъ. . . . .	164

**X. Вторая атака на представленіе о субстанціи.**

64. Критическій анализъ представленія о тѣлесной и духовной субстанціи, о силѣ, дѣйствіи и необходимости, произведенный Юмомъ. . . . .	166
65. Главная заслуга Юма—это не критика представленія о причинности, а критика понятія субстанціи. . . . .	168
66. Все же Юму не удается окончательно преодолѣть это понятіе. Логическая ошибка въ исходномъ положеніи Юма. . . . .	170
67. Колебанія Юма между разумомъ и силой воображенія. Юмъ въ качествѣ предтечи позитивизма. Проблема Юма. . . . .	172

### XI. Новый возврат къ прошлому и блужданіе окольными путями.

68. Отклоненіе Юма съ прямого пути развитія . . . . . 175
69. Поытка Канта разрѣшить проблему Юма . . . . . 177
70. Ученіе Канта о неразрѣшимости проблемы о міръ. Объясненіе опыта черезъ посредство трансцендентныхъ факторовъ. Коперниковъ переворотъ . . . . . 180
71. Не существуетъ вообще само собой разумѣющихся предпосылокъ, какъ ихъ рисуетъ идеалъ рационалистовъ . . . . . 182
72. Признаніе значенія за рационалистической системой теоремъ. Исключительно логическое а priori въ противовѣсъ логическому и трансцендентальному а priori Канта. . . . . 185
73. Два прогрессивныхъ момента у Канта, во-первыхъ: устраненіе удвоенія внутри міра явлений. . . . . 186
74. Во-вторыхъ: независимость предметовъ явленій отъ отдѣльныхъ воспринимающихъ индивидуумовъ . . 188
75. Фата-моргана кантовской теоріи познанія . . . . . 190

### XII. Окончательное устраненіе представленія о субстанціи.

76. Логическая ошибка всякаго кантовскаго, позитивнаго и психомонистическаго идеализма. . . . . 193
77. Физическое точно такъ же дано, какъ и психическое. 195
78. Для пониманія дѣйствительности прежде всего требуется отсутствіе противорѣчій и простота, а не возможность логическаго дедуцированія . . . . . 196
79. Релятивистическій способъ мышленія дѣлаетъ возможнымъ пониманіе существованія вещей со всеми ихъ воспринимаемыми качествами и послѣ прекращенія самаго акта воспріятія . . . . . 199
80. Релятивизмъ вовсе не означаетъ отсутствія законмѣрности. . . . . 203
81. Несогласуемость находимой въ опытѣ законмѣрности воспріятыхъ явленій съ солнцестатическаю міровоззрѣніемъ . . . . . 204
82. Первобытное состояніе земли . . . . . 205

	стр.
83. Пункты, общіе у релятивистическаго міропониманія съ воззрѣніями простаго человѣка, в пункты различныя . . . . .	206
84. Описаніе и объясненіе. Сила. Функциональная зависимость. Масса. Энергія . . . . .	206
85. Психофизическій параллелизмъ . . . . .	208
86. Высказыванія о цѣломъ логически невозможны. Не имѣеть смысла и утвержденіе, что міръ существуетъ, не говоря ужъ о безсмысленности утвержденія объ <i>абсолютномъ</i> существованіи міра . . .	209
87. Конецъ исторіи философіи и новыя задачи . . . . .	211



ЭРНСТУ МАХУ

въ знакъ благодарности и  
преданности посвящаю.



## Къ вопросу о „мировой загадкѣ“.

„Миръ есть мое представленіе“—этими словами, которыми начинается важнѣйшее произведеніе Шопенгауэра, лучше всего выражается символъ вѣры наиболѣе распространеннаго теперь мировоззрѣнія.

„Миръ есть мое представленіе“—на этомъ тезисѣ легко сойдутся между собой и идеалисты самыхъ различныхъ оттѣнковъ, и позитивисты стараго толка, и даже илье, прошедшіе школу критцизма, матеріалисты. Разногласія между всѣми этими направленіями начнутся лишь по вопросу о скрывающейся за этимъ представленіемъ подлинной реальности, лишь по вопросу о такъ называемой „вещи въ себѣ“.

„Миръ есть мое представленіе“—къ этому выводу неизбежно приходятъ всякій, впервые задумавшійся надъ мировой загадкой и приступившій съ критическимъ сомнѣніемъ къ доставшемуся ему безъ труда традиціонному мировоззрѣнію. Въ фактахъ сновидѣній, галлюцинацій, иллюзій, въ собранныхъ физиологіей чувствъ наблюденіяхъ и опытахъ, онъ найдетъ богатѣйшій матеріалъ въ пользу этого основнаго утвержденія порвавшей съ догматизмомъ обыденнаго мышленія философіи.

Во всей философіи нѣтъ, повидимому, ученія, которое было бы лучше обосновано, чѣмъ это, какъ его называлъ Шопенгауэръ, основное идеалистическое воззрѣніе. Собственно даже неточно говорить объ обоснованіи этого воззрѣнія; для сторонниковъ его оно представляется чѣмъ-то само собой разумѣющимся, чѣмъ-то само собой навязывающимся всякому уму, который умѣетъ отдать себѣ отчетъ въ содержащихся въ этомъ тезисѣ терминахъ. Нѣтъ цвѣта безъ видящаго глаза; нѣтъ звука безъ внимающаго уха; нѣтъ теплоты безъ испытывающей ощущеніе тепла кожи. Что можетъ быть безспорнѣе этого? Всѣ явленія существуютъ только въ отношеніи къ испытывающему ихъ субъекту и немислимы внѣ этого отношенія. Всѣ они *его* переживанія, *его* внутреннія состоянія, всѣ они *его* представленія въ широкомъ, философскомъ смыслѣ этого слова.

Всѣ явленія суть *внутреннія* состоянія субъекта. Эта формула эквивалентна, тождественна по существу съ идеалистическимъ ученіемъ о мірѣ, какъ представленіи. При ней исходятъ изъ дѣленія міра опыта на *внѣшній*, находящійся внѣ индивида, протяженный міръ, и на непротяженный *внутренній* міръ ощущеній, воспоминаній, желаній и пр. Но при дальнѣйшемъ анализѣ весь міръ превращается постепенно во внутренний міръ субъекта. Въ самомъ дѣлѣ: я знаю лишь мое *ощущеніе* краснаго, мое *ощущеніе* твердаго, мое *ощущеніе* протяженнаго и т. д., я знаю, словомъ, лишь мои *ощущенія*. Въ качествѣ совокупности та-

нихъ ощущеній, весь міръ, включая въ него и внѣшній, протяженный міръ, становится мѣромъ внутреннихъ состояній.

Новый варіантъ того же идеалистическаго положенія представляетъ ученіе о томъ, что *непосредственно* намъ даны только наши *душевыя, психическія* состоянія, и только косвеннымъ путемъ, *посредственно*, мы умозаключаемъ или вообще какъ-нибудь доходимъ до знанія о иномъ, *физическомъ, матеріальномъ* мірѣ. Непосредственно мнѣ даны, на примѣръ, нѣкоторыя ощущенія зеленого цвѣта, ощущенія известной формы, и пр. Только умозаклучая отъ этихъ ощущеній къ ихъ причинѣ, я начинаю говорить о предметѣ внѣшняго міра—о деревѣ. Дуализмъ непосредственно данаго психическаго и посредственно выводимаго физическаго—это только особая, болѣе выпуклая, формула ученія о мірѣ, какъ внутреннемъ состояніи о мірѣ, какъ представленіи.

Я не буду останавливаться на другихъ формахъ, которыя за долгую исторію развитія философіи успѣло принять это ученіе,—вѣрнѣе даже не ученіе, а этотъ принципъ. При всѣхъ своихъ превращеніяхъ и измѣненіяхъ онъ остается неизмѣннымъ по существу, остается той же звучащей для вкусившаго отъ плодовъ философіи ума почти аксіоматически мыслью, что міръ есть мое представленіе.

Но какъ ни самоочевидна и аксіоматична эта истина, въ ней всякій замѣчаетъ и привкусъ чего-то искусственнаго, страннаго, — привкусъ, лишь

медленно и постепенно покидающей исследователя, по мере того, как груды накопленных вѣками философскихъ формулъ вытравляютъ свѣжія и непосредственныя впечатлѣнія дѣйствительности. Не легко примириться съ мыслью, что этотъ яркій міръ красокъ, звуковъ и движеній, эта твердая, грубая дѣйствительность, подчасъ такъ рѣзко и чувствительно дающая знать о своемъ существованіи, умалается до степени чего то представляемого, чего-то кажущагося, призракopodobнаго, напоминающаго сонную грезу. Практически отъ новой точки зрѣнія ничего не измѣняется; практически мы въ этомъ представляемомъ мірѣ устриваемся такъ же, какъ въ прежнемъ дѣйствительномъ. Но теоретически, логически, въ нашемъ отношеніи къ бытію получается какой то отгѣнокъ, не гармонирующий съ нашимъ биологическимъ отношеніемъ къ нему, съ этимъ, переполняющимъ насъ чувствомъ дѣйствительности, бьющимъ изъ каждаго нашего поступка, изъ каждаго дѣйствія.

Но какъ ни кажется странной и парадоксальной непосредственному чувству мысль о мірѣ, какъ представленіи, мы бы съ ней, конечно, примирились — какъ примиримся и со всеми парадоксами, преподносимыми намъ теоретической научной мыслью — если бы она давала намъ удовлетворительное разрѣшеніе проблемъ міровоззрѣнія. Но этого именно качества — при всей его кажущейся безспорности — нельзя признать за идеалистическимъ основнымъ воззрѣніемъ. Оно полно логическихъ противорѣчій и абсурдовъ, приводитъ къ самымъ ди-

кимъ и несуразнымъ результатамъ, на которыхъ, дѣйствительно, оправдывается замѣчаніе Петцольда, что врядь ли „какой-либо сумасшедшій могъ бы когда-либо придумать нѣчто болѣе несуразное, чѣмъ то, что придумала здраво-мыслящая метафизика, претендующая на строгую научность“ (§ 60).

Недостаточность и непригодность этого принимаемаго за аксіому принципа выступаетъ при малѣйшемъ прикосновеніи къ нему. „Міръ есть мое представленіе, мое внутреннее состояніе.“ Если это утвержденіе вѣрно, то, значитъ, міръ, цѣлое, есть часть своей части—т.е. того индивида, представленіемъ котораго онъ является. Чтобы спастись отъ этого вѣрнаго вывода, приходится принять или чудовищную точку зрѣнія солипсизма, согласно которой существуютъ лишь я одинъ съ моими представленіями, наполняющими и составляющими весь міръ, или же не менѣе абсурдное, но еще болѣе внутренне-противорѣчивое, ученіе о „вещахъ въ себѣ.“

Съ другой стороны, какой смыслъ говорить о мірѣ, какъ внутреннемъ состояніи, разъ соотносительное и дополнительное къ „внутреннему“ понятіе „внѣшняго“ исчезло? Тамъ, гдѣ нѣтъ внѣшняго, нѣтъ и внутренняго. Если путемъ какой-то философской алхиміи заставили улетучиться внѣшній міръ, то его судьбу неминуемо долженъ раздѣлить и внутренний міръ. Поэтому говорить, что все есть мое представленіе, все есть мои внутреннія состоянія, такъ же бессмысленно, какъ говорить, что всѣ вещи міра находятся направо, что всѣ люди только отцы и т. д.

При подобныхъ свойствахъ идеалистическаго принципа неудивительна реакція противъ него, охватившая за послѣднія десятилѣтія широкіе философскіе круги, реакція, выразившаяся въ различныхъ попыткахъ вернуться къ міровоззрѣнію незапутанаго философской спекуляціей обыкновеннаго человѣка, къ біологической и, если можно такъ выразиться, видовой философіи человѣчества.

Изъ этихъ попытокъ мы остановимся въ немногихъ словахъ на теоріи Авенаріуса, содержащей въ себѣ своеобразное и богатое мыслями ученіе о происхожденіи основнаго идеалистическаго заблужденія, такъ называемое ученіе объ интросекціи.

Авенаріусъ въ своемъ изслѣдованіи исходитъ изъ „естественнаго понятія о мірѣ“, т.-е. того понятія, которое имѣется у всякаго человѣка въ началѣ его философствованія, до вліянія на него различныхъ философскихъ теорій. Это наивно—реалистическое міровоззрѣніе складывается, по мнѣнію Авенаріуса, изъ двухъ неодиначковаго логическаго значенія частей: изъ нѣкотораго *опыта* и нѣкоторой *гипотезы*. Согласно опытной части естественнаго понятія о мірѣ индивидъ—или, выражаясь въ первомъ лицѣ—„я“ нахожусь посреди извѣстной, весьма сложной, обстановки, составныя части которой вступаютъ въ самыя разнообразныя взаимоотношенія между собой. Окружающій меня міръ это не мое ощущеніе, представленіе или вообще внутреннее состояніе, какъ будетъ впоследствии утверждать выросшее на почвѣ интросекціи идеалистическое міровоззрѣніе—оно просто совокупность дан-

мысль мнѣ, *предлежащая* передо мной, *вещей*, не представляющая собой, какъ таковая, ничего принципиально загадочнаго.

Частями окружающей меня среды являются также и другіе люди, двигающіеся, произносящіе звуки, жестикулирующіе. Но—и здѣсь начинается гипотетическая сторона естественнаго понятія о мірѣ—движенія, звуки и жесты моихъ ближнихъ имѣютъ для меня, въ отличіе отъ движений другихъ предметовъ, особое значеніе; я ихъ *истолковываю*, я имъ приписываю нѣкоторый смыслъ, чего я не дѣлаю, напримѣръ, относительно движений камня, относительно шума вѣтра или волнъ и пр. Отношеніе мое къ людямъ (а затѣмъ, по аналогіи, и къ животнымъ) такимъ образомъ двойственное: съ одной стороны, я разсматриваю ихъ чисто механически, какъ и прочія „безжизненные“, части окружающей среды; съ другой стороны—и это отличаетъ ихъ отъ остальныхъ данныхъ опыта—я въ нихъ нахожу нѣчто сверхъ этого: я предполагаю, напримѣръ, что произносимые ими звуки не просто звуки, а представляютъ собой высказыванія, т.-е. имѣютъ смыслъ, значеніе. Суть этой второй, гипотетической, части естественнаго понятія о мірѣ сводится къ тому, что и для моихъ ближнихъ, какъ и для меня, имѣется окружающая среда съ ея разнообразными, сложно-переплетенными, составными частями. И для нихъ она, какъ и для меня, есть просто нѣчто данное, предлежащее, а не совокушность ощущеній или представлений.

Если придерживаться понимаемаго такимъ об-

разомъ естественнаго понятія о мірѣ, то нѣтъ мѣста для дуализма духа и тѣла, внутренняго и внѣшняго, психическаго и физическаго. Есть только, какъ выражается Авенариусъ, *двойственность*, переходящая отъ различія между эмпирической и гипотетической частью естественнаго понятія, двойственность, которая, въ свою очередь, выражаетъ лишь различіе между моимъ собственнымъ и чужимъ опытомъ (ибо то, что для *меня* представляетъ гипотезу объ индивидѣ А, есть для *него* его опытъ, и, обратно, мой опытъ есть для него гипотеза). Но эта двойственность легко переходитъ въ дуализмъ при малѣйшемъ неправильномъ истолкованіи гипотетической части естественнаго міровоззрѣнія.

Пусть даны два индивида А и В и передъ ними каковой-нибудь объектъ, напримѣръ, дерево; пусть разсужденіе ведется отъ лица А. Для А видимое имъ дерево есть вещь, часть его наличнаго опыта. Если А правильно примѣняетъ гипотезу естественнаго понятія, то онъ найдетъ, что и для В дерево—то же самое, лишь одинъ разъ данное дерево—есть часть его опыта. Это двѣ системы опытовъ, пересѣкающіяся, такъ сказать, въ одной общей точкѣ, которой является образъ дерева.

Но вмѣсто этого правильнаго умозаключенія А можетъ разсуждать и иначе. Онъ-то, А, видитъ дерево, настоящее дерево, какъ оно есть въ дѣйствительности; В же имѣетъ только ощущеніе, воспріятіе отъ дерева. Въ этомъ случаѣ образъ дерева расщепляется, раздвигается. Реальное, подлинное дерево является объектомъ наблюденія А. Но па-

ряду съ нимъ появляется и новый элементъ— „ощущеніе“, „воспріятіе“ дерева, которое А приписываетъ своему ближнему В. В теперь имѣетъ ощущеніе, обладаетъ имъ; въ качествѣ такихъ обладаемыхъ вещей, ощущенія *вкладываются* А куда-то внутрь индивида В, *интросцируются* въ него.

Но логически на этомъ интросекція не можетъ завершиться. А, замѣнивъ гипотезу о наличности для В опыта, тождественнаго съ его собственнымъ опытомъ, новымъ элементомъ—ощущеніями—вынужденъ затѣмъ, становясь на точку зрѣнія В, и свой собственный опытъ превратить въ ощущенія. Интросекція отъ ближняго В переносится неизбежно—въ виду равнозначности опытовъ А, В, С, D и т. д.—и на самого А. Всѣ индивиды такимъ образомъ надѣляются внутреннимъ міромъ ощущеній. Единая первоначально вещь—образъ дерева—входившая въ различныя системы опытовъ, раздробляется на безчисленное множество отдѣльных интросцированныхъ образовъ—ощущеній дерева. Общимъ пунктомъ пересѣченія этихъ фиктивныхъ образовъ служить столь же фиктивная „вещь въ себѣ“, которая призвана замѣнить данную въ первоначальномъ нерасщепленномъ опытѣ эмпирическую вещь. Міръ становится мовимъ представленіемъ, неизбѣжнымъ дополненіемъ котораго—если не желать отдаться во власть солипсизма—является прозрачное царство вещей въ себѣ.

Эти немногія замѣчанія представляютъ лишь крайне упрощенную логическую схему ученія объ интросекціи, которое у Авенаріуса получаетъ необы-

чайно тонкое діалектическое развитіе. Историческое начало интросекціи Авенаріусъ видитъ въ первобытномъ анимизмѣ съ его вложеніемъ душъ во всѣ тѣла. Съ ростомъ культуры эта примитивная интросекція дѣлается все искуснѣе и тоньше, не переставая, однако, быть источникомъ самаго рѣшительнаго дуализма. Избавиться отъ этого дуализма, какъ и отъ являющагося его яркимъ выразителемъ идеалистическаго ученія о мірѣ, какъ представленіи, можно лишь устранивъ интросекцію во всѣхъ ея видахъ. Надо вернуться къ естественному понятію о мірѣ, согласно которому есть только вещи и ихъ копія, мысли (воспоминанія о вещахъ). Міръ есть единожды данный міръ вещей, а не фантастическій міръ представленій идеалистовъ, повторяющійся столько разъ, сколько существуетъ индивидовъ.

Не всѣ сторонники эмпириокритицизма приписываютъ интросекціи въ указанномъ здѣсь видѣ (т.-е. какъ неправильному толкованію различія между своимъ и чужимъ опытомъ) столь рѣшающее значеніе въ дѣлѣ зарожденія дуалистическаго міровоззрѣнія. Нѣкоторыми мыслителями указываются и другіе факторы, способствовавшіе этому роковому для человѣческой мысли удвоенію міра опыта. Такъ, напримѣръ, Р. Влассакъ задаетъ себѣ вопросъ, не можетъ ли служить тотъ фактъ, что одинъ и тотъ же элементъ окружающей среды (напр., дерево) дается то, какъ вещь, то, какъ воспоминаніе, самъ по себѣ достаточнымъ мотивомъ для возникновенія дуалистическихъ и идеалистическихъ концепцій (цитируется у Маха въ „Анал. ощущеній“, с. 51).

Въ частности Г. Петцольдтъ выдвигаетъ съ особенной силой, наряду съ авенаріусовской интроспекціей, интроспекцію другого типа, — вложеніе въ вещи *субстанціи*. Первое, анимистическое, вложеніе души, источникъ котораго Петцольдтъ видитъ въ явленіяхъ сна и галлюцинацій, принадлежитъ еще доисторической ступени развитія человѣчества. Черезъ эту ступень, насколько мы знаемъ, прошло все человѣчество. Что касается интроспекціи субстанціи, то она имѣетъ свой корень въ универсальномъ, космическомъ, принципѣ, заправляющемъ по мнѣнію Петцольдта, всѣми явленіями природы — въ стремленіи всего существующаго къ устойчивости. Къ устойчивости, къ предѣльному состоянію равновѣсія, стремятся всѣ процессы развитія, начиная отъ развитія солнечныхъ системъ и кончая развитіемъ самыхъ сложныхъ животныхъ организмовъ. Однимъ изъ частныхъ случаевъ этого общаго закона эволюціи является тенденція нашей мысли находить себѣ въ непрерывно и безконечно измѣняющемся бытіи твердые опорные пункты — тенденція, приводящая къ различнымъ формамъ представленій о субстанціи. Не довольствуясь относительными постоянствами, которыя даютъ намъ опытъ въ видѣ разнаго рода зависимостей между элементами окружающей среды, наша мысль ищетъ въ явленіяхъ чего-то абсолютно постояннаго, какаго-то неизмѣннаго иѣчто, пребывающаго постояннымъ при всѣхъ измѣненіяхъ вещей. Съ введеніемъ субстанціи міръ опыта раздваивается на „дѣйствительный“, „реальный“ и т. д. субстанціальный міръ и

на „кажущійся“, „видимый“ и т. д. міръ явленій. Это разсѣченіе міра, перекрещиваясь съ расщепленіемъ его, произведеннымъ черезъ анимистическую интросекцію, въ своихъ разнообразныхъ формахъ и даетъ исторію философской мысли.

Въ отличіе отъ доисторическаго вложенія души вложеніе субстанціи разсматривается Петцольдтомъ, какъ процессъ, имѣвшій мѣсто уже въ историческія времена. Зарожденіе научной философской мысли и начинается съ момента установленія субстанціи—для нашей западно-европейской философіи съ ученія Фалеса о водѣ, какъ о первовеществѣ. Вся исторія философіи трактуется Петцольдтомъ, какъ исторія развитія представленія о субстанціи, приводящая послѣ долгихъ окольныхъ, но исторически неизбѣжныхъ—блужданій къ элиминаціи этого вида интросекціи. Уже въ релятивистическомъ міровоззрѣніи Протагора имѣлись данныя для уничтоженія дуалистическихъ концепцій, но капризъ исторіи (которому Петцольдтъ, вообще стоящій на точкѣ зрѣнія историческаго детерминизма, въ данномъ случаѣ приписываетъ несоразмѣрно—огромное значеніе) заглушилъ эти сѣмена здоровой философской мысли и далъ побѣду на цѣлыя двѣ тысячи лѣтъ субстанціалистическимъ идеямъ. Только съ Юмомъ начинается возрожденіе принциповъ релятивизма, приводящее въ работахъ современныхъ позитивистовъ къ окончательному—правда, пока еще не общепринятому и скорѣе принципіальному, чѣмъ фактическому—преодоленію духа субстанціализма. Этотъ современный позитивизмъ (который не слѣ-

дуетъ смѣшивать съ ученіемъ Конта, бывшаго, по мнѣнію Петцольдта, скорѣе идеалистомъ, чѣмъ позитивистомъ) представляетъ собой въ существенныхъ чертахъ возвратъ къ наивному реализму. Современный позитивизмъ—это наивный реализмъ минусъ интросекція души и субстанціи. Въмѣстѣ съ наивнымъ реализмомъ онъ принимаетъ, что въ актѣ воспріятія мы имѣемъ вещи такими, каковы онѣ въ дѣйствительности; вещи опыта—это не субъективные пучки ощущеній, за которыми скрывается какая то особая и единственно-реальная вещь въ себѣ; данныя въ опытѣ вещи—это и есть сама объективная реальность. Въ соответствіи съ этимъ позитивизмъ принимаетъ и другое основное положеніе естественнаго міровоззрѣнія — именно, что вещи существуютъ и назависимо отъ нашего воспріятія.

Могутъ спросить: какъ примирить этотъ послѣдній пунктъ съ ученіемъ релятивизма? Въдь, какъ формулировали принципы его еще Протагоръ, человекъ—мѣра вещей; одинъ видитъ красное тамъ, гдѣ другой замѣчаетъ зеленое; то что одинъ называетъ холоднымъ, другой квалифицируетъ, какъ теплое, и т. д. и т. д. При такомъ разнообразіи индивидуальных „мѣръ“, каково связывается смыслъ съ утвержденіемъ, что вещи существуютъ и помимо нашихъ воспріятій? Какой вообще смыслъ говорить о вещахъ, какъ о чемъ-то общемъ, единомъ, если различные индивиды застаютъ въ своихъ опытахъ разное?

Вопросъ этотъ рѣшается Петцольдтомъ вполне

опредѣленно и недвусмысленно: вещи, когда онѣ не воспринимаются нами, продолжаютъ существовать такими же, какими ихъ воспринимаютъ разлчные индивиды. Изъ двухъ индивидовъ, глядящихъ на дерево, одинъ видитъ зеленое тамъ, гдѣ другой наблюдаетъ красное; это фактъ, это—непререкаемое данное опыта. Почему должны мы представлять себѣ это отношеніе инымъ, когда оба наблюдающихъ индивида отворачиваются отъ дерева и не глядятъ на него? Чѣмъ нарушаемъ мы законы логики, если предположимъ, что дерево и помимо акта воспріятія продолжаетъ существовать, какъ зеленое для одного индивида, какъ красное для другого, и т. д.? То же самое должны мы сказать не только относительно цвѣтовъ, но и относительно формъ, звуковъ, температуръ и другихъ элементовъ, изъ совокупности которыхъ составляются вещи,—и, такимъ образомъ, мы приходимъ къ выводу, что „желая мыслить вещи самостоятельно существующими помимо моего воспріятія, я принципиально *долженъ* мыслить ихъ со всѣми ихъ качествами, которыя нахожу у нихъ при воспріятіи, изъ которыхъ я ихъ вижу *состоящими*“ (§ 79) И, какъ выражается дальше Петдольдтъ, „мы можемъ мыслить міръ лишь съ той точки зрѣнія, на которой дѣйствительно стоимъ... Нѣтъ абсолютной точки зрѣнія, нѣтъ и отсутствія точки зрѣнія, существуютъ лишь относительныя точки зрѣнія, но существуютъ онѣ всегда“.

Вопросъ о независимомъ отъ насъ существованіи вещей одинъ изъ основныхъ вопросовъ фило-

софіи; книга Петцольдта занята, главнымъ образомъ, рѣшеніемъ его съ точки зрѣнія современнаго позитивизма. Поэтому онъ заслуживаетъ того, чтобы мы на немъ остановились здѣсь нѣсколько подробнѣе.

Для наивнаго міровоззрѣнія проблема эта не представляетъ никакихъ затрудненій. Его отвѣтъ коротокъ и гласитъ: вещи независимо отъ насъ существуютъ такими же, какими мы ихъ воспринимаемъ; дерево зелено, роза красна, потокъ шумитъ и т. д., даже и тогда, когда эти объекты нѣмъ не наблюдаются. При ограниченности опыта, находящагося въ распорядкѣ наивнаго реализма, отвѣтъ его не можетъ быть инымъ. Различія индивидуальныхъ опытовъ невелики, и они или совсѣмъ не подмѣчаются или же, въ случаѣ рѣзкаго отклоненія отъ средней нормы, квалифицируются, какъ заблужденіе, какъ нѣчто ошибочное, ненормальное. Равноцѣнность опытовъ разныхъ индивидовъ здѣсь не признается: существуетъ лишь одинъ правомѣрный опытъ—опытъ большинства; то, что расходится съ нимъ, просто не принимается въ расчетъ. Для огромнаго большинства людей дерево при обычной обстановкѣ зелено; есть отдѣльные индивиды, страдающіе цвѣтной слѣпотой, для которыхъ оно красно. Но показанія этихъ индивидовъ не имѣютъ существеннаго значенія; они характерны не для бытія дерева, а для самихъ этихъ индивидовъ, которые и опредѣляются, какъ слѣпые на цвѣта. Что же касается дерева самого по себѣ, какъ оно существуетъ помимо его воспріятія

людьми, то оно, конечно, зелено, какъ объ этомъ свидѣтельствуесть опытъ всѣхъ „нормальныхъ“ людей, т.-е. большинства.

Съ расширеніемъ опыта, сопровождающимся ростомъ способности различенія, эта первобытная философія, майоризирующая индивидуальныя варіаціи опыта, уступаетъ мѣсто новой концепціи. Наполняется слишкомъ много разнообразнѣйшихъ расхожденій въ опытахъ отдѣльныхъ индивидовъ, чтобы ихъ можно было отнести за счетъ ненормальности и уродливости нѣкоторыхъ организацій. Понятіе ненормальности въ прежнемъ смыслѣ уступаетъ мѣсто понятію субъективнаго, т.-е. чего-то неустойчиваго, варьирующаго по индивидамъ, чему противопоставляется объективная дѣйствительность, одинаково всеми воспринимаемая или, вѣрнѣе, постигаемая. Субъективному міру явленій противопоставляется объективный міръ вещей, при чемъ этотъ объективный міръ разнѣо опредѣляется разными философскими направленіями: для однихъ — матеріалистовъ — объективная дѣйствительность это міръ матеріи и движенія, по сравненію съ которымъ нашъ чувственный міръ цвѣтовъ, звуковъ, температуръ и т. д. только нѣчто субъективное, кажущееся; для идеалистовъ, наоборотъ, истинно реаленъ лишь міръ духовный, а видимый тѣлесный міръ — только нѣкоторая субъективная манифестація скрывающейся подъ явленіями подлинной дѣйствительности; для третьихъ міръ „вещей въ себѣ“ совсѣмъ неопредѣлимъ и непознаваемъ, но при всемъ томъ существуетъ, какъ необходимая основа и опора міра явленій.

Съ точки зрѣнія Петцольдта вся эта вторая фаза философскаго развитія стоитъ подъ знакомъ интроспекціи субстанціи. „Истинный“, „объективный“, „реальный“, „подлинный“ и т. д. міръ „вещей въ себѣ“, противопоставляемый „кажущемуся“, „видимому“, „субъективному“ и т. д. міру „явленій“, это только продуктъ дуализма, вызваннаго интроспекціонированіемъ въ даннаго намъ въ опытѣ вещи какого-то неизмѣннаго субстрата, какой-то посторонней основы. Чтобы рѣшить мировую загадку, надо вернуться къ естественному мировоззрѣнію, но съ поправкой на индивидуальныя различія опыта, поправкой, которую диктуетъ намъ принципъ релятивизма. Нѣтъ ничего поѣтому, по мнѣнію Петцольдта, глубже и мудрѣ положенія Протагора: міръ для каждаго именно таковъ, какимъ онъ ему кажется. Кто видитъ дерево зеленымъ, для того оно существуетъ, какъ зеленое, и помимо акта воспріятія; кто его видитъ краснымъ, для того оно красно и независимо отъ него, само по себѣ и т. д.

Такъ, согласно Петцольдту, рѣшается основная проблема философіи. Но это рѣшеніе далеко не устраняетъ всѣхъ сомнѣній. Во-первыхъ, какъ ни кажется оно послѣдовательно-релятивистическимъ, въ немъ принципъ релятивизма не доведенъ еще до конца. Если исходить изъ принципа Протагора, то надо брать его въ наиболѣе общей—и поѣтому наиболѣе относительной формѣ: „міръ для каждаго именно таковъ, какимъ онъ ему кажется *въ каждый данный моментъ*“. Простое „кажется“—безъ указываемой поправки—носитъ еще слишкомъ

замѣтный характеръ логической обработки опыта, повсюду чего-то постоянного въ потокѣ явленій. Когда какой-нибудь субъектъ говоритъ, что „дерево зелено“, то это его сужденіе представляетъ собой своего рода арифметическое среднее изъ всѣхъ его предыдущихъ мгновенныхъ опытовъ насчетъ дерева. Зеленаго дерева, какъ такового, нѣтъ; есть только безконечный рядъ смѣняющихся другъ друга, какъ въ кинематографической картинѣ, моментальныхъ образовъ, складывающихся для насъ въ абстрактный итогъ: „зеленое дерево“. Съ точки зрѣнія Петцольдта нѣтъ никакихъ основаній приписывать именно этому индивидуальному итогу, этой индивидуальной абстракціи, независимое отъ индивида существованіе въ различное время. Если міръ существуетъ разное для разныхъ индивидовъ, то онъ существуетъ также разное для одного и того же индивида въ различное время. Дерево для меня не просто зелено. Въ такой-то моментъ оно имѣетъ такой-то оттѣнокъ зеленаго цвѣта; въ такой-то другой моментъ—иной оттѣнокъ. Говоря о независимомъ отъ меня существованіи дерева, я долженъ учитывать эту конкретную обстановку во всей ея специфичности, обособленности, неповторимости, и каждый разъ получать, такимъ образомъ, новую неповторяющуюся картину существованія дерева. Чтобы правильно передать картину объективно-существующаго міра, я вынужденъ слѣдовать, такъ сказать, по пятамъ, не отступая ни на шагъ, за данными моего конкретного чувственнаго опыта—но это занятіе должно настолько поглотить меня,

что въ концѣ концовъ не остается ни времени ни мѣста для независимаго отъ меня міра. Если въ разные моменты  $t_1, t_2, t_3 \dots t_n$ , я имѣю различные образы дерева:  $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$ , и если я не беру ихъ арифметическаго средняго, не беру итоговаго, образа  $A$  (= „дерево зелено“), то на какомъ изъ этихъ образовъ я долженъ остановиться, говоря о независимомъ отъ меня существованіи дерева? Ни на какомъ въ особенности, значить на всѣхъ. Иначе говоря: наряду съ послѣдовательно-смѣняющимися другъ друга въ моемъ опытѣ образами  $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$ , и параллельно съ ними, я провожу такой же самый—но идеальный—рядъ образовъ:  $A_1, A_2, A_3 \dots A_n$ , и этотъ дубликатъ, этотъ двойникъ моего чувственнаго опытнаго потока называю деревомъ, какъ оно существуетъ независимо отъ меня. Какой смыслъ имѣеть это удвоеніе? Зачѣмъ оно? Рѣшительно ни зачѣмъ.

Дѣло въ томъ, что *абсолютный* релятивизмъ поѣдаетъ самъ себя и ужъ, во всякомъ случаѣ, наше познаніе. Какъ и всякій абсолютъ онъ поѣхъ на пути познанія. И по отношенію къ самому принципу релятивизма надо примѣнять релятивистическую точку зрѣнія. Релятивизмъ долженъ самъ себя ограничивать, чтобъ не выродиться въ бессмыслицу, въ абсурдъ. Нельзя дважды купаться въ одной и той же рѣкѣ—училъ Гераклитъ. Нельзя въ ней купаться и дважды—училъ возведшій его динамизмъ въ нѣкій абсолютъ Кратиль. Разъ все измѣняется, все течетъ, то нѣтъ ничего повторяющагося, нѣтъ „одного и того же“, есть только

разное, ничего ни о чемъ нельзя сказать, ибо слово—это и есть „одно и то же“, въ словѣ мы запечатлѣваемъ повторяющееся, т.-е. то, чего нѣтъ. „Мысль изреченная есть ложь“.

Но и эта мысль, какъ изреченная, есть ложь, сама себя отрицаетъ. И это неизбежно. Нельзя релятивизмъ возводить въ абсолютъ, нельзя его превращать, пользуясь выраженіемъ одного французскаго автора, сдѣловавшаго именно такое превращеніе, въ „мобилизмъ“<sup>1)</sup> (принципъ абсолютнаго движенія, измѣчивости, неповторлемости всего). Измѣненія, какъ такового, не существуетъ одного, самого по себѣ. Понятіе измѣненія соотносительно съ понятіемъ постоянства и немислимо безъ него. Гдѣ мы говоримъ о „разномъ“, „различномъ“, тамъ есть и „сходное“, „то же самое“—ибо въ этихъ дополнительныхъ понятій объ одинаковомъ не имѣетъ и смысла говорить о различіяхъ. Поискъ постоянствъ, такимъ образомъ, не просто частный случай всеобщаго стрѣмленія къ устойчивости, какъ утверждаетъ Петцольдтъ; это основное условіе, основной постулатъ нашего познанія. Это необходимая интегрирующая часть принципа релятивизма, столь же существенная, какъ и ученіе объ измѣчивости всего. Заблужденіе начинается только тогда, когда это, само по себѣ законное, стремленіе нашего мышленія превращается въ разыскиваніе абсолютнаго, въ безвадежную погоню за химерической первоосновой вещей—субстанціей.

<sup>1)</sup> A. Chide. Le mobilisme moderne.

Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго „мобилизма“ вопросъ о независимомъ отъ субъекта существованіи вещей перестаетъ имѣть какой бы то ни было смыслъ. Крайній релятивизмъ совпадаетъ съ крайнимъ же солипсизмомъ — солипсизмомъ мгновеній, знающимъ только одинъ настоящій моментъ. Вопросъ о независимомъ существованіи міра это неизбежно вопросъ о нѣкоторомъ итогѣ, о нѣкоторой абстракціи. Но если мы непремѣнно упираемся здѣсь въ абстракцію, то почему же останавливаться на полпути, именно на абстракціи индивидуальной? Это прежде всего непослѣдовательно. Но и помимо того—это логически ошибочно, представляя собой нарушение того принципа соотносительности понятій, которымъ такъ искусно пользуется въ другихъ случаяхъ Петцольдтъ. Для индивида А дерево зелено; для индивида В оно красно. Но вѣдь помимо этихъ различій „краснаго“ и „зеленаго“ опыты индивидовъ А и В имѣютъ между собой много общаго. Ужъ одно то, что оба они сообщаются между собой, одно то, что оба говорятъ о „деревѣ“, т.-е. о чемъ то, общемъ имъ, доказываетъ это. Вѣдь одно изъ двухъ: или системы опытовъ А и В не пересѣкаются между собой, не имѣютъ общей области—и тогда не можетъ быть и рѣчи объ одномъ и томъ же деревѣ, которое для А зелено и для В красно,— а, значить, не можетъ быть также рѣчи и о независимомъ отъ нихъ мірѣ вещей. Или же двѣ эти системы опытовъ перекрещиваются между собой—и тогда общая имъ и не варьирующая по индиви-

дамъ—значить и независимая отъ индивидовъ—область опыта имѣетъ право быть выдѣленной.

Выбранный нами для анализа случай весьма простъ: индивиды А и В, разнo опредѣляющіе цвѣтъ дерева, сходятся между собой во всемъ, что касается положенія, формы, величины, твердости и т. д. изучаемаго предмета. Если бы весь міръ познающихъ субъектовъ состоялъ только изъ индивидовъ этихъ двухъ типовъ А и В, то вопросъ о независимомъ отъ нихъ существованіи міра рѣшался бы довольно легко: за этотъ объективный міръ мы могли бы принять общую, непротиворѣчивую, часть опыта всѣхъ нашихъ индивидовъ, т. е. міръ формъ, температуръ, ослзанія и пр., назвавъ субъективнымъ (или какимъ-нибудь инымъ соотвѣствующимъ именемъ) міръ цвѣтовъ. Дерево „само по себѣ“ было бы твердо, такой-то формы и величины и пр.; введенное же въ цѣпь опытовъ А или В оно квалифицировалось бы еще, какъ красное или зеленое.

Въ дѣйствительности же дѣло обстоитъ безконечно-сложнѣе. Во-первыхъ, индивиды А и В отличаются, вообще говоря, не одной только разнoй оцѣнкой цвѣтовъ. Затѣмъ, если у А и В замѣчается расхожденіе насчетъ опредѣленія цвѣта, то у В и С мы можемъ найти различіе въ области слуховыхъ воспріятій, у С и D въ области осязательной и т. д. Вопросъ объ общемъ для А, В, С, D... мірѣ, т.-е. объ упорядоченіи всѣхъ этихъ индивидуальныхъ системъ опыта, объ устраненіи между ними противорѣчій, становится такимъ, образомъ,

весьма запутаннымъ и труднымъ <sup>1)</sup>. При достаточно разнообразномъ составѣ субъектовъ А, В, С и т. д. можетъ случиться, что круги ихъ опытовъ, частично перекрещивались между собой, не будутъ, однако, имѣть общей площади пересѣченія. Такъ мы можемъ допустить, что относительныя картины міра у значительно удаленныхъ другъ отъ друга представителей животнаго міра не имѣютъ между собой *ничего общаго для всѣхъ нихъ*. Поэтому вопросъ о существованіи объективнаго независимаго міра можетъ ставиться лишь при наличности нѣкоторой, довольно значительной, общности организацій. „Если бы огромное большинство людей замѣчало Петцольдтъ, не было организовано столь согласно, давно бы уже обнаружилось сопротивление противъ абсолютной субстанціи.“ Но при крупномъ расхожденіи индивидуальных организацій могло бы произойти и то, что отдѣльные индивиды не могли бы столкнуться между собой и образовать коллективной системы опыта. „Человѣкъ мѣра вещей“, говорилъ Протагоръ. Съ такимъ же правомъ мы могли бы сказать, конечно, что и „червякъ—мѣра вещей“, „амеба—мѣра вещей“ и т. п. И если мы выделяемъ въ этомъ отношеніи человѣка, то потому только, что онъ мѣра, *сознающая себя мѣрой*. А это сознание продуктъ соціальной обработки опыта, предполагающей высокую степень согласія между человѣческими орга-

<sup>1)</sup> Я не говорю ужъ о другой, не менѣе важной, сторонѣ дѣла: объ устраненіи противорѣчій въ опытѣ отдѣльнаго индивида.

низациями. „Социальный человек мѣра вещей“. И только этотъ социальный человекъ, сознавшій себя мѣрой, надѣляетъ потомъ каждую отдѣльную личность, всякое живое существо, своей особой индивидуальной мѣрой бытія. Но исходить это расширение принципа релятивизма изъ непремѣнно сознающаго свое привилегированное положеніе коллективного, социальнаго, человѣческаго опыта.

Петцольдтъ сравниваетъ индивидуальныя картины міра съ различными, одинаково правомѣрными, описаніями небесныхъ движеній, которыя можно получить, беря за исходный пунктъ то землю (геоцентрическая точка зрѣнія Птолемея), то солнце (гелиоцентризмъ Коперника), то какую-нибудь другую планету. „Подобно тому, какъ для этого описанія не существуетъ абсолютно неподвижнаго начала координатъ, не существуетъ и абсолютно нормальной психической организаціи, воспріятіи которой могли бы считаться абсолютно правильными“ (§ 80). Конечно, абсолютно нормальнаго субъекта, субъекта эталона, у насъ нѣтъ; но онъ намъ и не нуженъ и не о немъ идетъ рѣчь. Передъ нами многообразныя индивидуальныя картины міра, частью сходныя, частью различныя; передъ нами также получающаяся на почвѣ этихъ сходствъ коллективная система опыта, социальный образъ міра. Эта социальная картина міра, разумѣется, не „абсолютна“; она измѣняется вмѣстѣ съ успѣхами знанія, по мѣрѣ того какъ непрерывно расширяющійся коллективный опытъ открываетъ намъ все новыя различія, но также и новыя—и болѣе глу-

бокiя—сходства между различными индивидуальными општами. Но какъ ни мало абсолютно социальное человеческое понятiе о мiрѣ, оно въ нашихъ глазахъ имѣетъ свое особое значенiе наряду съ индивидуальными образами мiра. Къ нему именно мы и аппелируемъ, говоря о „реальномъ“, „независимомъ“, „объективномъ“ и т. д. мiрѣ.

Мы говорили выше, что ужъ индивидуальная картина мiра (напр., утверждене „дерево зелено“) представляетъ собой нѣкоторое арифметическое среднее, абстракцiю. Тѣмъ болѣе приходится это сказать объ общечеловѣческой картинѣ мiра, объ „истинномъ“, „дѣйствительномъ“ мiрѣ. Процессъ образованiя этого представленiя о мiрѣ сводится, вообще говоря, къ замѣщенiю неустойчивыхъ, варьирующихъ по индивидамъ, воспрiятiй признаками устойчивыми и постоянными. Погружаясь въ одинъ и тотъ же бассейнъ индивиды А, В, С и т. д. испытываютъ различныя ощущенiя тепла и холода; между тѣмъ ртутный столбикъ термометра, вообще реагирующей на всякое измѣненiе тепловыхъ ощущенiй, остается въ данномъ случаѣ неизмѣннымъ и одинаковымъ въ своихъ показанiяхъ для всѣхъ индивидовъ. Субъективнымъ и противорѣчивымъ ощущенiямъ противопоставляется здѣсь объективный единообразный признакъ температуры. Этотъ признакъ, это понятiе, представляющее собой, какъ показываетъ анализъ его, весьма сложную конструкцiю человеческой мысли, оказывается весьма пригоднымъ для систематизацiи огромнѣйшей области фактовъ, связанныхъ съ тепловыми ощущенiями.

Аналогичныя конструктивныя понятія, ведучія къ созданію непротиворѣчивой системы опыта, мы находимъ во всѣхъ другихъ сферахъ познавательной дѣятельности человѣка. Индивиды А, В, С... разнo испытываютъ промежутокъ времени, протекшій между двумя событіями, между тѣмъ какъ хронометръ показываетъ, что дѣло идетъ объ одномъ и томъ же кускѣ „объективнаго“ времени. Понятіе единого, объективнаго, логическаго, времени—понятіе опять-таки запутанное, сложное, трудное, но тѣмъ не менѣе неизбѣжное—подставляется такимъ, образомъ, на мѣсто различныхъ субъективныхъ ощущеній времени. И т. д. и т. д.

Температура, потенциалъ, пространство, время, вибраціи эфира, сила (энергія) и т. д.—вотъ тотъ рядъ замѣщающихъ конкретную дѣйствительность конструктивныхъ абстракцій (или, какъ мы предпочитаемъ ихъ называть, эмпиросимволовъ), изъ которыхъ складывается „истинная“ (научная) картина міра или картина „истиннаго“ міра. Вопросъ о независимомъ отъ насъ существованіи міра есть, такимъ образомъ, вопросъ о системѣ эмпиросимволовъ, дѣлающей изъ коллективнаго человѣческаго опыта одно стройное непротиворѣчивое цѣлое. Ясно, что эта система по самому существу своему относительна, измѣняясь вмѣстѣ съ усилками знанія.

Мы пришли, повиданому, къ парадоксальному результату. „Дѣйствительный“, „объективный“, „независимый“ міръ оказался нашимъ построеніемъ, нашимъ созданіемъ, между тѣмъ какъ данный намъ міръ чувственнаго опыта мы объявили субъектив-

нымъ и зависимымъ отъ насъ. Но не забудемъ, во-первыхъ, что—по сколько дѣло идетъ о „созданномъ“ мѣрѣ—онъ не простая выдумка, что онъ и есть нѣчто оторванное противоположное міру ощущеній. „Созданный“ мѣръ есть прямое и естественное продолженіе „даннаго“ міра. Такія понятія, какъ температура, потенциалъ и пр., вобрали въ себя въ скрытомъ видѣ огромную массу элементовъ чувственного міра, представляя собой какъ бы экстрактъ изъ нихъ, ихъ квинтъ-эссенцію.

Съ другой стороны, „быть дѣйствительнымъ“, „быть объективнымъ“ и пр.—это попросту значить стоять въ извѣстномъ отношеніи къ нѣкоторой группѣ явленій, при чемъ это отношеніе неодинаково для разныхъ категорій фактовъ. Реальность (бытіе) треугольника совсѣмъ не та, что реальность зеленого цвѣта наблюдаемаго мною дерева, или реальность Наполеона I, или реальность какого-нибудь языка, и пр. Каждый изъ этихъ видовъ реальности хорошъ на своемъ мѣстѣ и незамѣнимъ другимъ. Поэтому, по сколько правомѣрна потребность избавить картину міра отъ внутри-индивидуальныхъ и между-индивидуальныхъ варіацій, постольку имѣть значеніе и соотносительное съ этимъ понятіе объективнаго, независимаго и пр. міра. Реальность этого міра эмпиросимволовъ не умаляетъ реальности чувственного міра, не низводитъ его до степени чего-то кажущагося. Это лишь реальности различныхъ категорій, одна, представляющая опытъ въ его первоначальномъ, нерасчлененномъ видѣ, другая — синтезирующая опытъ,

одна ашеллирующая къ различнымъ органамъ чувствъ, другая къ объединяющему центральному нервному аппарату, къ мозгу.

Такова та поправка, въ которой нуждается, на нашъ взглядъ, точка зрѣнія Петцольдта. Этимъ, конечно, не затрагивается требованіе уничтожить интросекцію души и субстанцію, которое остается во всей своей силѣ. На мѣсто петцольдтовской абсолютной относительности (релятивизма) становится—если можно такъ выразится—теорія относительной абсолютности. Наряду съ различными индивидуальными картинами міра выдвигается объединяющая ихъ коллективная картина міра, непрерывно измѣняющаяся по своему содержанію, и потому относительная, но непрерывно же развивающаяся въ опредѣленномъ направленіи, стремящаяся къ вѣкторному предѣльному состоянію равновѣсія—и *въ этомъ смыслѣ* абсолютная. Эта то постулируемая нами предѣльная картина міра и даетъ отвѣтъ на мировую загадку.

*П. Юшкевичъ.*



вещи, затрагиваяши глубочайшимъ образомъ самыхъ великихъ мыслителей?

Четыре тысячи лѣтъ въ борьбѣ во имя такой высокой цѣли это вовсе не долгое время. Къ тому же оба могучихъ потока мысли, индійскій и европейскій, еще не успѣли смѣшать свои воды. Въ обѣихъ культурахъ послѣ первыхъ весьма плодотворныхъ попытокъ освободить мышленіе отъ мисологическихъ образовъ вскорѣ наступило длившееся тысячелѣтіями затѣнье. И только болѣе молодая культура дошла до методическаго изслѣдованія фактовъ и до точнаго естествознанія, которые одинъ представляютъ ручательство за неуклонный прогрессъ познанія. Къ тому же само это естествознаніе въ высшихъ своихъ формахъ существуетъ лишь всего 400 лѣтъ, и развѣ для полнаго своего призванія оно еще и теперь не вынуждено бороться съ темными силами инерціи и косности? Освобожденіе отъ мисологическихъ предпосылокъ еще до сегодняшняго дня является рѣшающимъ шагомъ въ жизни почти каждаго самостоятельнаго мыслителя, и очень многими, которые могли бы стать таковыми, не хватаетъ того сильнаго толчка, который вышибъ бы ихъ изъ темнающей колеи предубѣжденій, встряхнулъ бы ихъ отъ догматической дремоты. Что же должны мы ожидать отъ той эпохи, когда молодое поколѣніе будетъ воспринимать только полное и точно обоснованное знаніе и не будетъ болѣе губить большую лучшую часть своихъ силъ въ борьбѣ съ привитыми ему отсталыми предрасудками? Человѣчество еще молодо. Развѣ не двигается бурно впередъ естествознаніе нашихъ дней, точно полный силы юноша, для котораго нѣтъ слишкомъ высокихъ преградъ, слишкомъ крутыхъ вершинъ?

Примемся же безъ страха за дальнѣйшее обсужденіе предмета. Разумѣется, исторія размышленій о мірѣ—это исторія заблужденій, но это не бессмысленное блужданіе въ непроходимыхъ чащахъ и густыхъ туманахъ, а планомерное движеніе впередъ на основѣ немногихъ логичныхъ предпосылокъ, которыя были почти неизбежны въ раннія эпохи мышленія и которыя подчинили себѣ какъ Грецію и Зап. Европу, такъ и страны Востока. Мы теперь знаемъ тѣ пункты, гдѣ ничего не

подозрѣвавшіе путники, направившіеся въ далекую страну Истины, незамѣтно свернули съ правильнаго пути. Мы присмотримся внимательно къ этимъ пунктамъ и постараемся избѣгнуть ложной дороги.

Было бы слишкомъ смѣло утверждать, что развертываемая вами въ этой книгѣ картина міра является полной истиной, хотя бы только въ главнѣйшихъ своихъ чертахъ. Достаточно, если это будетъ достигнуто хотя бы отчасти. Какія изъ этого вытекаютъ слѣдствія—мы не можемъ знать. Не знаемъ мы также и того, въ чемъ заключаются существеннѣйшія черты истины. Это можно было бы обнаружить лишь тогда, когда все, что доступно человѣческому изслѣдованію, было бы уже изслѣдовано. Раньше или позже, но всегда процессъ развитія оставилъ позади себя любое новое міросозерцаніе.

Одно мы, однако, знаемъ твердо. Новое, строго позитивистское представленіе о мірѣ является исторически необходимымъ. Оно выросло совершенно естественно изъ потребностей нашей естественно-научной эпохи, рѣзко враждебной безплоднымъ метафизическимъ стремленіямъ. Это видно уже изъ того, что въ важнѣйшихъ своихъ частяхъ оно открыто было совершенно независимо другъ отъ друга тремя мыслителями: *Вильгельмомъ Шуппе*, *Эрнстомъ Махомъ* и *Рихардомъ Авенариусомъ*. Въ итогъ сдѣланной огромной умственной работы для насъ открылась ошибочность того, что нашей эпохой считалось тѣмъ то само собою разумѣющимся и неопровержимымъ, что даже еще и теперь считается таковымъ господствующей философій—именно ошибочность того мнѣнія, будто послѣднее данное является по своей сущности только фактомъ сознанія, будто міръ, который мы знаемъ—это только наше представленіе. Это преодолѣніе теоретико-познавательнаго идеализма уже невозможно вычеркнуть. И теперь всякій, кто хочетъ опровергнуть нашъ позитивизмъ, долженъ раньше всего пройти сдѣланный имъ путь. Въ позитивизма невозможно никакое прочное развитіе философской мысли. Психологически и исторически этотъ позитивизмъ неизбежно примыкаетъ къ неокантианско-естественнонаучной фазѣ современнаго мышленія, и вслѣ-

ній, хто хочеъ пойти дальше него, долженъ опереться на него, точно такъ, какъ и самъ позитивизмъ въ исторической предметности связываетъ себя съ прошлымъ, связываетъ себя съ тѣмъ, что оныя превращаетъ въ прошлое.

## 1

## До-научное міросозерцаніе.

## 2.

Какъ бы далеко мы ни заглянули въ историческія и доисторическія времена человѣческаго рода, мы никогда не застаемъ его безъ вѣкотораго міросозерцанія. Уже на самыхъ низкихъ ступеняхъ культуры, какія только доступны для историческаго изслѣдованія и антропологій, мы встречаемся съ представленіями, съ помощью которыхъ человѣкъ понимаетъ и постигаетъ важнѣйшія явленія природы и душевной жизни,— при чемъ почти у всѣхъ народовъ эти представленія въ существенномъ одни и тѣ же. Всѣ предметы разсматриваются, какъ одушевленные существа, разсматриваются въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ предполагаютъ душу внутри своего ближняго и внутри самого себя. Все, что происходитъ — все это такъ же вызвано дѣятельностью души измѣняющихся вещей, какъ сгибаніе и вытягиваніе руки, натягивающей лукъ и спускающей стрѣлу. Такъ дерево шевелитъ своими листьями, такъ струится ручей, такъ течетъ рѣка, такъ бунуетъ и шумитъ море, такъ реветъ буря, такъ бѣгутъ облака, луна и солнце, такъ шлетъ земля къ свѣту свои растенія, такъ небо несетъ дождь и огонь, такъ пламя подымается въ высь. Это всеодушевленіе, этотъ *анимизмъ* представляютъ здѣсь не вѣкоторую шаткую гипотезу, а являются въ такой же мѣрѣ непосредственнымъ, не нуждающимся ни въ малѣйшемъ доказательствѣ, *опытомъ*, какъ еще и понныи въ нашихъ глазахъ „одушевленность“ людей и высшихъ животныхъ, изъ дѣятельности которыхъ намъ тоже вѣдь доступны исключительно тѣлесные процессы.

Это вкладывание или интроспекция, как называл этот процесс Рихард Авенариус, перестает казаться странным, как только мы проследили его возникновение и обратим внимание его всеобщую двигательную причину.

Две группы фактов раньше всего привлекают внимание „дикого мыслителя“. Одна состоит преимущественно из явлений сна и смерти, другая из переживаний, имеющих место в сновидениях и галлюцинациях. Опять показывается тесная связь между этими двумя группами. В сновидении человек уносится в далекие страны, как об этом ему говорит его собственный опыт и рассказы других об их снах. Но в то же время он остается на своем ложе: это он наблюдает на тех, которые ему передают о своих переживаниях во время сна. Из этих простых фактов для названного человека неизбежно вытекает заключение, что он ведет двойное существование, что он существо двойственное. И вытекает это не в виде сознательного заключения от известного к неизвестному, а просто как непосредственное переживание, не отличающееся от любого другого, не требующая объяснения, переживания. Не загадки лежат тут перед взором примитивного человека, а только факты, которые он попросту и принимает. В раннем детстве мы еще и теперь вновь переходим через эту ступень культуры. Ребенок научается отличать сон от действительности только постепенно и лишь очень редко без воспитательной помощи взрослых. У необразованных людей даже и взрослые не обладают ни полной мерой способностью такого различения. Это становится вполне естественным при той чрезвычайной яркости и продолжительности, которую часто обнаруживают возникающие во сне образы. Ведь даже трезвый просвещенный мыслитель не может гарантировать от того, что при случае он в своих воспоминаниях не примет сон за действительность, если только этот сон не выходит за пределы обычного и естественно закономерного. Для названного человека область того, что мы обозначаем как действительное, отнюдь не ограничена, и он принимает за равно действительная все

чувственно сильныя впечатлѣнія, повсюду они не впадаютъ въ логическое и, значитъ, исключющее ихъ дѣйствительность противорѣчіе съ еще болѣе сильными, болѣе частыми и повторными переживаниями. Такія противорѣчія—какъ, напр., то, что во снѣ въ одно и то же время нѣсколько человѣкъ встрѣчаются въ *разныхъ* мѣстахъ съ одной и той же душою—до того рѣдки, что они не могутъ подорвать правила, гласящаго—человѣкъ состоитъ изъ двухъ индивидуумовъ, изъ тѣла и души, и душа—это болѣе легкій, болѣе подвижный, но зато и болѣе вѣчный индивидуумъ.

Она переживаетъ тѣло, ибо во снѣ спящій входитъ такъ же близко въ сношеніи съ душами умершихъ, какъ и съ душами еще живущихъ. Такимъ образомъ безсмертіе души—это нѣчто данное въ опытѣ, и при томъ въ непосредственномъ опытѣ каждаго индивида.

Въ томъ же направленіи, что и сны, дѣйствуютъ галлюцинаціи и иллюзіи: внезапное появленіе образа далекихъ или умершихъ людей, или явственный звукъ ихъ голоса, ихъ зовъ и т. п. Эти явленія даже и теперь имѣютъ еще очень большое значеніе для поддержанія и возникновенія всякаго рода суевѣрій, въ частности суевѣрій спиритическихъ.

## 3.

Вѣрѣ въ души анимистской ступени культуры нужно остерегаться приписывать то приватое намъ представленіе о душѣ, по которому она является чѣмъ-то не матеріальнымъ, непротяженнымъ, непространственнымъ. Въ ту эпоху люди не имѣли еще никакого понятія о тѣлѣ и матеріи. Это наконецъ могло образоваться только вмѣстѣ и въ противоположность съ понятіемъ не тѣлеснаго, не матеріальнаго. Тогда имѣлось только *созерцаніе тѣла*, и самую душу представляли себѣ такою образомъ вполнѣ тѣлесной. По формѣ она была простымъ повтореніемъ тѣла; только представляли себѣ, что она состоитъ изъ болѣе легкаго и подвижнаго вещества. Иное представленіе совершенно не соответствовало бы опыту сно-и духовидѣній

являющемуся вечно живым источником всяческих образов души. Материалъ, изъ котораго состоитъ душа — это воздухъ, дыханіе, туманъ. Это обозначаютъ и тѣ слова, которыми называется душа на различныхъ языкахъ. Даже и у насъ умирающій „испускаетъ“ \*) свой духъ, и въ комнатѣ, гдѣ онъ лежитъ, часто открываютъ окна исключительно затѣмъ, чтобы душа могла уйти, улетѣть, какъ дыханіе.

При жизни человѣка душа обрѣтается внутри его тѣла. Во снѣ она временно покидаетъ тѣло и, когда она возвращается на мѣсто, человѣкъ просыпается. Когда же она слишкомъ долго остается внѣ его — онъ умираетъ. Душа — это начало, оживляющее тѣло. Это она движетъ его членами, это она говоритъ „изъ него“ и глядитъ „изъ него“. Она болѣе самостоятельный и переживающій тѣло индивидуумъ.

## 4.

Эта вѣра въ душу, вполне естественная и совершенно неизбежная для низшихъ ступеней культуры, является почти у всѣхъ народовъ главной основой ихъ міросозерцанія. Эта вѣра не есть однажды всплывшій на поверхности исторіи и относительно случайный фактъ, какъ появленіе Будды или Христа, или какъ разрушеніе Каррагена, завоеваніе Константинополя, открытіе Америки, изобрѣтеніе пороха или паровой машины. Она не возникла въ одномъ или въ нѣсколькихъ определенныхъ мѣстахъ, чтобы отсюда перейти къ другимъ народамъ. Нѣтъ, у всякаго самостоятельнаго народа, вѣра эта всходила и росла, какъ растетъ сорная трава на новой почвѣ; она является такимъ-же всеобщимъ и необходимо вытекающимъ изъ данныхъ условій продуктомъ развитія, какъ образованіе хлорофилла на солнечномъ свѣтѣ и болѣе толстой кожи на воздухѣ у сухопутныхъ животныхъ. Вѣра въ душу была неизбежнымъ рокомъ человѣческаго рода. Всѣ ужасы, которые когда-либо только творились во имя религіи, — начиная отъ кровавыхъ жертво-

\*) По-вѣмецки „haucht aus“ — дословно „выдыхаетъ“.

Примѣч. переводчика.

приношеній людьми, отъ скитанія жень вмѣстѣ съ трупами ихъ умершихъ мужей до шаманскихъ неистовствъ и процессовъ о вѣдьмахъ—все они въ послѣднемъ счетѣ коренятся въ первоначальномъ раздвоеніи человѣка на душу и тѣло. Вѣра въ душу — это истинное грѣхопаденіе рода человѣческаго, явное выраженіе его первоначальнаго несовершенства, его первоначальной духовной слабости. И истинный послѣдственный грѣхъ—это упрямая приверженность къ этому основному заблужденію, возрожденіе и поддержка его во все новыхъ и новыхъ формахъ.

Мы въ дальнѣйшемъ увидимъ, какъ господствующая еще и нынѣ среди философовъ мысль объ идеальности міра, какъ абсурдное для непредубѣжденнаго человѣка ученіе о томъ, что міръ по своей внутренней сущности только представленіе, какъ все это въ значительной мѣрѣ объясняется тѣмъ же первоначальнымъ раздробленіемъ человѣка. Для человѣка, какимъ его создала природа, не было иного пути къ культурѣ и къ истинѣ, какъ черезъ заблужденіе. Если-бы природа создала сонъ безъ сновидній и лишила бы насъ галлюцинацій — вѣдь оба эти явленія могли бы внезапно исчезнуть, и мы бы ничего не примѣтили; лучшее доказательство, что оба они совсѣмъ бесполезны — то человечество было бы избавлено отъ невыразимыхъ мукъ и страданій.

## 5.

Анимизмъ, *ассодушевленіе*, вытекаетъ изъ вѣры въ души опять таки не какъ открытіе отдѣльныхъ лицъ, а какъ нечто всеобщее и безусловное, встрѣчающееся у всѣхъ народовъ. Не только люди и звѣри, но и растенія, камни, воды и вѣтры, тучи и звѣзды, земля и небо, вообще всѣ вещи и явленія — все это, какъ мы видѣли, подчиняено закону анимизма. Во всемъ обрѣтается душа, все, что происходитъ, вызвано ея дѣятельностью.

Такое пониманіе міра ставитъ для насъ вполне естественнымъ, если мы разберемся въ его цѣли и дѣйствіи. Анимизмъ

возмо́жно удовлетво́рять испыты́ваемую челове́ком уже на ранних ступенях культуры потребность познать всё явления близкой и далекой среды, мыслить их, как возмо́жно определённых, знать их причины и такимъ образомъ господствовать надъ ними интеллектуально и практически, въ мысли и въ дѣйстви. Словомъ анимизмъ удовлетво́рять потребность познания. Но, чтобы отвѣтить на вопросы „что“ и „какъ“, всегда пытаются найти въ новомъ, еще неизвѣстномъ, старое, хорошо извѣстное. Этимъ путемъ признаки надежнаго вѣрнаго, само собою разумѣющагося, связанные съ извѣстнымъ, переносятся на новое и такимъ образомъ дѣлають и новое извѣстнымъ и понятнымъ. Обитатели острововъ Товарищества объясняли себѣ стрѣльбу бѣлыхъ предположеніемъ, что бѣлые дуютъ въ дуло. Двухлѣтній мальчикъ поваль дрожаніе на вѣтвѣ недавно посаженнаго дичка розы при помощи мысли о томъ что: „ему немножко холодно“. Что вписанный уголъ вдвое меньше центрального угла съ равной дугою — это мы сводимъ къ уже извѣстной намъ теоремѣ о вѣтвемъ углѣ при вершинѣ равнобедреннаго треугольника. Изъ всѣхъ физическихъ процессовъ намъ съ дѣтства болѣе всего близки механическія явленія давленія и толчка. Поэтому еще и теперь многіе физики стремятся познать механически немеханическія явленія тепла, свѣта, электричества и химіи.

Для первобытнаго челове́ка движеніе членовъ тѣла при помощи находящейся внутри души — это возмо́жно достовѣрный, само собою разумѣющійся фактъ. Поэтому великое движеніе вообще становится для него понятнымъ и объясненнымъ, какъ только онъ въ немъ усмотрѣлъ результатъ дѣятельности души. Наконецъ, послѣдній остатокъ страннаго для насъ въ анимизмѣ совершенно исчезаетъ, если мы обратимъ вниманіе на то, какъ легко наши дѣти, а въ состояніи аффекта и мы сами, относимся къ мертвымъ предметамъ, какъ къ живымъ существамъ. Ребенокъ бьетъ стулъ, о который онъ ударился, а неумные родители довольно часто поддерживаютъ его въ этомъ. Иной свирѣпо столкнетъ съ пути камень, о который онъ ушибся или о который онъ споткнулся. Точно также бразиль-

скій туземецъ бьетъ камень, который его разилъ, или стрѣлу, которая ему не угодила. Этотъ важный антропоморфизмъ заходилъ такъ далеко, что въ аэийскомъ притавесѣ такіа злоумышленныя тѣла становились объектами правильного судебного разбирательства, получали обвинительный приговоръ и выбрасывались черезъ границу. Приемъ также во вниманіе, какимъ заботливымъ уходомъ окружаемъ мы вещи находящихся далеко отъ насъ любимыхъ людей или покойниковъ, сколько таимъ мы въ себѣ любви и преданности къ отчому дому и къ родинѣ, къ милымъ мѣстамъ счастливаго дѣтства! Значитъ, еще и нынѣ мы приписываемъ мертвымъ предметамъ душу, видя въ ее почти въ личныхъ съ нами отношеніяхъ. А на тѣхъ далекихъ стадіяхъ культуры дѣло касалось предметовъ гораздо болѣе важныхъ, чѣмъ потребность чувства, чѣмъ любовь или ненависть. На картѣ тутъ стояло самоутвержденіе разсудка. Мышленіе можетъ жить лишь при возможности понимать всѣ наблюдаемыя явленія какъ что-либо вполне определенное. Но единственно извѣстной двигательной причиною была тогда дѣятельность собственной души, собственной воли. Такимъ образомъ въ обобщеніи этой причины и заключалась единственная возможность мыслить всѣ событія вполне обусловленнымъ образомъ. Анимистское міровоззрѣніе было *психологически необходимымъ*. И уже одинъ прайѣръ съ ребенкомъ, принимавшимъ дрожаніе розы за ощущеніе холода, показываетъ всю его *естественность*.

## 6.

Въ тѣсной связи съ этимъ всеоудушвленіемъ, съ такою же приблизительно естественностью, всеобщностью и необходимостью, возникаютъ два дальнѣйшихъ момента этого развитія: *мифологическая разработка* анимистскихъ предположѣній и *обрядность и колдовство*, шаманизмъ. Раздѣленію природныхъ явленій на полезныя и вредныя, пріятныя и непріятныя, очень важныя и безразличныя, мощныя и слабыя и т. д., должно было соответствовать раздѣленіе на подобныя же категоріи и

вызывающих эти явления духовъ. Одновременно возникает желаніе расположить къ себѣ сильныхъ боговъ или духовъ и поддерживать въ нихъ благосклонное къ себѣ отношеніе. Такимъ образомъ пониманіе многообразія міра боговъ и религіозныхъ обычаевъ, и раньше всего жертвъ и молитвъ, не представляеть собою никакихъ существенныхъ затрудненій. Различія же въ этой области у разныхъ народовъ въ достаточной мѣрѣ объясняются особенными географическими, этнологическими и историческими условіями, среди которыхъ эти народы развивались.

На боговъ стремятся взять молитвами и жертвоприношеніями—просьбами и дарами. При анимистской предпосылкѣ, что существуютъ боги по образу человѣческихъ душъ, это явленіе естественное стремленіе, которое, ни въ коемъ случаѣ, нельзя считать результатомъ ошибочнаго представленія о дѣйствительной причинной связи явленій; оно является только логическимъ выводомъ изъ того первоначальнаго антропоморфическаго заблужденія, согласно которому явленія природы вызваны душами, и поэтому оно такъ же неизбежно, какъ и ученіе о душахъ. Ошибка заключалась уже въ самомъ допущеніи того, что всѣ явленія природы и собственная судьба человѣка подчинены произволу какихъ-то таинственныхъ челоукоподобныхъ существъ. Разъ, однако, это стало всеобщимъ убѣжденіемъ, то было бы совершенно неестественно оставить въ сторонѣ всякія заботы о могущественныхъ богахъ. Наоборотъ, это значило бы прямо бросать имъ вызовъ. Поэтому должны были дойти до попытки опредѣлять разнаго рода событія косвенно при помощи вліянія на боговъ.

Отъ этого нужно, однако, отличать всеобщее распространенную вѣру той культурной ступени въ возможность *непосредственнаго* вліянія путемъ особыхъ приемовъ на явленія природы, судьбу ближнихъ или собственную, на исходъ сомнительныхъ предпріятій,—вѣру въ возможность этого, по крайней мѣрѣ, для привилегированнаго класса, для жрецовъ, колдуновъ, знахарей. Эта вѣра опирается на изумительное легкомысліе обыденнаго мышленія, скользящаго лишь по поверхности.

Post hoc, ergo propter hoc. Изъ случайнаго факта, что нѣсколько замѣчательныхъ явленій или какое-нибудь дѣйствіе и желательное или нежелательное явленіе одинъ или нѣсколько разъ слѣдовали другъ за другомъ, сейчасъ же или очень скоро одно за другимъ, дѣлается то заключеніе, будто такъ именно должно случаться и всегда. Пусть отецъ проклинаетъ своего неудачника сына и пусть сынъ послѣ этого дѣйствительно погибнетъ, и въ его гибели усмотрятъ дѣйствіе проклятій. Эффектныя, устраиваемыя съ пышностью и обстоятельностью церемоніи, за которыми разъ послѣдовало желательное явленіе, находятъ себѣ быстро поклонниковъ, которыхъ ничуть не разубѣждаютъ многочисленныя, противоположныя, не подходящіе факты. Припомнимъ для этого молитвы о ниспосланіи здоровья. Частыя исключенія объясняются очень просто: въ этихъ случаяхъ не было достодолжной серьезности, тѣ или иные мелкія обстоятельства не были приняты во вниманіе. Если подобныя вещи наблюдаются массами еще и въ *нашей* культурѣ, если столоверченіе, фотографированіе духовъ и т. п. фокусы еще и теперь практикуются въ ужасающихъ размѣрахъ (въ Германіи спириты насчитываются сотнями тысячъ), то намъ нетрудно понять колдовство тѣхъ дикихъ временъ.

Вѣра въ духовъ въ связи съ колдовствомъ ввергла человечество въ величайшую тьму. Процессы о вѣдмахъ, пытки, божьи суды, мельницы для молитвъ и т. п., таковы ея чрезвычайно распространенныя во времени и пространствѣ безслышныя отвратительныя послѣдствія.

## II.

### Начало научнаго міросозерцанія.

#### 7.

Вплоть до выше указаннаго пункта міросозерцаніе человека является *соціальнымъ* продуктомъ, результатомъ мышленія и чувствованія массъ, классовымъ явленіемъ. Отдѣльныя

его моменты—это раздвоение человека на тело и душу, всеодушевление, мифология, сношение с богами и колдовство. Понятно, что и на этой стадии развития были отдельные выдающиеся личности, пользовавшиеся у разных народов особенным влиянием. В частности должны были приобрести влияние поэтическая фантазия и ораторское искусство при детальной разработке мифологии и ритуала. Однако мы должны признать, что вводимая здесь соответствующая внешность легко получала всеобщее признание, т. к. она всецело совпадала с направлением господствующего мышления и ни в коем случае не затрагивала духовных и материальных интересов власти имущих.

Дальше этого пункта развитие *всеобщего* мировоззрения стало невозможным. Оно достигло своей естественной цѣли, а какъ велика сила его устойчивости видно изъ того, что, например, у многихъ африканскихъ племенъ еще и сейчасъ въ ходу человѣческія жертвы, процессы о вѣдьмахъ и всяческіе виды колдовства. Преодоленіе этой ступени культуры не могло уже быть всеобщимъ, социальнымъ, — оно могло исходить только отъ *единичныхъ индивидуумовъ* и обращаться только къ немногимъ же лицамъ, такъ какъ — по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ — нельзя было больше развивать старое, — нужно было съ нимъ порвать. И какъ бы плохо мы ни были осведомлены насчетъ подготовки новыхъ мировоззреній, ушедшихъ дальше анимизма, для насъ совершенно ясно, что безъ борьбы дѣло тутъ не обходилось.

Весьма вѣроятно, что сопротивленіе болѣе сильныхъ умовъ вызвали прежде всего особенно грубыя отклоненія отъ причинной связи явленій, т. к. здѣсь сами факты были слишкомъ очевидны. При этомъ надо имѣть въ виду, что новыя представленія о мирѣ прокладываютъ себѣ путь только у болѣе крупныхъ народностей, на высшихъ ступеняхъ экономической культуры. Значительныя предпріятія и ростъ сношеній, въ особенности въ эпоху быстрого развитія и сильнаго разложенія нравовъ, порождали въ серьезныхъ и склонныхъ къ тому ватурахъ стремленія къ наблюденію и критикѣ; приобретаемая же

такимъ образомъ сравнительная независимость мысли еще больше содѣйствовала спокойному изслѣдованію релігіозныхъ ученій и обычаевъ. Критика эта во всякомъ случаѣ направлена была не противъ древнѣйшихъ основъ традиціоннаго міросозерцанія, а противъ его новѣйшихъ отростковъ и дополненій. Первоначальная же основа его, раздвоеніе цѣлостнаго индивида на душу и тѣло—не была даже осозвана, и только лишь теперь, въ *наше* время, ее начинаютъ сознать. Только совершенно осозательныя отклоненія отъ дѣйствительности, какими полны были политеистическая міеология и колдовство, могли явиться толчкомъ къ критикѣ, и притомъ—принимая во вниманіе инертность, историческую закрѣпощенность и социальное угнетеніе человѣческаго мышленія—естественно всегда только у отдѣльныхъ личностей. Такъ Мойсей выступилъ одновременно противъ многобожія и колдовства, а реформаторская мысль первыхъ греческихъ философовъ направлена была на изслѣдованіе единства природы и дѣйствительной связи явленій. Вопросъ же о душѣ еще не былъ совершенно поставленъ; тутъ ничего еще не было подвержено сомнѣнію, тутъ царствовала наивная увѣренность въ томъ, что человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и что душа это тоже тѣло, только тѣло болѣе тонкаго свойства.

## 8.

До тѣхъ поръ, пока вообще еще не подвергается сомнѣнію возможность познанія міра, существуютъ только два вопроса относительно вещей и явленій. Одинъ гласитъ: „что это такое?“ другой— „почему это явленіе протекаетъ такъ то?“ или „какъ это произошло?“ Первый вопросъ имѣетъ своей цѣлью *логическое обозначеніе* соответствующаго предмета или явленія, *характеристику* его путемъ сопоставленія съ хорошо извѣстными.

Родимый, Лѣсной царь въ глаза мнѣ сверкнулъ:  
Онъ въ темной коронѣ, съ густой бородой.  
„О ибѣ, то бѣлѣть туманъ надъ водой“.

Родимый, лѣсной царь со мной говоритъ:

Онъ золото, перлы и радость сулитъ.

„О вѣтъ, мой младенецъ, ослышался ты:

То вѣтеръ, проснувшись, колыхнулъ листы“.

Отецъ и сынъ имѣютъ предъ собою различныя комплексы ощущеній. Ощущенія томящагося въ лихорадкѣ ребенка вызваны тѣми явленіями, какія отецъ характеризуетъ понятіями тумана и волханія листьевъ. Но и ребенокъ отмѣчаетъ свои чувственные впечатлѣнія воплотивъ ему знакомыми понятіями лѣсного царя и его дочерей.

Второй вопросъ имѣеть въ виду *причинную связь*: въ какой временной и пространственной, или лучше, въ какой послѣдовательной и одновременной связи находится вотъ это явленіе съ другимъ? Или это случившееся съ другимъ случившимся? Этотъ фактъ (наприм., геометрической) съ другими фактами (тоже геометрическими)?

Оба эти вопроса ставилъ міру уже первобытный человекъ, хотя онъ самъ объ этомъ и не зналъ. Мы можемъ представить его міросозерцаніе въ двухъ соответствующихъ отвѣтахъ: 1. Всѣ вещи подобны человеку, и все происходящее именно таково, какіяъ мы его знаемъ изъ самихъ себя; 2. Всѣ явленія происходятъ точно такъ, какъ движенія нашихъ органовъ черезъ дѣятельность души.

Подобно тому, какъ сходныя вещи и явленія объединяются въ понятіяхъ, такъ и эти понятія, въ свою очередь, могутъ войти въ составъ какихъ-нибудь высшихъ понятій и т. д. Этотъ путь можно дойти до понятій высшаго порядка. Они именно издавна составляли предметъ философскаго мышленія, какъ, наприм., понятіе становленія, бытія, движенія, развитія, матеріи, души, силы, пространства, времени, мышленія, хотѣнія и т. п. Аналогичнымъ образомъ получаютъ и высшія *правила* и *законы* происходящаго, которыми опять-таки, главнымъ образомъ, занимается философское мышленіе. Таковы: законъ причинности, ассоціація представленій, законъ тяготѣнія, сохраненіе массы, сохраненіе работы, принципъ наибольшей экономіи, стремленіе къ устойчивости и т. д.

Исторія науки обнаруживает то съ перваго взгляда странное явленіе, что изъ двухъ нашихъ вопросовъ вопросъ о „что“ былъ вначалѣ гораздо ближе мыслителямъ, чѣмъ вопросъ о „какъ“. Но это не должно насъ удивлять. Вѣдь еще и теперь къ каждому повозамѣченному явленію природы, къ каждому открытію, къ каждому новому методу, къ каждой новой организаціи мы подходимъ раньше всего съ вопросомъ о „что“, объ ихъ сущности, смыслѣ и цѣли и лишь затѣмъ—да и то еще не всегда—съ вопросомъ о ихъ причинныхъ отношеніяхъ. Разумѣется, *окончательное „что“, точная* логическая характеристика новаго мыслима лишь тогда, когда изучены также и его причинныя отношенія, всѣ его части, ихъ сплетенія и функціи.—однако, для перваго достаточнаго приближенія къ полному понятію въ этомъ нѣтъ необходимости. Вспомнимъ тѣ понятія, какія большинство имѣютъ о локомотивѣ, автомобилѣ, о бижутѣ, о производствѣ мыла. При помощи понятій, образуемыхъ нами о вещахъ и явленіяхъ, мы вырабатываемъ въ послѣднихъ свои отношенія, ставимъ себя по отношенію къ нимъ въ сравнительно прочное и постоянное положеніе, защищаемся отъ ихъ вреднаго вліянія на нашу жизнь, наше социальное и профессиональное положеніе, наши нравственныя, политическія и научныя убѣжденія. Одинъ греконецъ, привезенный недавно изъ полярной экспедиціи въ Европу, еще издалека съ осторожностью обходилъ въ Христіаніи лошадей, о которыхъ онъ не имѣлъ никакого понятія. Черезъ нѣкоторое время, однако, онъ усвоилъ себѣ понятіе лошади въ мѣрѣ достаточной для того, чтобы возможно цѣлесообразнѣе установить къ ней свое отношеніе, подобно тому какъ и сами городскія лошади образовали понятія объ электрическомъ трамваѣ и автомобилѣ и научились не бросаться отъ нихъ въ сторону. Однако для кучера или для всадника то понятіе о лошади, которое имѣеть обыкновенно прохожій, уже недостаточно; еще менѣе оно пригодно для коннозаводчика, ветеринара и въ особенности для зоолога. Существуютъ, слѣдовательно, различныя *степени* одного и того же понятія, какъ существуютъ и различныя степени сознанія,—да, собственно, эти послѣднія и

опираются на болѣе или менѣе глубокія логическія характеристики.

Не трудно отсюда понять, почему древнѣйшая греческая философія въ вопросѣ о сущности міра могла дойти только до перваго приближенія. Этотъ шагъ впередъ отъ анимистской ступени, отъ мифологическо-космологическихъ спекуляцій съ непосредственныхъ предшественниковъ былъ самъ по себѣ довольно значительный. А если мы примемъ во вниманіе нравственную силу, которая требовалась для того, чтобы освободить индивидуальное мышленіе отъ социальныхъ оковъ и этимъ пробудить, насколько это возможно было, свободное отъ предразсудковъ изслѣдованіе, то вся важность этого шага предстанетъ передъ нами въ полномъ свѣтѣ.

## 9.

Вмѣстѣ съ философскимъ мышленіемъ, ставшимъ на собственные ноги, осмѣлившимся пренебречь всѣми преданьями, родилась и наука, эта „величайшая сила человѣка“. Правда, въ первой половинѣ девятнадцатаго столѣтія философія, благодаря отсутствію дисциплины мышленія, потеряла у истинныхъ изслѣдователей свой кредитъ; но все это лишь постольку, поскольку она гордо надѣялась обойтись одними „спекуляціями“, „чистымъ мышленіемъ“ и мимма, независимо отъ завоеваній и методовъ естествознанія, найти для отдѣльныхъ наукъ основныя и создающіе увѣренность въ прочность ихъ результатовъ принципы „Философін“, какъ такой науки, которой принадлежитъ особая и притомъ наиболѣе важная область знанія и которая въ состояніи одна, безъ помощи опыта, воздѣлать эту область—такой науки во всякомъ случаѣ нѣтъ. Научныя дисциплины, которыя обычно считаютъ спеціально философскими,—логика, теорія познанія, психологія, этика, эстетика—суть такія же частныя науки, какъ и всѣ прочія; и, если желаютъ придти здѣсь къ прочнымъ результатамъ, то необходимо оперировать тѣми же методами эмпириі—методами сравненія и варіаціи—и обращаться съ ними такъ

же нефилософски—т.-е. наваливая факты и вдаваясь въ обстоятельнѣйшую детальную работу—какъ и со всеми прочими науками. Но если нѣтъ отдельной науки „философіи“, то все-таки существуетъ философское мышленіе, а это послѣднее свойственно было не только тѣмъ, кого традиціонная историографія возводитъ въ чинъ философовъ, но и всемъ великимъ мыслителямъ, въ меньшей мѣрѣ Галлею, Гюйгену, Ньютону, Блэку, Уатту, Іоганесу Мюллеру, Кювье, Шлейдену, Дарвину, Негели, Максвелю, Роберту Майеру, Кирхгофу, Сименсу и т. п., тѣмъ Гераклиту, Демократу, Протагору, Декарту, Локку, Лейбницу, Беркли, Юму, Канту и т. п. Особенность философскаго мышленія состоитъ въ томъ, что оно разсматриваетъ отдельную проблему не изолированно отъ другихъ, а всегда принимая ихъ въ расчетъ, всегда сообразуясь съ тѣмъ положеніемъ, какое данная проблема занимаетъ въ великомъ единствѣ всего познаваемаго. Философски мыслящій ученый всегда подчиняетъ свое частное изслѣдованіе тому цѣлому, которое онъ охватываетъ своимъ взоромъ и которому онъ отдается всей душой; онъ связываетъ частныя и мельшія по объему понятія въ понятіяны болѣе широкими, приобретенными имъ въ занятіяхъ сосѣдними, болѣе или менѣе близкими къ его специальности, областями знанія и даже, можетъ быть, въ занятіяхъ всей наукой въ ея цѣломъ. Онъ свои проблемы *переживаетъ*; онѣ его постоянная забота, онѣ иногда, не дають ему покоя ни днемъ ни ночью—и это не ради какой бы то ни было малѣйшей практической цѣли, а только во имя познанія, какъ такового, которое, опять таки, является не его только личнымъ дѣломъ, но дѣломъ обще-человѣческимъ. Этому изслѣдователю противостоятъ чистый спеціалистъ, обычно переоцѣнивающей значеніе своихъ проблемъ, вообще лишенный правильнаго взгляда на необходимость и значеніе своей работы и поэтому довольно часто занятій совершенно бесполезными и безразличными вещами, привлеченными его вниманіемъ не въ силу потребностей его собственнаго духовнаго развитія, а случайно или въ силу какихъ-нибудь честолюбивыхъ стремленій. Истинный изслѣдователь обладаетъ тонкимъ чувствомъ, инстинктивно

опредѣляющимъ *степень важности* проблемы; вопросы для него выдвигаются не цеховой рутинной,—наоборотъ, во имя занявшей его умъ проблемы, онъ стремится проникнуть въ новую, недостаточно еще знакомую ему, область знанія и иногда даже, оставивши свои прежніе методы изслѣдованія, онъ пытается усвоить другіе или выработать новые. У истиннаго изслѣдователя не спрашиваютъ о специальности, которой онъ себя посвятилъ, а о проблемахъ, которыхъ его захватили. И здѣсь имѣетъ силу пословица: скажи мнѣ, съ кѣмъ ты знакомъ, и я скажу тебѣ, кто ты таковъ. Не виртуозность цѣль его, хотя бы даже онъ былъ виртуозомъ въ своей специальности, а только отвѣтъ на его проблему.

## 10.

Плодотворное философское мышленіе обращается на высокія, даже самыя высокія понятія и законы, не покидая при этомъ почвы опыта. Всѣ его понятія—это опытные понятія, и оно можетъ въ каждый данный моментъ съ высоты абстракціи спуститься въ царство дѣйствительности, изъ котораго и позаимствована была абстракція. Оно попеременно наблюдаетъ то отдѣльныя явленія, то связанное съ соответствующимъ понятіемъ цѣлое, непрерывно свѣряя съ дѣйствительностью свои индукціи, свои новыя понятія и законы, свои дедукціи, выводы изъ нихъ, готовое въ каждый моментъ измѣнить все логическое построеніе, даже совсѣмъ отказаться отъ него, если этого требуетъ какое-либо новое или старое, недостаточно изученное явленіе. При помощи такого строго эмпирическаго метода, ни на минуту не выпуская дѣйствительности изъ поля зрѣнія, и въ то же время не будучи прикованъ къ ней, философски мыслящій изслѣдователь проникаетъ все глубже въ свой міръ, въ міръ вообще.

Что же значить *глубина* мышленія?

Среди литературныхъ эстетовъ, которыхъ сильно озабочиваетъ низкій уровень нашей культуры, много говорятъ объ этой глубинѣ. Подобные эстеты очень бы желали отъратить настѣ

отъ той „поверхностной культуры послѣднихъ десятилѣтій“, въ которой, конечно, виновно вѣсколько недоступное имъ, но для нихъ попытокъ спасенія литературы достаточно имъ знакомое естествовѣдѣнiе. Они указываютъ на глубину творческаго одаренной личности, на „творческiя глубины нашей души“, порождающiя художественныя произведенiя слова, живописи и музыки. Кто дерзнулъ бы отрицать захватывающее, трогающее и возвышающее душу значенiе искусства, искусства, воспитывающаго и тѣмъ самымъ, слѣдовательно, содѣйствующаго культурному развитiю, когда оно серьезно приступаетъ къ своимъ задачамъ! Но тѣ, кто предъявляютъ къ нему требованiя, которымъ оно, въ качествѣ искусства, не можетъ удовлетворить, оказываютъ ему очень плохую услугу. Мы не должны требовать отъ художника, чтобы онъ *творилъ* идеи и понятiя, при помощи которыхъ открываются пониманiю нашему природа и жизнь человѣческая, мы можемъ ждать отъ него лишь ихъ *изображенiя*. Приобрѣтать новыя познанiя—это дѣло науки; но одѣть ихъ плотью и кровью, конкретно представить абстрактное при помощи отдѣльнаго факта, полваго жизни, во лишеннаго тенденцiи, изобразить его такъ, чтобы для воспримчиваго зрителя абстрактная идея сама собой вытекала изъ этого конкретнаго факта, не оставляя никакихъ сомнѣнiй—вотъ задача хотя бы драматическаго искусства. Конечно, возможно, что художникъ является одновременно и изслѣдователемъ; и случается это довольно часто. Тогда подобный изслѣдователь стоитъ въ одномъ ряду со всѣми тѣми, кто посвятилъ себя систематическому и сознательному служенiю наукѣ, но ни въ коемъ случаѣ не выше ихъ. Съ другой стороны, и высота его художественнаго творчества будетъ вѣзъ зависимости отъ того, самъ ли онъ дошелъ до той абстрактной идеи, которая наполняетъ его при созиданiи его творенiй. Вѣзъ не требуется же для художника самому изобрѣсти *материалъ*, надъ которымъ онъ работаетъ. Существенно лишь то, чтобы художникъ вполнѣ сроднился съ соответственнымъ кругомъ идей и предался ему безъ заднихъ и побочныхъ мыслей; несущественно же даже и то, отдастъ ли художникъ себѣ от-

чь относительно владычащей над идею въ абстрактной формѣ, или она над инстинктивно управляетъ при посредствѣ его чувства.

Нѣкоторыя искусства, какъ, напр., архитектура или чистая музыка, вообще не обладаютъ средствами содѣянiя культурѣ, поскольку рѣчь идетъ не о чисто эстетической культурѣ. Разнѣ хотѣ чѣмъ-нибудь пособили онѣ человѣчеству въ дѣлѣ освобожденiя его изъ мрака, гдѣ господствовали процессы противъ вѣдѣмъ, цытвѣ и застѣнокъ? Такъ же мало сдѣлали и другiя искусства. И только познание, строго методическое познание, особенно въ области естественныхъ наукъ, оказалось значительной культурной силой. И понинѣ естествовѣдѣнiе, въ союзѣ съ порожденной над техникой, является первымъ пионеромъ культурѣ. Вспомнинъ хотя бы о воздѣянiи открытiй изъ области бактериологiи и гигиѣны, о современныхъ путяхъ сообщенiя, способствующихъ единенiю людей на землѣ, безпрестанно содѣянствующихъ распространенiю просвѣщенiя и терпимости, о впливѣ естественно-научныхъ воззрѣнiй на отношенiе къ душевно-больнымъ и преступникамъ, на уголовное право, карательныя мѣры и т. д.

Поставить въ извѣстныя рамки задачи художника совѣтъ не значить парализовать его дѣятельность, а, наоборотъ, способствовать его возвышенiю. Если граница опредѣлена правильно и художникъ признаетъ ее, онъ тѣмъ самымъ избавляется отъ безплодныхъ попытокъ и мучительныхъ душевныхъ колебанiй. Провести эту границу не значить вовсе унизить искусство. Эстетическiе интересы—столь же коренныя свойства человека, какъ интересы практическiе и теоретическiе. Но въ биологическомъ отношенiи они менѣе важны. Во всякомъ случаѣ человѣчество могло бы и безъ помощи искусства двигаться впередъ по пути культурѣ, приумножать свои познаниа и совершенствоваться нравы; и если бы человѣчество было поставлено передъ необходимостью пожертвовать однимъ изъ двухъ: наукой или искусствомъ, оно не задумалось бы надъ рѣшенiемъ. Конечно, оно тѣмъ самымъ потеряло бы украшенiе жизни, утратило бы много наслажденiй, но вѣдь наряжаются только

тогда, когда снимают рабочий костюмъ съ намѣреніемъ отдохнуть отъ трудовъ. Наслаждающійся пребываетъ большей частью въ пассивномъ состояніи, а движеніе впередъ совершается только благодаря труду. Трудъ это главный и самый важный воспитатель человѣческаго рода.

Искусство имѣетъ дѣло съ эстетическими потребностями человѣка. Онъ исключительно потребности наслажденія, потребности смотреть и слушать. Познательная дѣятельность является въ данномъ случаѣ лишь *молчаливой* предпосылкой, но не цѣлью: произведенія искусства не имѣютъ своей задачей поучать человѣка, хотя многое въ искусствѣ и недоступно пониманію человѣка, не прошедшаго известной школы.

Правда, мыслимы и такіа произведенія искусства, которыя предполагаютъ основательное знакомство съ завоеваніями науки и даже знаніе методовъ какой-либо отдѣльной отрасли науки или техники: современемъ, быть можетъ, появится такое искусство,—мы уже и теперь видимъ нѣкоторые зачатки его, напримеръ, въ естественнонаучныхъ сказкахъ. Но никогда подобныя произведенія, поскольку они останутся истинно художественными произведеніями, не будутъ ставить себя цѣлью дальѣйшее развитие науки.

Познакомить насъ съ міромъ, освѣтить логическую и причинную связь вещей и явленій — это споконъ вѣка исключительно задача науки. Искусство ни въ коемъ случаѣ не можетъ проникнуть въ смыслъ міровыхъ взаимоотношеній глубже науки; въ противномъ случаѣ оно должно было бы отречься отъ самого себя и обратиться въ науку.

Тѣ эстетики, что и нынѣ громко, настойчиво и несправедливо провозглашаютъ искусство въ культурномъ отношеніи выше науки, очевидно, смѣниваютъ глубину своихъ чувствъ съ глубиной мышленія. Но вѣдь это старая психологическая истина: мысль отходитъ на второй планъ и затемняется по мѣрѣ того, какъ въ человѣкѣ беретъ верхъ аффективная сторона жизни. Многие съ такимъ глубокимъ убѣжденіемъ приписываютъ роль главнаго двигателя культуры искусству, что втайнѣ презираютъ, а открыто провозглашаютъ поверхностной

науку, всегда спокойную и трезвую, неспособную питать их романтически настроенные чувства. Как будто научные проблемы получают свое разрешение в моменты восторженного состоянія духа! Кто неспособен гладнокровно предаться опытному изслѣдованію, т. е. сравнивать и варіировать обстоятельства опыта, тотъ не годится въ работники на нивѣ познанія, и, отъ него нечего ждать новыхъ откровеній въ области міропознаванія хотя бы онъ и отличался богатствомъ и глубиной своихъ эмоціальныхъ переживаній. *Ибо глубоко мыслить это значитъ мыслить широкими, базирующимися на опытѣ абстракціями.* Чѣмъ выше порядокъ нашихъ эмпирическихъ понятій и законовъ, тѣмъ выше степень абстракціи въ нихъ, тѣмъ они *глубже* проникаютъ въ связь вещей, такъ какъ тѣмъ *обширнѣе* область фантовъ, между которыми они улавливаютъ *общее, а общія* свойства и являются *существенными*. Научное мышленіе не интересуется единичнымъ фактомъ, а лишь повторными явленіями, и наиболѣе интереснымъ для него является наиболѣе повторяющееся. Какой успѣхъ знаменовало собой открытіе Галилеемъ факта ускоренія паденія, общаго для всѣхъ тѣлъ на земной поверхности! Законъ же Ньютона расширилъ наше мышленіе открытіемъ *взаимнаго* ускоренія *всѣхъ* массъ и далъ намъ возможность еще *глубже* заглянуть въ тайны природы. Но еще большія глубины открываются, будучи еще болѣе абстрактнымъ, законъ сохраненія эвергии, которому подчинены не только механическія, но и вообще всѣ физическія явленія.—Амперъ училъ понимать въ магнетическихъ явленіяхъ электрическія, а Максвеллъ и Герцъ показали, что электро-магнитныя явленія характеризуются признаками, общими и оптическимъ явленіямъ. Каждое изъ этихъ расширеній понятія являлось для насъ углубленіемъ познанія природы. Эрнстъ Махъ и Рихардъ Авенариусъ обозначили въ явленіяхъ душевной жизни біологическія, экономическія свойства организма, и тѣмъ самымъ помогли перебросить мостъ черезъ пропасть, отдѣляющую тѣло и душу; глубоко подъ поверхностью, являвшей тѣло и душу въ противорѣчій другъ съ другомъ, эти мыслители урѣзли ихъ соединенными между собой.

Часто поэтъ и мыслитель соединяются въ одномъ лицѣ, и выигрываетъ отъ этого обыкновенно поэзія больше, чѣмъ наука. Поэтому вполне справедливо выдѣлять изъ исторіи науки космологическія спекуляціи Гезіода, Ферекида и т. п., и исторію науки начинать съ Фалеса. Фалесъ Милетскій (600 лѣтъ до Р. Х.), насколько намъ извѣстно, первый оказался достаточно сильнымъ духовно, чтобы объявить войну традиціоннымъ заблужденіямъ и проложить путь лучшему пониманію дѣйствительности. Этотъ первый шагъ по пути освобожденія, кѣмъ бы онъ ни былъ сдѣланъ, Фалесомъ ли или какимъ-нибудь изъ его современниковъ, является вѣстину поразительнымъ, великимъ событіемъ. Вѣдь смѣлый мыслитель, сдѣлавшій впервые этотъ шагъ, совершенно оставилъ путь, по которому шли его предшественники и дѣйствовалъ, не считаясь съ тѣмъ, что онъ видѣлъ у прежнихъ мыслителей. Онъ первый создалъ великую традицію, которая къ счастью человѣчества дѣйствуетъ и понынѣ, хотя и была утрачена въ продолженіе цѣлаго тысячелѣтія, именно традицію — *исследовать безъ заранее предвзятаго мнѣнія*. Это завѣщаніе, носящее на себѣ печать личнаго гевія, заставляетъ насъ и понынѣ съ глубокимъ уваженіемъ смотрѣть сквозь цѣпь вѣкомъ на стараго мудреца, на этого могущественнаго истиннаго Прометея, который въ значительной большей степени, чѣмъ легендарный и болѣе безличныи Моисей, заслуживалъ быть увековѣченнымъ рукою Микель Анджело. Что значать всѣ подвиги полководцевъ и путешественіи изслѣдователей передъ дѣяніемъ человѣка, сорвавшаго безстрашною рукою густое мифологическое покрывало Инды и взглянувшаго не ослѣпленнымъ, хотя и неопытнымъ, глазомъ въ лицо лучезарной дѣйствительности. И какъ ни велика бываетъ въ человѣческой натурѣ способность къ развитію, будь она даже такъ велика, какъ у Фалеса, — все же выше, чѣмъ у него, она ни у кого никогда не бывала.

Само собой разумѣется, дѣяніе Фалеса совершилось не безъ подготовки, и не присело съ собой полного освобожденія

отъ свойственныхъ эпохѣ заблужденій. Абсолютнымъ катастрофамъ нѣтъ мѣста и въ исторіи умственной жизни человѣчества, какъ нѣтъ мѣста въ исторіи земли, и абсолютно свободное отъ предвзятаго мнѣнія изслѣдованіе— вещь психологически невозможная. Среда для дѣла Галеса была благоприятна. Въ Греціи не было замкнутого жреческаго сословія, въ интересахъ котораго было бы держать мышленіе въ оковахъ, не существовало и непримиримыхъ релігіозныхъ догмъ. Богатая поэтическая фантазія порождала всевозможныя непринужденныя мифологическія сказанія о происхожденіи міра, а серьезные умы безъ стѣсненія высказывали свои сужденія о порцѣ нравовъ, явившейся неизбѣжнымъ послѣдствіемъ быстрого экономическаго развитія и частыхъ политическихъ перепоротовъ въ колоніяхъ. Имѣлась широкая свобода мышленія и широкая свобода слова. И все же: какая громадная разница между политическими представленіями и символическими мифами даже наиболее образованныхъ людей той эпохи и объединяющимъ эмпирическимъ пониманіемъ міра самого Галеса. Етъ сожалѣнію, намъ остаются неизвѣстными пути развитія этого мыслителя, до насъ дошли лишь результаты. По нимъ мы видимъ, что его развитіе шло гораздо дальше перехода отъ политеизма къ монотеизму. Весьма вѣроятно, что Галесъ въ свое время дошелъ уже въ существенныхъ чертахъ до того, до чего додумался приблизительно черезъ два столѣтія Ксенофанъ, возставшій противъ релігіознаго антропоморфизма. Для Галеса все это было, вѣроятно, уже предпосылками, фундаментомъ, на которомъ онъ строилъ свое идейное зданіе. Видъ для него основной дѣйствительности являлось уже не мыслящее существо, распоряджающееся міромъ подобно тому, какъ человѣкъ распоряджается окружающими его вещами, а хорошо извѣстная ему изъ опыта и среди вещей наиболѣе подверженная измѣщеніямъ вещь, *вода*.

Очень трудно сойти съ той колѣи, по которой благодаря полученному воспитанію и влиянію окружающей среды идетъ наше мышленіе. Человѣкъ, порывающій съ традиционными воззрѣніями, среди которыхъ онъ выросъ, въ большинствѣ слу-

часть может указать въ своемъ прошломъ какой-либо очень сильный толчокъ, внѣшнее вліяніе: какое-либо исключительное переживаніе или воздѣйствіе какой-нибудь личности, книги и т. п.; почти ни одинъ изъ такихъ людей не сумѣлъ освободиться отъ традиціоннаго міропониманія самостоятельно, только благодаря своимъ наблюденіямъ надъ дѣйствительнымъ ходомъ вещей; и даже самъ Кантъ нуждался въ Юмѣ, чтобы пробудиться отъ догматической дремоты, да и эта сильная встряска, правда, имѣвшая мѣсто нѣсколько поздно, только наполовину сдвинула философа съ традиціоннаго пути. Помня все это, приходится лишь изумляться тому, какъ далеко впередъ отъ своихъ современниковъ ушелъ Фалесъ. Для него дѣло шло не объ очищеніи, упрощеніи и возвышеніи мнѳологическихъ воззрѣній окружающей среды; онъ, во всемъ виднѳостимъ, отрицалъ мнѳологію, даже и высшія ея сторовы, еще впрочемъ ни кѣмъ не развитыя, и рѣшительно отказывался объяснять хіръ при помощи силъ, недоступныхъ опыту. Разсуждая иначе, какъ могъ бы онъ положить въ основу міра матерію, хотя и живую, вмѣсто духа, хотя бы и немислимаго бестѣлеснымъ? Фалесъ, такимъ образомъ, оказывается, былъ не только эмпирикомъ, но судя по его намѣреніямъ, даже позитивистомъ: онъ, какъ кажется, хотѣлъ не только основываться исключительно на опытѣ, на осизательномъ, но для пониманія дѣйствительности даже и не прибѣгать къ чему-либо другому помимо этого непосредственно даннаго. Если бы дѣло обстоило такимъ образомъ, — а результаты его философствованія подтверждаютъ предположеніе о подобныхъ его намѣреніяхъ, — то пришлось бы признать, что онъ слѣдовалъ *тому* принципу и шелъ по пути къ *тому* идеалу научнаго мышленія, который какъ нельзя больше противорѣчилъ всемъ способамъ объясненія міра, бывшимъ въ ходу до его появленія. Въ немъ мы должны уважать одинъ изъ самыхъ ясныхъ и сильныхъ умовъ въ исторіи.

Для Фалеса вода первоначество; все произошло изъ воды и все состоитъ изъ воды. Конечно, не изъ Ню, а изъ воды

обыденнаго наивнаго опыта. Эта вода наносами создаетъ суну, осаждаеть при испареніи и кипѣніи различныя каменныя образованія (соль, каменистая накипь), при извѣстныхъ условіяхъ обращаетъ ихъ снова въ воду (раствореніе), преобразуется при кипѣніи и испареніи въ воздухъ, падаетъ снова дождемъ на землю, чтобы опять возсоединиться съ твердой (ею же прежде осажденной) землей и дать жизнь неисчислимому количеству существъ. Все, что живетъ въ морѣ, считается въ конечномъ счетѣ этой же водой, такъ что организмы всѣхъ безчисленныхъ обитателей водной стихіи должны создаваться изъ составныхъ частей воды и состоять изъ нихъ. Ихъ твердыя части, кости, панцири раковъ, раковины улитокъ и моллюсковъ—въ сущности та же вода. Скелеты и мясо животныхъ, живущихъ на сушѣ, въ такомъ случаѣ не представляютъ собой чего-либо иного. Изъ такихъ и подобныхъ имъ наблюденій исходилъ, во всѣмъ вѣроятіи, Фалесъ; къ сожалѣнію, до насъ не дошло объ этомъ никакихъ вполнѣ достоверныхъ данныхъ. Какіхъ предѣловъ достигъ онъ на этомъ эмпирическомъ пути, къ сожалѣнію, намъ тоже неизвѣстно. Только одно опять-таки ясно: его первоначество, которому приписываются свойства превращенія и движенія, мы отнюдь не должны мыслить пассивной матеріей въ духѣ новѣйшаго естествознанія, той матеріи, на которую воздействуютъ нематеріальныя силы. Вѣдь противопоставленія матеріи и силы, матеріальнаго и нематеріальнаго принципа, какъ мы уже видѣли, еще не существовало. Духовное было также еще и тѣлеснымъ. Понятіе матеріи или тѣла было тогда, такимъ образомъ, совершенно инымъ понятіемъ, даже больше, оно не было отличительнымъ понятіемъ, такъ-какъ совершенно отсутствовало противоположное ему понятіе о безтѣлесномъ. Слово вещество было лишь названіемъ, обозначеніемъ чего-то нагляднаго, а не абстрактнаго. Къ этому наглядному и представляемому, помимо способности къ многообразнымъ превращеніямъ, относился и проявленія жизни. Первоначество могло приходить въ движеніе само по себѣ; движущій и вообще производящій въ немъ измѣненія принципъ являлся однимъ изъ его свойствъ, какъ, напримеръ,

и то, что оно было жидким. Но этот принцип действовал отнюдь не произвольно и беспорядочно, а съ необходимостью рока (представленіе о рокѣ было однимъ изъ представленій, наиболее близкихъ грекамъ; даже боги, даже Зевсъ, были по смыслу вѣры народа во власти неотвратимой опредѣленности хода жизни). Такимъ образомъ все превращенія первовещества были законоустранимы и естественно-необходимы, не находясь при томъ въ зависимости отъ вѣшнихъ воздействій: да вѣдь и законъ природы былъ тѣмъ же рокомъ, а законоустранимость была просто фактической коренной формой жизненности первовещества.

Воззрѣніе Фалеса назвали гилозонистическимъ пантеизмомъ. Это обозначеніе содержитъ въ себѣ явную плеоназмъ. Жизненность и одушевленность самыхъ разнообразныхъ видовъ и степеней — неотдѣлимое, коренное свойство Фалесова первовещества, и гилозонизмъ является, такимъ образомъ, пантеизмомъ, и наоборотъ, (конечно, если подъ пантеизмомъ понимать воззрѣніе, устраняющее изъ понятія божества все антропоморфные моменты, лишшащее, слѣдовательно, божество и личности).

### III. Наивное представленіе объ абсолютной субстанціи.

13.

Какъ ни великъ былъ по сравненію съ зоологическими представленіями того времени шагъ впередъ, сдѣланный научнымъ міровоззрѣніемъ Фалеса, шагъ этотъ все же былъ роковымъ. Ибо въ немъ таился зародышъ одной основной ошибки мышленія, которая потребовала болѣе двухъ тысячъ лѣтъ для полнаго своего развитія и нынѣ, какъ дерево съ широко разросшимися корнями, лишаетъ молодые ростки истинны пищи, необходимой имъ для быстрого и здороваго роста. Въ ученіяхъ Фалеса имѣется прообразъ стѣсняющаго всякое наблюденіе *представленія о субстанціи*, а также и коррелятивнаго жепонятія *о явленіи и о вещи въ себѣ*. Кромя того ученіе Фалеса содержитъ и еще одну глубоко антивидимуюся

логическую ошибку, по сей день не устраненную из исторіи философіи и естественныхъ наукъ. Прежде всего мы и займемся ея разсмотрѣніемъ.

Положеніе, что все—вода, должно не потому только, что на самомъ дѣлѣ вода—это очень простое тѣло, изъ котораго могутъ произойти лишь немногія другія тѣла. Подобное заблужденіе легко можно было бы устранить, установивъ новые факты, и оно имѣло бы не большее принципиальное значеніе, нежели наше сравнительно недавнее мнѣніе о томъ, что атмосферическій воздухъ состоитъ только изъ азота, кислорода и углекислоты. Ошибка ученія Фалеса скорѣй въ томъ, что оно грѣшитъ противъ закона тождества. Исходя изъ этого закона, мы можемъ надѣяться придти въ нашихъ изслѣдованіяхъ къ прочнымъ результатамъ только тогда, если станемъ держаться ясно формулированнаго или подразумеваемаго опредѣленія прилежаемыхъ понятій, то-есть, если не придадимъ, незамѣтно для себя, словамъ иного смысла, чѣмъ они имѣли сначала. *A* должно оставаться *A* и не можетъ превратиться въ *не—A*. Это столь явная истина, что, казалось бы, нарушеніе ея должно скоро обнаружиться и во всякомъ случаѣ не можетъ пережить вѣка и тысячелѣтій. Но человеческое мышленіе по природѣ своей столь слабо и несовершенно, что можетъ десять разъ принять и подтвердить общій выводъ въ абстрактной формѣ, чтобы потомъ столько же разъ его нарушить въ конкретной формѣ. Такъ было и въ данномъ случаѣ.

Понятіе вода первоначально развилось въ отличіе и одновременно съ такими понятіями, какъ земля, суша, небо, воздухъ, дерево, камень и т. д. Воду въ ея своеобразности мы ясно ощущаемъ только какъ контрастъ на фонѣ прочихъ понятій. Если мы хотимъ явнѣе усенить ученику своеобразныя отличія именно воды,—какъ представительницы жидкаго вообще,—мы ему предлагаемъ сравнить воду съ твердыми, а потомъ газообразными тѣлами. Изъ одного только разсмотрѣнія воды никогда нельзя было бы узнать то, что въ ней своеобразно, ибо *своеобразно* въ вещи только то, чего *не* имѣютъ другія. Необходимой предпосылкой познанія своеобразности вещи является

противопоставленіе ея другимъ вещамъ. Представимъ себѣ, что мы ничего болѣе не находимъ въ мірѣ, кромѣ воды (значитъ, ни пустоты, ни какого-либо иного, отличнаго отъ воды тѣла)—это было бы равносильно тому, что мы ничего не нашли. Въ подобномъ случаѣ не могло бы образоваться и понятіе „вода“. Мышленіе начинается лишь съ различеніемъ. Гдѣ не было бы возможности различенія, тамъ не было бы и возможности мышленія.

Какъ же поступаетъ Фалесъ? Объявляя все по существу своему водой, онъ тѣмъ самымъ устраняетъ возможность сохранить понятіе воды въ его первоначальной своеобразности. Вода вѣдь была водою только въ отличіе отъ суши, отъ земли, отъ твердаго, отъ воздуха, отъ неба и т. д. Но если земля, суша, твердое, небо, воздухъ, даже вода, однимъ словомъ *все*, является водою, то тогда недостаетъ того противопоставленія, противоположенія, которое и дѣлаетъ путемъ различенія возможнымъ понятіе „вода“. Понятіе „вода“, благодаря такому обобщенію, ускользаетъ у насъ межъ пальцевъ. И мы могли бы обрѣсти его снова и возвратитъ ему первоначальную ясность, лишь откинувъ это обобщеніе и предоставивъ сушѣ быть снова сушей, а воздуху право быть воздухомъ.

При томъ же и сама цѣль этой индукціи является совершенно недостигнутой. Вѣдь если мы уже не въ силахъ болѣе объяснить, что собственно представляетъ собой вода, то ужъ не можемъ мы и сказать ничего и о свойствахъ вселенной, которая именно и намѣревался раскрыть Фалесъ своимъ обобщеніемъ.

Ошибка заключается въ томъ, что исходное понятіе воды покидается, а расширенное понятіе заново не опредѣляется. Все еще считаются съ *A*, которое, однако, болѣе уже не *A*,—нарушаютъ требованія закона тождества.

Это напоминаетъ извѣстные доказательства того, что 4 равно 5. Они сводятся къ тому, что найденныя для конечныхъ чиселъ арифметическія операціи прихвѣляютъ также къ дѣйствіямъ съ нулемъ:  $0 \times 4 = 0 \times 5$ . При дѣленіи обѣихъ сторонъ этого уравненія на 0, получается  $4 = 5$ , если обращаться

съ 0, какъ съ однимъ изъ чиселъ 1, 2, 3... Все это прегрѣшеніи противъ закона тождества. Счисленіе перестаетъ быть прежнимъ счисленіемъ, какъ только оно прѣмѣняется къ нулю, ибо нуль не представляетъ собой величины. Необходимо строго установить, въ какой мѣрѣ можно обращаться съ нимъ, какъ съ величиной, и поскольку онъ можетъ быть включенъ въ схему, первоначально составленную только для величинъ.

Ошибка Фалеса—это ошибка—*pars pro toto*, отождествляющая особенности цѣлаго съ таковыми одной изъ его частей, между тѣмъ какъ особенность *всего* вовсе не можетъ существовать и во всякомъ случаѣ она не можетъ быть познаваема, познана. То же нарушеніе простого логическаго требованія строго держаться значенія словъ мы найдемъ и въ господствующей въ настоящее время философіи; знаніе этого дастъ намъ въ руки весьма дѣйствительное средство защиты отъ ея лжеученій.

## 14.

Возможно, что *Анаксимандръ* младшій, современникъ Фалеса, позналъ логическую слабость его обобщенія или же, по меньшей мѣрѣ, почувствовалъ, что оно должно лишиться первовещество возможности быть опредѣляемымъ. Поэтому, можетъ быть, онъ сумѣлъ отказаться отъ качественного опредѣленія первовещества и удовольствовался тѣмъ, что выдвинулъ имъ впервые установленную сторону его—именно: безграничное, безконечное (*ἄπειρον*). Вѣроятноже, впрочемъ, что онъ обратилъ вниманіе на многообразныя и различныя формы и варіаціи воды и, задаваясь вопросомъ, какая же изъ ея разнообразныхъ формъ является основной, пришелъ къ заключенію: ни одна; всѣ онѣ не болѣе, какъ различныя проявленія одной неизвѣстной, но, конечно, мыслимой, вполне опредѣленной, основной формы, изъ которой, вѣроятно, произошли затѣмъ не только различныя виды воды, но непосредственно и всѣ прочія вещества.—Такая мысль была бы, однако, лишь дальнейшимъ шагомъ по тому роковому пути, на который ступилъ

Фалесъ съ его ложной индукціей. Вѣдь она таитъ въ себѣ зародыши другой, пожалуй, еще болѣе грубой ошибки.

Только что вскрытая ошибка заключалась въ томъ, что утвержденіе: „все состоитъ изъ воды“ не говоритъ вообще ничего характернаго о совокупности существующаго, ибо при этомъ крайнемъ обобщеніи понятіе воды совершенно теряетъ свой первоначальный смыслъ, не приобретаая взаи́мствъ новаго.

Вторая ошибка тѣсно связана съ первой. Если всякая вещь состоитъ изъ воды, видимость же ея, подчасъ при детальномъ изслѣдованіи, не обнаруживаетъ и слѣда или же только слѣды того, что непредубѣжденное чувство еще обозначаетъ водой, если вода такимъ образомъ не проявится, но все же содержится въ вещи, то она должна „лежать въ основѣ“, „составлять сущность“ вещи, быть „корнемъ явленія“, или тѣмъ-либо подобнымъ изъ ряда соответственныхъ вырженій. Первоначество становится тѣмъ-то такимъ, что во всѣхъ вещахъ, несмотря на все ихъ громадное разнообразіе, является одинаковымъ. Это вѣчно неизмѣнное и, въ качествѣ самаго дѣйствительнаго, лежащее въ основѣ всего дѣйствительнаго и есть то, что въ исторіи философіи было обозначено словомъ *субстанція*. Оно играетъ въ исторіи мысли и по сей день чрезвычайную роль и, быть можетъ, роль еще болѣе отрицательную, нежели вышеупомянутое абсолютное обобщеніе частичнаго опыта.

Представленіе о субстанціи противорѣчитъ опыту. Ни въ одной вещи мы не находимъ такого вѣща, лежащаго въ основѣ, ничего, что составило бы ея внутреннюю сущность и оставалось бы въ ней постояннымъ при всѣхъ измѣненіяхъ, обусловленныхъ ходомъ времени и теченіемъ обстоятельствъ. Это наглядно обнаруживается на ученіяхъ старшихъ іонійскихъ натурфилософовъ, которые въ вопросѣ установленія своего первоначества тѣснѣе примыкаютъ къ Фалесу, нежели Анаксимандръ. Не только вода Фалеса, но и воздухъ *Анаксимена* и другихъ, и огонь Гераклита (около 500 г.) не могутъ быть даже и обнаружены во всѣхъ тѣлахъ, не говоря уже о томъ, чтобы быть признанными изъ вѣнзѣнной сущностью. Но и

безконечное неопредѣлимое первозвещество Анаксимандра—по происхожденію самое старое, а по результатам самое замѣчательное развитіе ученія Валеса—не можетъ быть доказано опытнымъ путемъ. Мы можемъ разложить вещи на цѣлый рядъ исключительно перемѣнливыхъ качествъ, на языкъ психологич. ощущений, т. е. на видимое, осязаемое, звучащее, излучающее вкусъ и т. д., которыя современемъ могутъ замѣниться въ каждой вещи другимъ видимымъ, осязаемымъ и т. д., но никогда даже самыми совершенными инструментами не сумѣемъ мы обнаружить части, не опредѣляемой своими качествами, разыскать это лежащее въ основѣ всѣхъ частей неопредѣлимое. Это чисто умственная вещь, о которой дѣйствительность ничего не знаетъ.

## 15.

Мотивъ для ея образованія глубоко заложенъ въ душевной и даже органической природѣ человѣка. Мотивъ этотъ заключается въ потребности человѣка обладать окончательными, не нуждающимися болѣе въ измѣненіяхъ формами мышленія, въ потребности въ твердыхъ, высшихъ понятіяхъ, благодаря которымъ мышленіе стало бы спокойнымъ и увѣреннымъ передъ лицомъ всяческихъ вещей и явленій. И это стремленіе къ естественнымъ, не могущимъ быть превзойденными, цѣлямъ умственного развитія, къ окончательнымъ и общеобязательнымъ рѣшеніямъ проблемъ, къ конечному, устойчивому равновѣсію мыслительнаго процесса—это все только психологическая сторона одного объемлющаго весь органической міръ принципа, да и то сторона не полностью сказавшаяся. Болѣе того, этотъ принципъ *стремленія къ устойчивости* дѣйствителенъ не только для всѣхъ органическихъ процессовъ развитія, но и для всѣхъ неорганическихъ, какъ напримѣръ, для развитія солнечныхъ системъ, и, правильно понятый, онъ управляетъ *всѣмъ* происходящимъ. Мы здѣсь не можемъ подробно останавливаться на этомъ положеніи, сколь важнымъ оно намъ ни кажется. Сейчасъ дѣло идетъ лишь о томъ, чтобы хоть приблизительно

повать постоянную готовность мышления дѣлать общіе выводы, его любовь,—болѣе того, его страсть—къ индукціямъ.

До тѣхъ поръ, пока мы остаемся въ невѣдѣніи относительно формы и содержанія какихъ-либо комплексовъ ощущеній и представленій, но не отказываемся еще отъ надежды уяснить себѣ ихъ, наше мышленіе находится въ неуверенномъ, неустойчивомъ состояніи, изъ котораго оно болѣе или менѣе интенсивно старается выйти. Если удается подвести какихъ-нибудь непонятныя переживанія подъ извѣстныя понятія или законы, или же развить примѣнительно къ нимъ—быть можетъ въ связи съ дальнѣйшими подобными переживаніями—новыя понятія, то мышленіе достигаетъ точки покоя, устойчиваго положенія. Но, къ постановкѣ новыхъ проблемъ, подобно самимъ чувственнымъ впечатлѣніямъ и представленіямъ, приводить и выдвигаемыя для ихъ уясненія понятія. Противорѣчія или сходства съ существующими уже понятіями и несогласованность съ новооткрытыми фактами побуждаютъ къ преобразованіямъ или новообразованіямъ, къ расширеніямъ или суженіямъ, и къ созданію новыхъ понятій, складывающихся изъ понятій вышнѣго или низшѣго порядка. Всякое новое понятіе, всякое устраненіе противорѣчія и т. д. означаетъ достиженіе отдыха на пути мышленія, достиженіе относительно устойчиваго положенія, естественное завершеніе дѣяній мыслей, которое, по крайней мѣрѣ, на время не обязываетъ стремиться впередъ. Конечная цѣль всего процесса—это окончательная система понятій и законовъ, не могущая уже быть нарушенной никакимъ новымъ фактомъ, отдѣльныя части которой вполнѣ другъ съ другомъ гармонируютъ, вполнѣ другъ къ другу приспособлены. Достижима ли такая окончательная система или нѣтъ, этотъ вопросъ насъ сейчасъ не касается, во всякомъ случаѣ, развитіе мысли направлено къ этому идеалу.

То, что мы видимъ въ области теоретическихъ исканій, въ процессѣ завоеванія познаній, находится въ полномъ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что наблюдается въ области практической дѣятельности, направленной къ изготовленію орудій, машинъ и т. п. предметовъ, предназначенныхъ для всевозможныхъ цѣлей, и къ

созиданію соціальныхъ, политическихъ и другихъ формъ общественной организаціи. Точно также мы видимъ, что результаты мышленія человѣка становятся все устойчивѣе, облекаются въ формы совершенно или на долгое время недоступныя развитію. Вспомнимъ хотя бы о многихъ формахъ языка, объ изображеніи буквъ, о числовыхъ знакахъ, о нотныхъ значкахъ, математическихъ понятіяхъ, какъ произведеніе, степень, дифференціальный коэффициентъ, — о физическихъ понятіяхъ, какъ давленіе, ускореніе, работа, температура, длина волны; о биологическихъ понятіяхъ, какъ объёмъ вещества, дѣленіе кѣлѣтокъ, нервная система и т. д.; вспомнимъ исторію изобрѣтеній, напр., изобрѣтеніе паровой машины, газомоторовъ, велосипеда и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ относительно устойчивымъ состояніемъ, завершившимъ сравнительно быстро протекшій процессъ развитія.

## 16.

Подобныя конечныя звенья процессовъ развитія обнаруживаютъ часто, хотя бы они и были лишь относительно конечными, большую дозу *косности*. Далекое не каждый отдѣльный случай, не находящій въ нихъ соответствія, въ силахъ одианъ измѣнить ихъ и двинуть тѣмъ самымъ впередъ по пути развитія. Это испытали многіе изобрѣтатели. Второстепенныя, но далеко не незначительныя улучшения съ большимъ трудомъ вводятся въ машины. Слишкомъ велика трудность, которая приходится при этомъ преодолевать: на фабрикахъ должны ради этого быть измѣнены и модели, и машины, и способъ производства, а тогда приходится заново приспособлять торговныя отношенія и условія сбыта. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и въ области политическихъ и соціальныхъ отношеній. Сколько времени проходитъ, пока получить свое воплощеніе въ жизнь реформа, выгоды и прирѣчивость которой уже давно налицо: стоитъ лишь привести въ примѣръ борьбу за введеніе двухгодичнаго ерока службы, борьбу вокругъ вопроса о введеніи желѣзныхъ дорогъ или открытыхъ писемъ, объ узаконеніи

гражданскаго брака, или же упомянуть объ уворной кавучести устарѣлыхъ правовъ и обычаевъ. Та же картина наблюдается и въ области познанія. Вспомнимъ хотя бы о непрочной устойчивости низшихъ культуръ, какъ, напр., у народовъ внутренней Африки, а также культуры среднеазиатской или же китайской. Какое сопротивление, даже со стороны наиболѣе интеллигентныхъ физиковъ, встрѣтило всего полѣтка тому назадъ Роберта Майера, когда онъ пожелалъ доказать простой фактъ образованія теплоты при паденіяхъ движеній, устанавливалъ соответствие между количествомъ движеній и количествомъ производимой теплоты. Видь теплота была *веществомъ*; какъ же простое треніе можетъ *изъ ничего* создать произвольное количество вещества! Да и вся тяжелая глава исторіи о крестныхъ мукахъ благодѣтелей человѣчества должна быть цѣлкомъ отнесена сюда же.

Такимъ образомъ тѣ временныя состоянія, которыя въ отдѣльныхъ областяхъ переживаетъ человѣчество, отличаются скорѣе чертами устойчиваго, чѣмъ неустойчиваго равновѣсія. Недостаточно какого либо легкаго толчка, чтобы привести въ движеніе покоящееся, чтобы направить его по пути къ высшимъ формамъ равновѣсія. Чтобы переступить черезъ порогъ дальнѣйшаго развитія, нуженъ очень сильный толчокъ или цѣлый рядъ послѣдовательно повторяющихся импульсовъ. Успѣхъ обыкновенно стоитъ многихъ трудовъ и часто многихъ тяжелыхъ личныхъ жертвъ. Такой міръ. Но и въ этомъ есть своя доля благого. Видь какъ много нововведеній прославляется, какъ важныя и необходимыя, и какъ немного изъ нихъ можетъ быть принято въ свой обиходъ человѣкомъ: то, что становится постояннымъ, является избраннымъ изъ множества случаевъ. Воспитаніе должно быть направлено къ тому, чтобы не увеличивать препятствій на пути прогресса, не задерживать колеса развитія больше, чѣмъ это необходимо въ его интересахъ. Поэтому благотворное недовѣріе должно сочетаться съ серьезнымъ вниманіемъ къ каждой новой попыткѣ.

Предпочтеніе, отдаваемое человѣкомъ всему устойчивому, утвердившемуся, непоколебимому лежитъ, такимъ образомъ, въ

основѣ какъ консервативныхъ, такъ и прогрессивныхъ свойствъ человеческой природы. Оно обладаетъ одновременно статической и динамической стороною. Последняя сторона, какъ уже и было указано, обнаруживается въ стремленіи перейти изъ неопредѣленныхъ *переходныхъ* состояній, неспособныхъ долго удовлетворить, въ состояніе постоянства и устойчивости. Для нашихъ цѣлей особенно важнымъ оказывается наличие стремленія къ общимъ понятіямъ и правиламъ, при помощи которыхъ можно было бы справиться съ цѣлыми областями явленій, установить должное равновѣсіе. Зачастую, даже въ большинствѣ случаевъ, это совершается за счетъ полной общезначимости, при чемъ приходится жертвовать меньшинствомъ фактовъ. Вспомнимъ о мудрости, заключенной въ народныхъ пословицахъ или въ изреченіяхъ отдельныхъ поэтовъ. И въ тѣхъ и другихъ очень ужъ много широты. Или же припомнимъ крестьянскія и народныя правила, а то и официальную систему врачеванія, да и вообще ходячее правило *post hoc, ergo propter hoc*. А особенно характерными признаками являются столь обычные изображенія народныхъ типовъ и такъ называемыхъ національныхъ характеровъ, затѣмъ теоріи расъ Гобно и его послѣдователей, расовая и національная ненависть, политическія преслѣдованія партій и т. д. Слишкомъ поспѣшное обобщеніе, легковѣрность и податливость внушеніямъ, свойственныя огромному большинству, рѣдкость свободнаго спокойнаго изслѣдованія, легкость, съ которой пропускаются безъ вниманія моменты, явно противорѣчающіе слишкомъ поспѣшному индуктивному выводу—все это симптомы, свидѣтельствующіе о глубокой потребности человеческой души обладать устойчивыми понятіями, правилами и воззрѣніями для того, чтобы духовно подчинить себѣ вещи и явленія.

## 17.

Особеннымъ и очень важнымъ случаемъ общаго стремленія познать къ твердымъ формамъ является стремленіе къ *единству* познаній, къ монистическому пониманію міра, къ монизму

въ противѣсь плюралистическому, особенно дуалистическому міропониманію. Если бы дѣйствительно удалось подвести весь міръ подъ одну единственную точку зрѣнія такъ, чтобы избѣгнуть при этомъ противорѣчій, то этимъ была бы достигнута на пути къ обобщенію та цѣль, умственного движенія, дальше которой ужъ некуда было бы идти. Дуалистическое воззрѣніе вовсе не является такимъ естественнымъ концомъ, такъ какъ оно всегда допускаетъ вопросъ: нельзя ли свести эти два принципа къ одному? И только при одномъ принципѣ продолженіе процесса обобщенія, болѣе глубокое проникновеніе въ сущность міра, становится логически невозможнымъ. Съ помощью такого устойчиваго *одного* могла бы быть поэтому разрѣшена міровая загадка и главная задача познанія.

Далеко не столь опредѣленны, какъ логическіе пути мышленія, пути эмпирическіе. Напередъ, независимо отъ опыта, нельзя и рѣшить, мыслима ли дѣйствительность, какъ нѣчто единое, или же ее нужно понимать покоящейся на двухъ, трехъ или еще большемъ количествѣ независимыхъ другъ отъ друга основаній. Трудно допустить, что это стремленіе къ единству порождено эмпирическимъ наблюденіемъ надъ міромъ; мы отнесемъ его скорѣй къ интеллектуальной потребности, которая обнаружилась, лишь только человѣческой разумъ сложился и, отвернувшись отъ практическихъ цѣлей, сталъ задумываться о мірѣ. Это можетъ быть обосновано психологически и, слѣдовательно, съ нашей точки зрѣнія, и биологически. Это лишь высшая форма того же процесса, который сказывается въ образованіи простѣйшихъ понятій. Фактъ объединенія многаго однимъ понятіемъ, одинаковая логическая характеристика, даваемая многимъ отдѣльнымъ вещамъ и явленіямъ, все это въ корнѣ своемъ оказывается въ тѣсномъ родствѣ съ основными биологическими факторами.

Одновременно съ освобожденіемъ мышленія изъ подъ усиляющей власти традиціи пробудилось съ силой и стремленіе къ единству. Это стремленіе сильно перевѣшивало потребность глубокаго проникновенія въ причинную связь вещей. Это оно обезпечило первое мѣсто за вопросомъ *что*, отодвигая на

задній планъ вопросъ *какъ* (см. стр. 44). Стремленіе къ устойчивости нашло свое выраженіе, однако, не въ отдельной лишь космологической системѣ, черезъ установленіе первоначала, но въ цѣломъ *рядѣ* подобныхъ системъ, добывающихся одной и той же цѣли. Въ началѣ научнаго мышленія потребность найти матеріальную основу вещей врядъ ли могла быть удовлетворена лучше, нежели это было сдѣлано предположеніемъ: все есть вода. Твердая тѣла слишкомъ различны, и ни одно изъ нихъ на первый взглядъ неопытнаго изслѣдователя не является столь распространеннымъ, чтобы сойти за первоначало; газообразныя же тѣла для этого недостаточно грубо-чувствены. Поэтому врядъ ли мыслимъ другой исходный пунктъ философскаго созерцанія, помимо указаннаго Валесовъ. Столь же естественнымъ былъ и слѣдующій шагъ, сдѣланный Анаксименомъ (оставляемъ пока въ сторонѣ гениальную, опередившую свое время концепцію Анаксимандра). Вѣдь вода падаетъ изъ атмосферы, изъ воздуха, и возвращается снова въ атмосферу; при испареніи и кипѣніи опять обращается въ воздухъ; въ качествѣ дыханія воздухъ есть душа, слѣдовательно тончайшая изъ всѣхъ вещей.

Двумя этими пунктами: вода и воздухъ—опредѣляется направление всего ряда, идущаго отъ веществъ грубыхъ къ болѣе тонкимъ и естественно завершающагося тѣмъ тончайшимъ изъ веществъ, которое и Гераклитъ узнаетъ въ огнѣ. Теплый воздухъ стремится вверхъ, огонь взвивается кверху, превыше всего находится чистый первоогонь, ниспаденіемъ изъ котораго образовалось все, и къ которому все стремится обратно въ восхожденіи.

Рядъ: вода, воздухъ, огонь, мы можемъ мыслить продолженнымъ черезъ апейронъ Анаксимандра; сюда же можно отнести также и бытіе Парменида, субстанцію Спинозы и даже новѣйшую форму этихъ попытокъ объединенія міра—понятіе объ энергіи Вильгельма Оствальда. Мотивъ созиданія каждаго изъ этихъ понятій или продолженія всего ряда всегда тотъ же: стремленіе къ окончательному „одному“, „единственному“. И

потому все эти построения страдают той же логической и эмпирической ошибкой.

## 18.

Существуют два момента, относительно которых познание нуждается в опорѣ, такъ какъ они прежде всего сталкиваются съ потребностью въ устойчивости. Первый изъ нихъ это *разнообразіе* действительности, второй—ея *измѣчивость*. Всякій отдающийся съ интересомъ изученію міра, перѣдко въ началѣ своего изслѣдованія чувствуетъ себя безпомощнымъ при мысли о безграничной полнотѣ даннаго въ опытѣ. Чувство боли или мѣты полнаго успокоенія и увѣренности является лишь позже, лишь съ расширеніемъ кругозора, когда глаза начинаютъ охватывать главнѣйшія группы вещей и явленій. Кругозоръ же этотъ расширяется по мѣрѣ того, какъ мы усваиваемъ себѣ и начинаемъ принимать къ конкретной действительности ту систему понятій, съ помощью которой наука привела въ порядокъ и въ систему данныя опыта. Система эта, однако, не дается намъ путемъ голаго заучиванія ея наизусть, а лишь благодаря постоянному приѣмленію ея къ отдѣльнымъ фактамъ действительности. Лишь въ томъ случаѣ, когда въ каждомъ единичномъ фактѣ мы воспринимаемъ и узнаемъ то, что есть въ немъ общаго съ фактами боли или мѣты ему родственными, лишь тогда мы овладѣваемъ имъ логически и проникаемъ въ его сущность. Понятія, такимъ образомъ, это своего рода живые органы, съ помощью которыхъ мы реагируемъ на боли или мѣты бурно протекающіе комплексы раздраженій. Въ настоящее время понятія для насъ уже не реальности въ томъ смыслѣ, что они существуютъ при вещахъ или въ нихъ, какъ ихъ сущность или какъ часть ихъ; но они для насъ также и въ коемъ случаѣ и не голыя слова. Наоборотъ, въ началѣ научнаго мышленія нельзя было еще имѣть никакого представленія о понятіяхъ, какъ о некоторомъ средствѣ познанія. Сведеніе разнообразія къ единству было тогда возможно только при допущеніи, что существуетъ что-то реальное, встречающееся

въ каждомъ единичномъ фактѣ и дѣйствительно въ немъ содержащееся. Все въ концѣ концовъ было однимъ и тѣмъ же, не благодаря извѣстнымъ повторяющимся во всѣхъ единичныхъ явленіяхъ, логическимъ моментамъ, не благодаря формальному или матеріальному сходству, а исключительно лишь потому, что все состояло изъ одного и того же вещества. Вещи отличаются другъ отъ друга только числомъ и формой, какъ отличаются другъ отъ друга иѣдныя монеты; но онѣ состоятъ изъ одного и того же матеріала. Существенное въ вещахъ—это, следовательно, повторяющееся во всемъ вещество, которое, однако—и этого не слѣдуетъ забывать—было для древнѣйшихъ натур-философовъ живымъ, способнымъ къ превращеніямъ веществомъ, а не мертвой, косной матеріей позднѣйшихъ вѣкѣвъ.

Несомненно одно: что могъ вѣрить и при встрѣчахъ съ каждымъ новымъ фактомъ сохранялъ эту вѣру, что множественность единичнаго происходитъ только отъ превращеній одной и той же живой воды, того не тревожило уже болѣе разнообразіе міра, мышленіе того достигло желаннаго состоянія покоя.

Эмпирическимъ фактомъ, изъ котораго исходила вѣра въ матеріальное единство міра, явилось наблюденіе надъ выдѣленіемъ твердыхъ и газообразныхъ тѣлъ изъ воды и обратное превращеніе ихъ въ воду. Еще и понинѣ эти явленія вновь и вновь навязываютъ представленіе о пребывающей въ измѣнчивости вещей постоянной субстанціи.

Ледъ, снѣгъ, испареніе, тучи и паръ суть *то же самое*, что и вода, *суть вода*. Все это различныя „формы“ одного и того же неизмѣняющагося, все это только различныя „агрегативныя состоянія“ одного и того же тѣла. Какъ можетъ что-нибудь измѣниться, безъ того, чтобы въ немъ столько то и столько то не оставалось неизмѣннымъ, безъ того, чтобы въ основномъ оно не осталось однимъ и тѣмъ же? Этому логически требуетъ уже само понятіе измѣненія. Нельзя же говорить объ измѣненіи тѣла, разъ измѣненное оно вѣчто совершенно иное, чѣмъ было до измѣненія: вѣдь въ этомъ случаѣ мы имѣемъ налицо вполне новое тѣло. Если бы это было такъ, то все со-

вершающееся состояло бы из одного непрерывного исчезновения и возникновения, но не из изменения, не из становления. Поэтому в изменении должно оставаться нечто являющее себя равное, недоступное изменениям, нечто такое, что и дѣлает из вещи некоторое „нѣчто“, — нечто такое, безъ чего не могло бы быть и самихъ вещей, безъ чего вещи расплылись бы и растаяли, какъ туманные образы.

## 19.

Ошибка, дѣлаемая въ этомъ разсужденіи, вновь говорить о чрезвычайной потребности челоѣка въ устойчивости: въ потоки явленій челоѣкъ *требуетъ* себѣ неподвижнаго полюса. Онъ хочетъ предписывать міру свои законы и выдвигаетъ постулаты абсолютно неизмѣннаго бытія. Однако, это весьма древнее, только Кантомъ возведенное въ систему заблужденіе, будто вещи должны сообразоваться съ нашимъ мышленіемъ. *Чистое* мышленіе—это весьма жалкая вещь, изъ которой нельзя даже развить всѣхъ логическихъ схемъ,—не говоря уже о всей полной дѣйствительности. Такъ и здѣсь, чтобы разрѣшить „проблему неизмѣнности“, оно вмѣсто разсмотрѣнія фактовъ и непредубѣжденнаго ихъ описанія дѣлается за нечто абсолютно прочное и твердое. Пословица говоритъ: у кого нѣтъ заботъ, тотъ ихъ себѣ дѣлаетъ. Мышленіе было бы избавлено отъ цѣлаго ряда, какъ разъ наиболѣе мучительныхъ проблемъ, еслибы оно само ихъ себѣ не создавало. Рационализмъ, черезъ который, благодаря недостаточности нашего школьнаго естественно-научнаго образованія, въ юности долженъ пройти почти всякій мыслитель, ставитъ себѣ гордую цѣль—не возможности освободиться въ своемъ изслѣдованіи отъ опыта. Настоящая рациональность, обрѣтаясь на высотѣ нѣкоторыхъ—конечно, абсолютно истинныхъ—принциповъ, изъ которыхъ онъ смѣлыми силлогизмами выводитъ свои теоріи и предписываетъ міру, какимъ и какъ ему полагается быть, смотритъ часто съ презрѣніемъ внизъ на утомительные опыты и сравнительный методъ естествознанія. Философы, начиная отъ древнихъ индусовъ и

элеатовъ вплоть до самаго Гегеля, ломали себѣ головы надъ простымъ фактомъ измѣнчивости, надъ самой *возможностью* его. И нѣкоторые изъ нихъ дѣйствительно провозгласили его невозможность, доказали это тонко придуманными софизмами и назвали весь міръ опыта облачнымъ призракомъ. То, что *становится*, не можетъ вѣдь *быть*, а то, что *есть*, не можетъ *становиться*. Такимъ образомъ или становленіе или бытіе является иллюзіей. И, дѣйствительно, и то и другое утверждалось влѣпительными философскими системами. А гегелевское рѣшеніе проблемы становленія заключалось въ томъ, что въ становленіи бытіе и небытіе тождественны.

Подобные взгляды могутъ имѣть значеніе только въ томъ случаѣ, если вѣрить въ дѣйствительность и необходимость *абсолютно* неизмѣняемаго или *абсолютно* измѣняющагося. Но ни того, ни другого на дѣлѣ совершенно не существуетъ. Абсолютно неизмѣняемая субстанція не составляетъ предмета опыта, а опытъ для своего пониманія вовсе не нуждается въ ней; да и вообще для пониманія опыта не нужно ничего такого, что не можетъ быть испытано и показано. Опытъ самъ доставляетъ всѣ средства, необходимыя для интеллектуальнаго овладѣнія имъ. Полное *описаніе* дѣйствительности—это уже вмѣстѣ съ тѣмъ и ея *объясненіе*. То, что дѣйствительно, *должно* же быть и возможнымъ. Обратитъ же дѣйствительное путемъ объявленія его видимостью, въ недѣйствительное и замѣнитъ его какой-то умственной конструкціей (Hirngespinnst)—равносильно опять-таки отказу отъ закона тождества. Вѣдь эта конструкція можетъ быть создана только по образу дѣйствительно существующаго; если же она берется какъ нѣчто дѣйствительное, то этымъ самымъ только что объявленное недѣйствительнымъ вновь берется какъ дѣйствительное. Мысль о тѣсной абсолютной субстанціи вообще совершенно несостоятельна: субстанція—это только названіе нѣкотораго неяснаго представленія, отличающагося отъ другихъ представленій не чувственными качествами, изъ которыхъ оно состоитъ, т.-е. не принципиально, а лишь одной своей неясностью.

Для пониманія, для описанія дѣйствительныхъ измѣненій мы нуждаемся только въ *относительно* постоянныхъ моментахъ. Совсе не требуется, чтобы это постоянство всегда приписывалось однимъ и тѣмъ же элементамъ; надо только, чтобы во всякое время, пока длится процессъ, какіе нибудь важные элементы оставались относительно устойчивыми, устойчивыми именно относительно изучаемыхъ въ этотъ моментъ измѣняющихся явленій. Кроме того вѣтъ тѣмъ явленіямъ, которыя мы обозначаемъ словами: измѣненіе, становленіе, развитіе—вѣтъ имъ свойственны относительная длительность процесса и его непрерывность. Относительное постоянство важнейшихъ признаковъ и непрерывность процесса обезпечиваютъ всегда непрерывность слѣдующихъ другъ за другомъ фазъ и дѣлаютъ ихъ фазами *одной и той же вещи*. У понятія о вещи, или о тѣлѣ, или о системѣ тѣлъ должно отнять все приписываемые ему абсолютные моменты. Оно обозначаетъ только относительныя связи элементовъ (элементы— это: красный, синий, твердый, острый, гладкій, кислый, такъ то звучащій, такъ то протяженный, столько то движущійся и т. п.; см. стр. 60). Часто вопросъ о томъ, разсматривать ли новую фазу какого нибудь процесса, какъ относящуюся, подобно прежнимъ фазамъ, къ тому же самому тѣлу, или же говорить скорѣе о новомъ, при такихъ то и такихъ то условіяхъ возникшемъ тѣлѣ—чрезъ часто вопросъ этотъ является дѣломъ чистой условности. Воду, полученную отъ согрѣванія куска льда, я такъ же хорошо могу называть новой вещью, какъ и считать ее той же самой вещью; точно также количество тепла, полученнаго отъ удара молотомъ, эквивалентное—при допущеніи опредѣленныхъ единицъ—живой силѣ падающей массы, обыкновенно разсматривается, какъ вѣчто иное, какъ иная вещь, какъ иная энергія, отличная отъ той живой силы,—жду тѣмъ приверженцы субстанціальной энергіи видятъ въ немъ только новую фазу одной и той же энергіи. Подобно тому, какъ для опредѣленія *движенія* тѣла не существуетъ въ кірѣ неподвижной точки,

къ которой его можно было разъ навсегда отнести, подобно тому какъ въ механикѣ нѣтъ ни одного вопроса (включая и вопросы объ инерціи), для разрѣшенія котораго являлось бы необходимой такая точка—такъ вообще и для пониженія опредѣленія любого измѣненія нѣтъ нужды въ какомъ-то абсолютно неизмѣнномъ тѣлѣ. Всѣ движенія нашей планетной системы могутъ быть описаны безъ малѣйшаго противорѣчія, какою бы часть ея ни взять исходнымъ пунктомъ; ни одно изъ этихъ описаній не будетъ противорѣчить другому: всѣ они одинаково правильны. Одно описаніе можетъ быть удобнѣе другого, но отнюдь не истиннѣе. Система Птолемея, поскольку она описываетъ действительно наблюдаемое, столь же истинна, какъ и система Коперника. Неправой она становится лишь тогда, когда она прекращаетъ *описаніе* и переходитъ къ *предпосылкѣ*, вовсе не *могущей* опираться на наблюденія, именно къ предпосылкѣ объ *абсолютномъ* покоѣ земли. А что эта предпосылка ложна, слѣдуетъ изъ противорѣчія—и *только* изъ этого противорѣчія ея съ системой Коперника, которая во всѣхъ другихъ отношеніяхъ ничуть не истиннѣе птолемеевой. Можно всегда лишь *одну* точку принять неподвижной и дѣлать ее центромъ, началомъ координатъ движенія; птолемеева же система предполагаетъ, что кромѣ этой, воплѣ зависящей отъ нашего произвола точка, въ покоѣ находится и земля.

Какъ и для явленій движенія, можно для измѣненій вообще взять любое тѣло за начальное, исходное тѣло. Вспомнимъ старую истину: застой это регрессъ, и въ качествѣ прибора возьмемъ развитіе за послѣднія 50 лѣтъ Японіи по сравненію съ Китаемъ.

Смотря по выбору исходнаго тѣла, измѣненія всего наблюдаемаго комплекта тѣлъ примутъ каждый разъ различный видъ, но ни одинъ изъ полученныхъ такимъ путемъ образовъ не можетъ противорѣчить остальнымъ и не можетъ претендовать на значеніе единственно истиннаго. Абсолютной истины нѣтъ, потому что нѣтъ абсолютно неподвижной точка, нѣтъ абсолютнаго начала, нѣтъ ничего абсолютно неизмѣннаго, нѣтъ абсолютной субстанціи, вообще нѣтъ ничего абсолютнаго. Дѣйствительность

показывает намъ только отношенія, только относительности. Понятіе о субстанціи, а также и скрытое еще представленіе о субстанціи Фалеса и іонійскихъ философовъ были гораздо дальше цѣли. Тамъ, гдѣ воистинѣ было достаточно относительной устойчивости, потребность въ послѣдней гнала этихъ философовъ къ устойчивости абсолютной. Они упустили изъ виду теоретико-познавательную равноцѣнность занимаемыхъ относительно вещей точекъ зрѣнія, разъ только вообще ставишь себя *посреди этихъ вещей*; они пренебрегли равноправностью точекъ зрѣнія, исходя изъ которыхъ можно *описывать* действительность. До тѣхъ поръ, пока только описываютъ действительность, а не декретируютъ о ней на основаніи предвзятыхъ мифій, можно выбрать любой наблюдательный пунктъ; само по себѣ это не можетъ повести къ противорѣчіямъ. Можно даже, часто съ большой пользой для изученія даннаго объекта, переимѣнить этотъ пунктъ, какъ это весьма цѣлесообразно и сдѣлалъ Р. Авенаріусъ въ своемъ „Человѣческомъ понятіи о мірѣ“ и какъ это мы привыкли дѣлать при изученіи астрономическихъ явленій.

## 21.

Мы теперь можемъ понять, что *логическая ошибка* Фалеса—полное обобщеніе понятія воды,—и его *эмпирическая ошибка*—нахожденіе во всемъ одной и той-же субстанціи—что обѣ эти ошибки имѣютъ въ себѣ *ничто общее*, ижевно *установленіе нѣкаго абсолюта*—въ первомъ случаѣ абсолютнаго понятія, во второмъ абсолютной вещи. Абсолютное должно имѣть смыслъ, взятое само по себѣ, или оно должно существовать совершенно независимо отъ всего другого. Но первое невозможно, такъ какъ мышленіе начинается лишь вмѣстѣ съ различеніемъ, и каждое понятіе требуетъ поэтому для себя хотя-бы *одного* противоположнаго понятія; существованіе-же нѣкаго абсолютнаго, лежащаго въ основѣ всего и остающагося неизмѣннымъ при всѣхъ измѣненіяхъ, противорѣчить всему опыту. Поняскі абсолютнаго стоятъ въ одномъ ряду съ поисками

философскаго камня, квадратуры круга и регретиум мобіе. Уже 150 лѣтъ спустя послѣ выступленія Фалеса Протагоръ дошелъ до взгляда на нереальность абсолютнаго бытія и на невозможность абсолютной истины. Но неблагопріятныя условія историческаго развитія не дали созрѣть его мыслямъ. Съ одной стороны, онѣ были заглушены ростомъ софистики, сдѣлавшей изъ нихъ ложное употребленіе, съ другой—невѣрные, но блестяще представленныя выдающимися личностями взгляды отбѣжили ихъ на задній планъ,—и вотъ я нынѣ еще иду въ борьбу за признаніе ихъ. Но раньше, чѣмъ стало возможнымъ появленіе такого человѣка, какъ Протагоръ, должны были пышно расцвѣтаться сѣмена, заложеныя въ іонійской философіи.

Разумѣется, это стремленіе къ абсолютному, было отъ начала до конца нивнымъ, столь-же нивнымъ, какъ и тотъ реализмъ, котораго тогда придерживались. Ибо подобно тому, какъ не могли ничего знать о реализмѣ, пока не выступилъ идеализмъ, такъ не могли образовать и понятія абсолюта и абсолютнаго независимо отъ антитеическихъ ему понятій относительнаго и относительности. Но если, такимъ образомъ, отсутствовало сознаніе вещи, то сама вещь была нлицо. Если-бы можно было познать ея сущность, то вѣсть съ діагнозомъ былъ бы уже найденъ и путь къ избавленію отъ зла. Но даже и сейчасъ — черезъ двѣ съ половиной тысячи лѣтъ—господствующая философія безсильна помочь намъ въ этомъ отношеніи. Это возможно сдѣлать, только стоя на точкѣ зрѣнія современнаго—еще не добившагося всеобщаго признанія—позитивизма.

#### IV.

### Заостреніе представленія о субстанціи.

#### 22.

Мы сдѣлали психологически понятнымъ возникновеніе наивнаго представленія объ абсолютной субстанціи, принявъ во вниманіе стремленіе къ мистическому мировоззрѣнію, стре-

явленіе, которое въ свою очередь психологически, логически и биологически объясняется всеобщей тенденціей къ устойчивости. Къ этой линіи развитія примыкаетъ дальнѣйшая, психологически столь же повитная, субстанція,—то, что повторяется во всемъ, что лежитъ въ основѣ всякой вещи и переживаетъ всѣ превращенія вещей—эта субстанція начинаетъ дѣяться выше измѣняющихся и столь разнообразныхъ вещей опыта. Это лишь весьма естественное выраженіе всеобщаго предпочтенія, оказываемаго единому и длительному. Въ своей случайной особености любая индивидуальная вещь, какъ и всякая переходная, болѣе или менѣе измѣнчивая форма, гораздо меньше запечатлѣвается въ памяти, чѣмъ то, что всегда повторяется, что наблюдается на многихъ единичныхъ явленіяхъ, или если и не наблюдается, то примышивается къ нимъ. Когда я въ качествѣ вольноопредѣляющагося послѣ перваго срока ученія былъ зачисленъ въ полкъ, лица создали казались мнѣ совершенно одинаковыми. То же самое испытываютъ европейцы относительно японцевъ, негровъ и т. д., и—если они долго пробыли среди этихъ народовъ—возвратившись на родину, даже относительно соплеменниковъ. Аналогично съ этимъ, что бы замѣчательнаго ни переживалъ вѣрующій, онъ во всемъ видитъ руку Божью, а философъ находитъ во всякой вещи субстанцію. Какъ типичное и обдее всѣмъ вещамъ, субстанція, должна играть въ его познаніи величайшую роль; она для него повседневное и ежечасное орудіе, безъ котораго невозможно никакое познаніе, она безконечно важнѣе, чѣмъ всякое отдѣльное явленіе. Отдѣльные, единичныя вещи переходящи, длительное существованіе имѣетъ лишь то, что въ нихъ повторяется. То или другое единичное явленіе не нужно для познанія міра, ибо существенное, основное можно найти во всякомъ единичномъ фактѣ: существованіе этого основного, его бытіе, совершенно независимо, такимъ образомъ, отъ того или иного единичнаго явленія. Такъ субстанція получаетъ въ глазахъ философа значеніе *бытія высшаго рода*; она для него подлинно *сущее*, подлинно *существующее*, по сравненію съ которымъ скоротечное бытіе единичныхъ вещей приобретаетъ характеръ *видимости* (ка-

жающагося). Несомненно, и видимость еще не лишена бытія, — она ни въ какомъ случаѣ не голое ничто, но это бытіе низшей степени. Такимъ образомъ простой фактъ данности, наличности опыта, относительно котораго можно было-бы заранѣе предположить, что онъ вообще не поддается градуіямъ, здѣсь подвергается различію по степенямъ.

Не нужно однако думать, что эта различная оцѣнка субстанціи и единичной вещи въ отношеніи ихъ бытія, или, какъ можно еще иначе выразиться, что приданіе имъ различной экзистенціальной характеристики возникло сразу. Мы будемъ ближе къ истинѣ, предположивъ, что эта оцѣнка развивалась постепенно, незаметно, и была открыта и обозначена лишь впоследствии, какъ психологическій *fait accompli* (при чемъ совершенно не замѣтили, что по своей логической сущности она представляеть градуированіе того, что по самой своей природѣ не допускаетъ различій по степенямъ). Это всегда бываетъ такъ съ духовными цѣностями. Онѣ образуются безсознательно въ душѣ своего обладателя, и чаще всего онѣ обнаруживаются другимъ человѣкомъ, а не тѣмъ, у кого онѣ впервые возникли. Вспомнимъ только о драмахъ Ибсена, полныхъ психологическихъ откровеній подобнаго рода. Или же вспомнимъ о дѣтяхъ, за душевнымъ развитіемъ которыхъ мы слѣдимъ съ такимъ интересомъ.

## 23.

Вмѣстѣ съ различнымъ чувствомъ бытія, начинающимъ соединяться съ представленіями о субстанціи и единичной вещи, — вмѣстѣ съ различнымъ экзистенціальнымъ характеромъ, получаемымъ объектами этихъ представлений, — развивается, въ тѣсномъ союзѣ съ ними, еще и второе чувство, второй характеръ.

Предикать кажущагося, какъ онъ выступаетъ въ уже разсмотрѣнной нами экзистенціальной дифференціаціи, заимствовать изъ нашихъ обычныхъ сужденій о некоторыхъ довольно частыхъ переживаніяхъ. Линія горизонта „кажется“ намъ лежащей выше береговой линіи и корабль „кажется“ намъ слу-

скающимъ внизъ съ „высоты“ моря; весло, погруженное въ воду, „кажется“ намъ изломаннымъ; бѣгущій по улицѣ человѣкъ издали „кажется“ намъ еле двигающимся впередъ; когда мы глядимъ съ моста внизъ на текущую рѣку, то иногда она „кажется“ намъ неподвижной, а мы „кажемся“ себѣ самымъ двигающимися въ обратномъ направленіи. *Логическій характеръ неистиннаго* совершенно сливается съ этимъ чувствомъ умаленной цѣнности бытія, и отличать его можно только посредствомъ филологически-психологическаго анализа. Говорить о „ложной“, „обманывающей“, „вводящей въ заблужденіе“ „видимости“, и ей противопоставляють „подлинное бытіе“, „настоящее“, „истинное“, „единственно истинное“.

Такъ и для мыслителя, у котораго представленіе о субстанціи стало психологической силой, субстанція получаетъ характеръ „истиннаго бытія“ и познаніе ея становится для него попросту познаніемъ „истина“. Однако и въ данномъ случаѣ мы должны допустить, что психологически эта логическая характеристика представленія о субстанціи существовала задолго до того, какъ ее открыли и узнали.

Мы скоро увидимъ, въ какихъ формахъ осуществилось образованное здѣсь въ общихъ чертахъ развитіе мысли. Пока же оставимся на минуту для того, чтобы повѣсть его принципиальное значеніе.

## 24.

Благодаря установленію абсолютной субстанціи, которая засчетъ оцѣнки единичныхъ вещей надѣляется предикатами подлиннаго бытія и единственно истиннаго, міръ, какъ онъ представляется непредубѣжденному взгляду, правда исторически, могущему возникнуть лишь позже раздвигается. За міромъ осязательнымъ, цвѣтнымъ, звучащимъ, міромъ, плѣняющимъ всѣ чувства Праксителей и Софоловъ, Рафаэлей и Микель-Анджело, Шекспировъ и Гете, какъ тѣмъ, что въ немъ есть граціознаго и милаго, такъ и тѣмъ, что въ немъ возвышенно и страшно, — за этимъ величественнымъ міромъ, которымъ не могли еще

насытиться никакое эстетическое чутье, никакое стремление къ познанию, никакая практическая энергія, возводитъ міръ иной, пепельно-сѣрый и мертвенный. И этотъ-то міръ, хотя и незримый и неслышимый, хотя и причужденъ отъ взгляда исследователя въ непроницаемую тьму, находящійся въ вліяніи какихъ-бы то ни было сильныхъ и смѣлыхъ дѣйствій, неспособный, какъ нашъ дѣйствительный міръ, къ дальнѣйшему развитію — этотъ-то міръ и долженъ быть, несмотря на все это, признанъ подлиннымъ, истиннымъ, совершеннымъ. На него — по мнѣнію его сторонниковъ — должно быть устремлено вниманіе всякаго серьезнаго человѣка, ему должны быть посвящены все усилія лучшихъ людей, ибо все то, что лежитъ передъ нами столь волшебнымъ, полнымъ такой прелести и очарованія, плѣная всякое здоровое непредубѣжденное чувство — все это только призракъ, ложь, обманъ.

Многіе, замѣчающіе теперь это заблужденіе, съ изумленіемъ спрашиваютъ, какъ могла подобная вздорная выдумка задержать развитіе науки въ Индіи почти на четыре тысячи лѣтъ, а въ Европѣ на два тысячелѣтія; со смѣхомъ и издѣвательствомъ говорятъ они о тѣхъ людяхъ, которые повели человечество по ложному пути. Мы, однако, лучше спросимъ, какъ вообще возможно было миновать этотъ путь. Для того, чтобы могла быть преодолена анимистическая ступень культуры, этотъ путь долженъ былъ быть пройденъ до того пункта, до котораго мы теперь дошли въ нашемъ изложеніи. И вообще гораздо полезнѣе разобратся въ необходимости опредѣленной линіи развитія, чѣмъ жаловаться на нее. Конечно, въ наукѣ вмѣстѣ немало ложныхъ и окольныхъ путей, о которыхъ, если глядѣть на нихъ съ открывающей широкой горизонтъ высоты, можно съ увѣренностью сказать, что ихъ можно было бы избѣгнуть. Но къ нимъ не принадлежатъ тотъ путь, по которому шла старшая іонійская школа натурфилософовъ. Избавить человечество отъ этого мученическаго пути не могъ бы ни одинъ гений. Это было такъ же невозможно, какъ невозможно было до нашего времени развитіе человечества безъ борьбы и войнъ, безъ страданій и несправедливости, безъ бо-

дѣлней и нужды. Трудности крылись адѣсь уже въ самомъ существѣ дѣла, въ общей природѣ человѣка, а не въ исторически случайныхъ отдѣльныхъ личностяхъ, въ которыхъ это развитіе нашло свое воплощеніе. Мы однако скоро придемъ къ такому пункту, гдѣ мы должны будемъ сказать, что рядъ способныхъ личностей легко могли-бы продолжать блестяще начатое дѣло правильного пониманія вещей и этимъ самымъ пробить ходу мысленія, а, можетъ быть, даже и развитію человечества, совсѣмъ иные пути, чѣмъ дѣйствительно проложенныя. Подобныя распутія историческаго развитія особенно поучительны для людей.

Извѣдваніе дѣйствительно существующаго, давнаго міра до степени видимости и возвышеніе другого мнимаго міра на степень подлиннаго бытія—вотъ въ чемъ горе философіи до нашихъ дней. За немногими исключеніями вся дальнѣйшая ея исторія есть только развитіе, только непрекращающаяся попытка отдѣлать, разукрасить и модернизировать этотъ неудачный первоначальный набросокъ. До тѣхъ поръ, пока остается въ силѣ эта основная идея, въ силѣ остается и міровая загадка, неразрѣшимая міровая загадка.

Перваго кульминаціоннаго пункта своего развитія представленіе о субстанціи достигло у адепта *Парменида* (род. въ 515 г. до Р. X.), который, противопоставляя свое ученіе ученію *Гераклита* (род. въ 535 г.), довелъ его до самыхъ крайнихъ выводовъ. Гераклитъ былъ навсѣозъ проникнутъ убѣжденіемъ, что всѣ вещи находятся въ процесѣ непрерывнаго измѣненія: все течетъ, ничто не остается на мѣстѣ, нѣтъ ничего покоющагося и неизмѣннаго, нигдѣ не царствуютъ миръ, всюду только борьба, и война отецъ всѣхъ вещей; нѣтъ покоющагося бытія, есть только неутомимое становленіе. Но въ этомъ плодѣ непредубѣжденнаго изученія природы и человѣка затаялся однако червь традиціоннаго представленія о субстанціи, отъ власти котораго Гераклитъ не могъ освободиться: нѣтъ міръ

грозить распасться, если въ основѣ его не лежатъ нѣчто единое, нѣчто во всемъ себѣ подобное, т.-е. нѣчто такое, что во всемъ разнообразіи и во всѣхъ измѣненіяхъ остается неизмѣннымъ. Изъ тисковъ противорѣчій спасла его замѣчательная догадка. Что получится, если принципъ измѣчивости примѣнить къ самой субстанціи, и становленіе, вѣчное измѣненіе, сдѣлать ея сущностью? Къ тому же было уже наличіе вещество — огонь,—второе, въ качествѣ пламени, въ непрерывномъ движеніи, постоянно мѣняя свою форму, всегда стремится въ высь— въ качествѣ горячаго воздуха поднимается вверхъ, — въ качествѣ солнечнаго луча идетъ назадъ внизъ, вновь стремясь къ свѣту, къ перначному огню, къ мѣсту, откуда оно вышло, въ стеблѣ, листѣ и цвѣткѣ растеній,—въ качествѣ зажигающей молніи падаетъ внизъ, чтобы снова пламенемъ стремиться вверхъ. Что могло быть естественнѣе и проще призванія субстанціи всѣхъ вещей въ этомъ веществѣ, которое въ своемъ вѣчномъ восхожденіи и нисхожденіи нигдѣ не останавливается и ничего не оставляетъ незатронутымъ, которое, какъ учили древнія сказанія, и сдѣлало человека человекомъ, а, по народнымъ повѣрьямъ и по ученіямъ философовъ, дѣлаетъ это всегда и постоянно—душа вѣдь состоитъ изъ теплаго дыханія, изъ огня,—которое, по теоріи Анаксимандра, окружаетъ міръ полнымъ огненнымъ шаромъ, и которое поэтому не только наилучшимъ образомъ продолжаетъ Галесово-Анаксименовскій рядъ вода—воздухъ, но и приводитъ его къ естественному завершенію, дальше котораго идти уже невозможно? (см. стр. 67)

Для Гераклита огонь это не просто *образъ* неустанно дѣятельной субстанціи, это—сама субстанція и притомъ субстанція въ ея высшей и чистѣйшей формѣ: огонь для него это господствующій во всемъ божественный законъ и, какъ таковой, само божество, мировая душа, мировой разумъ.

Этой теоріей Гераклитъ не развилъ дальше представленія о субстанціи; онъ сдѣлалъ только неудачную попытку соединить его съ эмпирически добытымъ взглядомъ, что нѣтъ ничего находящагося въ покоѣ. Онъ до того мало вѣрилъ въ повсюднее бытіе, что разлагалъ всѣ вещи изъ процессы, такъ

что солнце, например, онъ рассматривалъ, какъ пылающую массу паровъ, уничтожающуюся въ теченіе дня и каждое утро вновь возникающую. Благодаря этому, онъ поразительнымъ образомъ предвосхитилъ современное представленіе о состояніи динамическаго равновѣсія, и все-таки онъ не могъ избавиться отъ идеи субстанціи. Какое удивительное соединеніе непредубѣжденности и предрасудковъ! Какъ велика устойчивость центрально-нервнаго образованія, какъ велика власть возникшей въ процессѣ биологическаго развитія части мозга надъ мыслителемъ, отрицавшимъ всякую устойчивость!

Огонь, несмотря на всѣ свои превращенія, все-таки оставался еще огнемъ; были огнемъ также вода и земля: и у Гераклита *ничто* все еще претерѣваетъ измѣненія и только принимаетъ иной видъ, чтобы остаться *тѣмъ-же самымъ* въ основѣ, въ глубочайшей своей основѣ, недоступной чувственному воспріятію и открывающейся только разумному мышленію. Въ потокѣ всѣхъ вещей законы остаются всегда одними и тѣми же, но они являются выраженіемъ асеронирующаго міроваго разума, который тождественъ съ огнемъ. Слѣдовательно, огонь по Гераклиту имѣлъ въ себѣ ничто постоянное, и несмотря на энергичное отрицаніе Гераклита, для него все-таки еще существовало неизмѣненное бытіе.

Пока не преодолѣли предрасудка, будто при измѣненіи „ничто“ измѣняется, до тѣхъ поръ нельзя избавиться отъ представленія о субстанціи, до тѣхъ поръ дѣйствительное становленіе остается непонятнымъ. Въ понятіи *измѣняющагося* (sich ändern) кроется порядочная доза анимизма, скрыта дѣятельность души вещи; а сама рѣчь, вѣскозь анимистичная съ ея глаголами и ея отношеніями между подлежащимъ и дополненіемъ, способствуетъ только его сохраненію.

Благодаря своей—наивной, конечно,—вѣрѣ въ *абсолютную* субстанцію, Гераклитъ не могъ, какъ слѣдуетъ разглядѣть *относительную* устойчивость вещей. Его становленіе было точно такъ же, какъ и его бытіе, абсолютнымъ, ибо оно было соотносительнымъ не съ другимъ становленіемъ или съ прежними фазами „той же самой“ вещи, а съ абсолютной

субстанціей, діяльністю которой оно и являлось. Это то и не дало ему вполнѣ овладѣть важной мыслью объ относительности всего бытія. Однако, его выстойчивое указаніе на всеобщую текучесть явленій значительно облегчило вступленіе на путь релятивизма другого, позднѣйшаго по времени мыслителя.

## 26.

Однако раньше всего это указаніе довело представленіе о субстанціи до кульминаціоннаго пункта у *Парменида*. Парменидъ очутился передъ той же дилемой между бытіемъ и становленіемъ, что и Гераклитъ. Однако его рѣшеніе проблемы было діаметрально противоположно: какъ для Гераклита бытіе, такъ для Парменида становленіе было обманомъ чувствъ.

Психологической предпосылкой въ началѣ его изслѣдованій являлась та же навивная вѣра въ субстанцію: все въ своей сущности одно и то же.

Начиная съ этого пункта онъ, однако, умозаключалъ слѣдующимъ образомъ. Становящееся это нѣчто не существующее, ибо то, что становится, то, конечно, въ каждый моментъ иное, слѣдовательно, не то же самое, слѣдовательно, его вообще нѣтъ. Есть только бытіе, небытія нѣтъ. Такимъ образомъ всякое становленіе—это только видимость; сущее—субстанція—вообще не измѣняется.

Идя иной цѣлью умозаклученій, онъ рассуждалъ: пустота, пустое пространство—это несуществующее. Поэтому все сущее находится всегда въ покоѣ и недвижно. Ибо движеніе мыслимо только въ пустомъ пространствѣ; но такъ какъ такого пространства нѣтъ, то и не можетъ быть никакого движенія.

Если бы сущее могло распастись на части, то онѣ должны были-бы быть раздѣлены пустыми пространствами. Сущее, слѣдовательно, только одно, а множественность вещей лишь вводящая въ заблужденіе иллюзія. Иллюзія также разнообразіе вещей, ибо сущее всюду и всегда одно и тоже.

Парменидъ далѣе опредѣлилъ сущее, какъ шаръ, такъ какъ онъ павно вѣрилъ въ ограниченность міра, и самого себя

мыслить въ центрѣ его. Только шаръ одинаковаго протяженія во всѣхъ направленіяхъ, только онъ повсюду одинъ и тотъ-же.

Такимъ образомъ субстанція—это единственный, однородный, непрерывно заповняющій пространство, вѣчно неизмѣнный и покоящійся шаръ.

Этотъ удивительный результатъ парменидовыхъ размышленій ставитъ намъ психологически понятіе, если мы вспомнимъ, что греческимъ философамъ не было тогда еще извѣстно понятіе вѣдлесаго (см. стр. 55). Этотъ парменидовъ шаръ вмѣстѣ съ тѣмъ и душевный принципъ мышленія, имѣющее, разумеется, своимъ объектомъ единственно дѣйствительное, т.-е. само себя и, значитъ, состоящее въ созерцаніи самого себя.

Что подобное мышленіе вовсе не можетъ быть мышленіемъ, такъ какъ въ немъ отсутствуетъ какое бы то ни было различіе—этого Парменидъ даже и не подозривалъ, и еще меньше замечалъ онъ, что для послѣдовательнаго мышленія его лишнее различіе сущее ничѣмъ не отличается отъ полнаго ничто. Чтобы наше мышленіе могло привести къ истинѣ, т.-е. достигнуть этого лишняго различія бытія, оно должно окончательно оставить въ сторонѣ всякія иллюзіи и наполниться исключительно представленіемъ лишняго различія сущаго, слѣдовательно, попасть въ положеніе сущаго и окончательно съ нимъ слиться. Мыслить то, что лишено различія, равносильно было бы тогда отсутствію всякаго мышленія. Даже граница шара не можетъ стать предметомъ представленія, такъ какъ она предполагаетъ существованіе чего-то такого, отъ чего она должна отдѣлиться. Для Парменида-же по ту сторону границы шара вообще нѣтъ ничего.

Такова судьба прославленнаго чистаго мышленія: бытіе и небытіе до того сближаются между собой, что они, какъ это и имѣло мѣсто у Гегеля, совпадаютъ и становятся однимъ и тѣмъ же, какъ будто не существуетъ законовъ тождества и противорѣчія. Въ этомъ-то и заключается проклятіе раціонализма,—своего рода аналогъ того раціоналистическаго же правосудія, которое такъ удачно заклеено въ формулѣ: *fiat justitia, pereat mundus*. Раціоналисты чистѣйшей воды, эзэты, точно также

уничтожаютъ міръ, лишь-бы торжествовали ихъ логика и остроуміе. Точно также и понинѣ наслѣдники ихъ, философы и естествоиспытатели, низводящіе міръ на степень явления, подрываютъ почву, на которой они стоятъ. Дайте только одвобочному рационалисту, схоластику, какую-нибудь предвѣснку,—выводовъ онъ уже не испугается. Вѣдь онъ чистый формалистъ. Какъ спортсменъ, онъ мыслить ради самого мышленія, онъ борется за истину во имя самой борьбы. И подобно тому, какъ альпинистъ, знаящій, что онъ хожесть когда-нибудь сорваться, спокойно принимаетъ рискъ смерти, такъ-же спокойно принявъ Парменадъ свой покоящійся шаръ и—точно ничего особеннаго не случилось—сталъ испытывать свое рационалистическое искусство на мірѣ видимости, мірѣ становленія. Вопросъ же: находится ли міръ видимости, имѣющійся вѣдь налицо и подчиненный извѣстной законѣрности, въ какой-нибудь связи съ дѣйствительнымъ міромъ единого сущаго, и, если находится, то какова существующая между ними связь — этотъ вопросъ, который умъ, некаясящій формально, считалъ бы самымъ важнымъ, даже не возбуждался Парменадомъ. А если онъ и занимался имъ, то такъ бѣгло и между прочимъ, что его относящіяся сюда мѣтніи не произвели никакого длительного впечатлѣнія, ибо иначе до насъ должны были бы дойти какія-нибудь болѣе или менѣе определенныя свѣдѣнія объ этомъ.

Рационалисты нашего времени поступаютъ точно такимъ же образомъ. Въ „Критикѣ чистаго разума“ Кантъ обстоятельно показываетъ, что наука не хожесть сказать ничего достовернаго о Богѣ, свободѣ и безсмертіи; несмотря на это, въ своей „Критикѣ практическаго разума“ онъ пытается привести основанія въ пользу ихъ существованія. Физики и физиологи, сводящіе все явленія природы къ механическимъ процессамъ, очень мало тревожатся тѣмъ, что тогда остаются необъясненными душевныя явленія и ихъ связь съ физическими; для облегченія своей научной совѣсти они поступаютъ довольно просто, устанавливая границы познанія природы и выдвигая неразрѣшныя міровыя загадки.

Удивительный фактъ отклоненія мышленья Парменида съ пути опыта сталъ прообразомъ для всего развитія философскаго мышленья и остается имъ и по сію пору. Поэтому, не ограничиваясь однимъ индивидуально-психологическимъ осѣщеніемъ этого факта, мы постараемся разобрать и въ его общемъ значеніи.

Человѣческое мышленіе по природѣ своей охотнѣе уклоняется въ сторону отъ даннаго, чѣмъ остается при немъ. Саги и сказки, поэзія и пластическія искусства, музыка и архитектура, техническія изобрѣтенія въ достаточной мѣрѣ свидѣтельствуютъ объ этомъ. Реальность—это лишь одна изъ многихъ возможностей мышленья, и далеко не самая легкая. Съ точки зрѣнія телеологическаго міросозерцанія, полагающаго міръ устроеннымъ целесообразно, это оказывается столь-же невопнтнымъ, какъ явленія сновидѣній и галлюцинацій (см. стр. 36). Міру целесообразно устроенному, надлежало-бы идти къ своимъ цѣлямъ всегда по прямой линіи; дѣйствительный же міръ часто достигаетъ ихъ, лишь проблуждая нѣкоторое время окольными путями и затративъ значительно больше силъ и средствъ, чѣмъ то понадобилось-бы интеллекту, заранѣе видящему передъ собою цѣль. Съ точки зрѣнія біологической причинности мы все это отлично понимаемъ.

Губчатое строеніе костной ткани у окончанія каждой трубчатой кости, напр., бедренной кости, весьма целесообразно, приспособлено къ ношенію приходящейся на ея долю тяжести и къ сопротивленію давленію, какъ-бы уподобляясь сводамъ большихъ желѣзныхъ сооружений. Но если въ такомъ окончаніи кости случится переломъ, и при заживленіи это окончаніе приметъ нѣсколько иное положеніе, новая ткань, развившаяся на мѣстѣ перелома, будетъ соответствовать своимъ микроскопическимъ строеніемъ новымъ условіямъ: своды и арка, образованные костными пластинками, расположатся соответственно линіямъ наибольшаго натяженія и давленія. И происходитъ это силой тѣхъ-же давленія и натяженія. Видъ клетки,

лежания по линии этого давления, части первоначально одинаковой во *всѣхъ* направленіяхъ и готовой ко *всѣмъ* возможностямъ ткани, раздражаются этимъ давлениемъ сильнѣй окружающихъ клітокъ и обезпечиваютъ за собой поэтому и большее количество приносимой сосудами пищи; вслѣдствіе этого онѣ становятся сильнѣй и болѣе способными для образованія вѣстной ткани, нежели ихъ сосѣдки, а тѣ въ концѣ концовъ за неупотребленіемъ и за недостаткомъ пищи чахнутъ и атрофируются. Такимъ образомъ гѣлесообразное — это результатъ дифференціаціи ткани, первоначально относительно индифферентной и организованной примѣнительно ко многимъ возможностямъ, — дифференціаціи, вызванной функціями, которыя соотвѣтственно требованіямъ дѣятельности присущи этой ткани.

Органическая ткань въ своемъ развитіи слѣпа. Ей чужды предчувствія о ея назначеніи, и, зная о своемъ развитіи также и дальнѣйшее развитіе своего вида, являя не только онтогенетическое, но и филогенетическое развитіе, все же она не имѣетъ назначенія. Не существуетъ интеллекта, который бы направлялъ ее и не имѣется внутри нея дѣлостремительной силы. Она даже не можетъ быть уподоблена слѣпану, идущему ощупью: вѣдь и онъ имѣетъ выборъ между различными возможностями, познанными при помощи осязанія. Для развивающейся ткани направляющій факторъ лежитъ не внѣ, въ ближайшей или отдаленной средѣ ее окружающей, причемъ къ ближайшей средѣ приходится причислить и остальные части организма, частью котораго является ткань. Дѣло обстоит съ ней такъ, какъ съ корненожкой, которая протигиваетъ по *всѣмъ* направленіямъ свои псевдоподы и затѣмъ переливается остальной частью своей протоплазмы въ ту сторону, гдѣ случайно нашлась питательная частица.

Такъ обстоит дѣло и съ мышленіемъ, которое является также и биологическимъ процессомъ, протекающимъ въ сѣрой мозговой корѣ. Оно въ каждый данный моментъ индивидуальнаго или общечеловѣческаго развитія стоитъ во всеоружіи, готовое ко *всѣмъ* возможностямъ, способное съ той же легкостью справиться и съ совершенно новыми знѣшними обстоя-

тельствами, скажемъ, съ какими-нибудь совсѣмъ иными законами природы, чѣмъ тѣ, что мы наблюдаемъ въ дѣйствительности. Иначе были бы совсѣмъ непонятны факты заблужденій и образованіе гипотезъ. Исследователь, наблюдая новое заинтересовавшее его явленіе, перебираетъ въ умѣ различныя представленія, могущія установить связь этого явленія съ уже извѣстными фактами. Вспомнимъ хотя бы о безчисленныхъ предположеніяхъ относительно причинъ происхожденія ледниковаго періода. Разсмотрѣніе всѣхъ данныхъ, имѣющихъ отношеніе къ предмету изслѣдованія, быть можетъ, и какое-нибудь новое открытіе въ этой области, т.-е. въ конечномъ счетѣ *среды* заставляютъ остановиться на соответственной гипотезѣ. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло съ изобрѣтеніями. Чтобы доработаться до окончательной формы паровой турбины, приходится перебрать много различныхъ формъ, между которыми затѣмъ уже опытъ, т.-е. опыты-таки дѣйствительности, среда, избираетъ пригодныя или пригодную на практикѣ форму.

Принявъ все это во вниманіе, приходится констатировать, что мышленіе больше вращается въ области не дѣйствительнаго, или еще не дѣйствительнаго, чѣмъ въ области дѣйствительнаго, что ему удобнѣе и естественнѣе идти по широкому и ровному пути возможностей, чѣмъ пробираться по узкой и крутой тропинкѣ дѣйствительности. Обыкновенно значительно удобнѣе слѣдовать мыслямъ, „легко уживающимся другъ подлѣ друга“, чѣмъ шагъ за шагомъ заниматься проверкой себя при посредствѣ „твердо установленныхъ вещей“. Серьезный мыслитель долженъ уметь обуздывать себя и предоставить мечтать романтикамъ. Для романтика не такъ важенъ самъ смыслъ, какъ игра мыслями. Рационализмъ — это романтизмъ философіи. Поэтому не доверяйте ему, если и встрѣтите его въ исторіи!

Душевную область *новыхъ* представленій въ противоположность области воспоминаній, памяти, обозначаютъ понятіемъ фантазіи. Мышленіе, сколь ни велико его сосредоточеніе на явленіяхъ дѣйствительности, не можетъ обойтись безъ содѣйствія фантазіи. Она лежитъ въ основѣ всѣхъ научныхъ открытій, даже и тѣхъ, гдѣ казалось бы дѣло идетъ о случайномъ открытіи.

Ни одной изъ человѣкообразныхъ обезьянъ не пришло въ голову употребить стволъ дерева или его вѣтвь въ качествѣ катка или моста; обезьяны не могутъ додуматься даже до такого простаго изобрѣтенія, какъ дубинка, и все изъ за отсутствія фантазіи. Вся культура, всякій прогрессъ обязаны ей. Но и она приводитъ къ заблужденіямъ, не будучи непрерывно сооставляема съ дѣйствительностью и подвергаема ея отчетливой силѣ подбора.

## 28.

Хотя мы теперь въ общемъ и понимаемъ, что уклоненіе мышленія въ сторону отъ дѣйствительности является фактомъ біологическаго порядка, необходимымъ условіемъ развитія человѣчества, все-же мы не можемъ перестать изумляться, встречаясь съ такими огромными заблужденіями, какъ ходъ мыслей Парменида, дожившій и до нашихъ дней, хотя и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. „Міръ состоитъ не изъ многихъ измѣняющихся и подвижныхъ вещей, а представляетъ собой единую, вѣчно неизмѣнную и въ покоѣ пребывающую вещь; то, что видимый человѣкъ считаетъ дѣйствительнымъ, вовсе не существуетъ въ дѣйствительности и есть лишь обманъ чувствъ“. Какъ могъ Парменидъ держаться подобнаго мнѣнія, когда ежедневно и ежечасно простая видимость вещей должна была убѣждать его въ противномъ. И какъ удалось ему склонить на свою сторону современниковъ и привить послѣдующимъ тысячелѣтіемъ воззрѣніе, которое покажется нелѣпностью даже всякому простолюдину, да и вообще всѣмъ людямъ со здравымъ разсудкомъ!

Три момента дѣлаютъ понятнымъ это странное психологическое явленіе.

Во-первыхъ, удивительная *цѣлкость представленій*, запечатлѣвшіеся съ юности, особенно, если никогда относительно нихъ не возникало сомнѣній и она, поэтому, въ ходѣ дальнѣйшаго умственнаго развитія дѣйствуютъ въ качествѣ мозгачивыхъ предпосылокъ. Подобнымъ непоколебимымъ, твердо-

каменнымъ фундаментомъ являлось для Парменида представление о субстанции, въ той его еще неопредѣленной формѣ, согласно которой въ основѣ вещей должно таиться что-то ихъ объединяющее, и за пестрой, вѣчно измѣняющейся внѣшностью мира скрывается нечто болѣе важное и совершенное. Это была смутная вѣра, вытекавшая изъ потребностей чувства, психологически коренившаяся въ стремленіи обрѣсти устойчивую опору среди моря разнообразія, въ водоворотѣ намѣчивости,— это была потребность, которая сама опять-таки являлась лишь душевнымъ спутникомъ могущественныхъ органическихъ факторовъ жизни (сравни стр. 60). Эта вѣра представляетъ собой психологическую и біологическую силу перваго ранга, невнимательное отношеніе къ которой сдѣлало бы въ нашу глазу историю человеческого мышленія волной неразрѣшимыхъ загадокъ. Въ конечномъ счетѣ эта же вѣра, какъ мы увидимъ, еще и понинѣ поддерживаетъ философское ученіе о томъ, что міръ—это лишь явленіе сознанія, лишь психологическій феноменъ, поддерживаетъ его крѣпкой силой глубоко вкоренившагося, біологически обусловленнаго, инстинктивнаго предразсудка, силой, передъ которой, обыкновенно, пасуютъ все ссылки на логику и на свѣдѣтельство опыта.

Во-вторыхъ, *логическое сивилленіе* отдѣльныхъ положеній съ прежними и въ конечномъ счетѣ съ инстинктивными предпосылками. Если доказательствомъ для какого-либо положенія можетъ служить то, что, отрицая его мы становимся въ логическомъ противорѣчій съ другимъ положеніемъ, стоящимъ выше всякихъ сомнѣній, то такое доказательство зачастую служитъ лучшей защитой для положенія, нежели всяческіе аргументы, взятые изъ опыта. Увѣренность въ предпосылкѣ распространяется и на выводы изъ нея. Лучшимъ примѣромъ подобныхъ дедукцій являются математическія доказательства. Парменидъ въ совершенствѣ владѣетъ такой логикой, онъ въ значительно болѣе степени логиченъ, чѣмъ Гераклитъ, но, какъ мы уже замѣтили, не чуждъ и грѣха, свойственнаго этой добродѣтели: онъ не изслѣдуетъ предпосылокъ, на которыхъ основывается. Но такъ какъ въ его время вообще не за-

нимались анализомъ предпосылокъ, то понятно огромное влияние, оказанное имъ на современниковъ. Кто допускалъ вмѣстѣ съ нимъ существованіе субстанціи, кто не признавалъ пустого пространства въ виду того, что пустота эта — не вещь, а ничто, кто считалъ міръ конечнымъ, тотъ, если владѣлъ логической мысли, непременно попадалъ подъ власть Парменида.

Наконецъ, третьимъ моментомъ, психологически объясняющимъ отклоненіе съ пути обычнаго мышленія въ сторону, отклоненіе вплоть до отрицанія реальности даннаго міра, вплоть до вѣры въ такой удивительный суррогатъ міра, какъ неподвижный шаръ Парменида, является та *постепенность*, съ которою философъ доходитъ до подобныхъ крайностей. Даже весьма снѣзый мыслитель далеко не въ молодецкомъ настроеніи назадняка, продѣлывающаго ловкій кувыточекъ, утверждается на своей отдаленной позиціи, стоящей въ сторонѣ отъ всего обыденнаго и привычнаго. Постепенно, шагъ за шагомъ пробивается онъ къ ней, старательно закрѣпляя за собой каждый завоеванный форпостъ, приводя въ связь каждое новое завоеваніе со всѣмъ, оставшимся позади. Длинень и трудень путь новой мысли, пока она, подвергнувшись многократному и всестороннему разсмотрѣнію, тѣсно сдѣлается съ прежде имѣвшимся достоинствомъ духа и войдетъ въ привычный обиходъ мышленія. Только въ результатъ многолѣтнихъ серьезныхъ умственныхъ трудовъ и испытаний рождается убѣжденіе, о силѣ и устойчивости котораго не можетъ себѣ составить вѣрнаго представленія поверхностный читатель. Этотъ длительный процессъ можно сравнить лишь съ тѣмъ, какъ прививается техника искусства, напр., при игрѣ на скрипкѣ или гравировкѣ на мѣди, и если то, къ чему стремится творческій духъ изобрѣтателя, является вѣществомъ, развитіе его идеи будетъ идти такъ же медленно, какъ примѣненіе на практикѣ новой техники и выработка новаго художественнаго стиля. И художникъ, идущій своимъ особымъ путемъ, оказывается вынужденнымъ идти по немъ все впередъ, пока онъ не окажется далеко въ сторонѣ отъ своего исходнаго пути, часто осмѣяннымъ и одинокимъ, безъ друзей и послѣдователей. Еще недавно мы

видѣли это на прияѣрѣ Рихарда Вагнера и Бѣклина. Съ упорствомъ и упорной самоувѣренностью придерживаются въ такихъ случаяхъ подобныя парадоксальныя головы того, чего онѣ съ такимъ трудомъ добились, и постепенно имъ начинаютъ слѣдовать и окружающіе; и зачастую подъ конецъ то, что раньше было „смѣхотворнымъ“, „незвѣнымъ“ и „дикимъ“, становилось „естественнымъ“, „неоспоримымъ“, „само собой разумѣющимся“. Такъ обстояло дѣло и съ идеалистической философіей, основателямъ которой мы считаемъ Парменида. Сколь ни отлично отъ обыденнаго взгляда на вещи разсматривала она міръ, нигдѣ стало „само собой разумѣющимся“, что міръ „въ самомъ дѣлѣ“ совсѣмъ иной, чѣмъ онъ „кажется“; вотъ только нѣтъ уже больше увѣренности Парменида, что можно открыть истинную сущность міра. И не парадоксальнымъ ли, не сумасброднымъ ли является въ наше время желаніе отстаивать научность нѣшняго реалистическаго міропониманія, хотя и бывшаго когда-то „само собой разумѣющимся“!

Нѣтъ воздѣрнія настолько крайняго, чтобы оно не было способнымъ стать господствующимъ при благоприятномъ стеченіи историческихъ обстоятельствъ. Мы научаемся поэтому цѣнить въ качествѣ *важнѣйшей задачи науки* *проверку и гарантію правильности* нашихъ *предпосылокъ*. Онѣ то и являются архимедовой точкой приложенія силы, благодаря которой можетъ быть при случаѣ сдвинуто со своихъ устоевъ „само собой разумѣющееся“. Отъ нихъ зависитъ, будемъ ли мы служить разуму или нелѣпости. Дайте наукѣ устойчивыя предпосылки и она не будетъ больше заблуждаться.

Чѣмъ больше отдалялся дѣйствительный міръ отъ казущагося, чѣмъ рѣче обозначалась противоположность свойствъ обонякъ, чѣмъ болѣе становился дѣйствительный міръ целымъ, а казущійся лишь обаячивымъ, тѣмъ арче обозначалась и третья антиносія, антиносія *средствъ познанія*—чувственныхъ воспріятій и умственнаго разсмотрѣнія, противо-

поставленіе *познаванія чувственаго и познаванія разума*. Гераклитъ и Парменидъ, сколь различно ни мыслили они о томъ, что собственно проявляется въ качествѣ какушлаго, пребывающее ли въ состояніи покоя бытіе или въ званіе отдыха *становленіе*,—вѣдь оба были согласны насчетъ того, что глаза, уши, да и вообще всѣ внѣшнія чувства, рисуютъ передъ нами ложную картину міра и являются источникомъ всѣхъ заблужденій,—правды же можно ждать только отъ разума. И этотъ дуализмъ является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ представленія о субстанціи. Такъ какъ субстанція все больше исключалась изъ сферы внѣшнихъ чувствъ—вѣдь уже у Гераклита огонь, дѣйствующій въ основѣ всѣхъ вещей, недоступенъ воспріятію—и такъ какъ при этомъ не отказывались все же отъ мысли изслѣдовать свойства этой субстанціи, то самымъ простымъ оказывалось принисать душѣ, которая въ конечномъ счетѣ тоже разсматривалась, какъ абсолютная вещь, двѣ различныя познавательныя способности: одну низшую, чувственную, и другую высшую, разумную, считая, конечно, каждую связанной съ особымъ видомъ душевной матеріи. Быть можетъ лучше было бы выразиться: душу раздѣлили на двѣ части, одну—соединенную съ внѣшними чувствами, другую—отъ нихъ независимую. Но дальше въ этомъ отношеніи возрѣніе не разрабатывалось, и это различіе было лишь первымъ робкимъ началомъ психологій. Правда, начало было очень знаменательное, такъ какъ и понинѣ не прекратилось его роковое дѣйствіе.

Это подраздѣленіе познанія на двѣ части обязаю своимъ происхожденіемъ *исключительно* представленію о субстанціи, такъ какъ по своему содержанію оно вполнѣ соответствуетъ обоимъ объектамъ познанія, дѣйствительному и кажущемуся міру. Когда становится ясной безпочвенность представленія о субстанціи, падаетъ само собой и это противоположеніе, и также теряетъ всякое значеніе утвержденіе о двоякомъ характерѣ средствъ познанія. Передъ лицомъ всего, будь оно обозначено, какъ душевное или тѣлесное, передъ лицомъ, слѣдовательно, всего, что дано намъ вообще въ опытѣ, мы мо-

жемъ возбуждать *одинаковыя* вопросы, отвѣты на которые мы называемъ познаніемъ. Какъ мы уже видѣли (§ 8), это лишь все тѣ же два вопроса *о что* и *о какъ* вещей и явленій. Первый вопросъ требуетъ систематическаго размѣщенія этихъ вещей и явленій по отношенію другъ къ другу сообразно ихъ взаимному естественному родству, составленія изъ логической характеристики, второй вопросъ интересуется причинной связью, въ которой находятся вещи, явленія и ихъ признаки между собой. Если на оба вопроса получены отвѣты, задача науки разрѣшена. И, хотя бы въ конечномъ счетѣ отвѣты сводились лишь къ установленію дѣйствительнаго и къ описанію его, мы не имѣемъ ни эмпирическихъ, ни логическихъ основаній предъявлять дальнѣйшіе вопросы, такъ какъ субстанціи вѣдь не существуетъ. И такъ какъ удовлетвореніе обоимъ вопросамъ служитъ одному и тому же, описанію и введенію въ сферу сознанія дѣйствительности, такъ какъ далѣе отвѣтъ на оба вопроса вытекаетъ изъ основной способности души *абстрагировать*, т.-е. поджѣмать общее въ различномъ,—то въ виду всего этого нѣтъ никакой надобности устанавливать нѣсколькихъ средствъ познания, не говоря уже о томъ, что совершенно не обоснованнымъ оказывается въ такомъ случаѣ превознесеніе одного средства познания надъ другимъ: разума надъ внѣшними чувствами.

Наука стремилась, въ противоположность донаучному міропониманію, внести единство въ дѣйствительность. Трагично въ ея судьбѣ было то, что средство, которому надлежало внести единство въ разнообразіе міра, а именно представленіе о субстанціи, раскололо жрѣзъ, а затѣмъ и самага человѣка на двое.

#### У.

### Возникновеніе механическаго взгляда на природу.

#### 30.

Міропозрѣніе Парменида представляло собой одинъ изъ кульминаціонныхъ пунктовъ развитія философіи. Для того,

чтобы подняться еще выше, развить дальше философию, надобно было снова вернуться назад. Два подобных нисхождений въ различныхъ направлеиныхъ и до различной глубины и были совершены, и за обоими слѣдовало восхождение на новыя большія высоты. Пionерами этихъ новыхъ путей были первые атомисты и первые софисты, съ одной стороны—прежде всего *Левкинъ* и *Демокритъ*, съ другой *Протагоръ*. Такъ какъ неизвѣстно, въ какой мѣрѣ ученiе Демокрита основывается на Левкинповомъ, мы обратимся къ первому.

Демокритъ изъ Абдеры (род. около 460 г. до Р. X.) въ достаточной мѣрѣ обладалъ чувствомъ дѣйствительности, чтобы не сомнѣваться въ разнообразiи, измѣнчивости и движенiи вещей. Зато онъ горячо вѣрилъ въ субстанцiю и придерживался ученiя Парменида о томъ, что субстанцiя изначально, вѣчна и неизмѣнна. Соединить оба воззрѣнiя удалось ему слѣдующимъ образомъ: онъ отказался отъ численнаго единства субстанцiи и раздробилъ ее на безконечное множество чрезвычайно мелкихъ, не поддающихся дальѣйшему дѣленiю частицъ—атомовъ, которые качественно были однако совершенно одинаковы и такимъ образомъ служили гарантiей единства вселенной. Они отличались другъ отъ друга лишь своей формой и величиной, дабы создать возможность разнообразiя вещей. Вещи были комплексами атомовъ, сцепленныхъ между собой при помощи особыхъ крючечковъ. Измѣненiе вещей зависѣло отъ измѣненiя порядка расположенiя, уменьшенiя или увеличенiя (путемъ прибавленiя или убавленiя) числа атомовъ. Замѣна единой субстанцiи безконечнымъ числомъ субстанцiй и принсанное атомамъ движенiе потребовали отказа отъ взглядовъ Парменида на пустое пространство, какъ несуществующее, и Демокритъ прямо и учить: несуществующее—есть, это пустое пространство и при томъ, въ противоположность утверженiю Парменида, оно безконечно именно потому, что пусто. Въ немъ атомы непрерывно падаютъ сверху внизъ, большiе скорѣе, нежели мелкiе; благодаря этому происходятъ столкновенiя и боковыя движенiя, и такимъ образомъ лишь дѣйствиельмъ столкновенiя, давленiя и сцепленiя атомовъ въ концѣ концовъ совер-

шается образование новых миров. Безконечное множество миров возникает, развивается и погибает один рядом с другим и один над другим, всё находясь в вѣчном паденіи. Душа состоитъ изъ мельчайшихъ, гладкихъ и круглыхъ, а потому и наиболее подвижныхъ атомовъ, изъ атомовъ огня; они проникаютъ все тѣло и сообщаютъ ему жизнь и мыслительныя способности.

Этотъ выдуханный міръ непрестанно движущихся атомовъ оказывается, подобно пребывающему въ состояніи покоя бытію Парменида, постоянно скрывающимся за другимъ действительнымъ міромъ, который единственно и доступенъ нашему наблюденію. Міръ опыта низводится передъ этимъ міромъ метафизики до степени простой видимости. Въ этомъ Демокритъ совершенно согласенъ съ Парменидомъ, да оно и понятно: вѣдь это слѣдствіе представленія о субстанціи, плодъ мысли, стремящейся отъ наизмѣнности и разнообразія вещей къ единому и неизмѣнному. Демокритъ придаетъ однако этому приращенію действительности весьма интересный оборотъ, которому предстояло сыграть въ дальнѣйшемъ развитіи очень важную роль. Онъ различаетъ свойства, присущія вещамъ только *для насъ*, въ нашемъ мнѣніи, и присущія имъ *въ себѣ*. Къ послѣднимъ относятся: тяжесть, плотность, твердость. Къ первымъ: цвѣтъ, теплота и холодъ, а также вкусъ.

Этимъ положено начало знаменитому различенію *первичныхъ* и *вторичныхъ* свойствъ, согласно первоначальной средневѣковой терминологіи, различенію, которое послужило основой мировоззрѣнія Локка и которое, хотя косвенно, обуславливаетъ теоретико-позывательный идеализмъ нашего времени.

Мировоззрѣніе Демокрита принято именовать матеріализмомъ. Дѣйствительно, тотъ признакъ, что душевыя явленія у него воишь подчинены законамъ о явленіяхъ физическихъ, говорить въ пользу этого обозначенія: гладкіе, круглые, легко

подвижные, душевные атомы падают точно так же, как и болѣе грубые тѣлесные сверху внизъ, точно также подлежатъ давленію и толчку, и этии чисто механическими процессами обуславливаются все душевныя явленія. А между тѣмъ не слѣдуетъ забывать, что Демокритъ, подобно своимъ предшественникамъ и очень многимъ изъ своихъ послѣдователей, вовсе еще и не дѣлалъ различія между матеріей и духомъ въ смыслѣ тѣлеснаго, имѣющаго протяженіе, и безтѣлеснаго, лишеннаго его (см. стр. 81). Онъ звалъ лишь различіе между существующимъ, т.-е. наполненнымъ, и несуществующимъ, т.-е. пустымъ, но в послѣднемъ онъ, въ противоположность Пармениду, признавалъ бытіе. Если, несмотря на все это, хотить говорить объ его матеріализмѣ, то надлежитъ, чтобы быть послѣдовательнымъ, отнести къ матеріалистамъ и всехъ его предшественниковъ, которые все мыслили духовное матеріальнымъ, а также и многихъ изъ позднѣйшихъ мыслителей такъ, напр., Аристотеля, который представлялъ себѣ вселенную въ видѣ шара, со всехъ сторонъ окруженнаго божествомъ—мыслимымъ, слѣдовательно, матеріальнымъ. Цѣлесообразно, однако, говорить о матеріалистическомъ міровоззрѣніи лишь тамъ, гдѣ явно *отрицается* духовное, понимаемое, какъ вѣчто отличное отъ матеріальнаго; а произойти это можетъ лишь въ томъ случаѣ, если предварительно духовное и матеріальное противопоставлялись другъ другу въ качествѣ совершенно различныхъ вещей.

Соотвѣтственно вышесказанному надо поступать и при обозначеніи какого-нибудь міровоззрѣнія спиритуалистическимъ. Но все это въ сущности не важно, и я придаю значеніе опредѣленію понятія матеріализма лишь потому, что нѣкоторые, и притомъ авторитетные, критики неоднократно обозначали защищаемое въ этой книжкѣ позитивное міровоззрѣніе матеріалистическимъ, думая тѣмъ самымъ его очернить. Конечно, ошибка, дѣлаемая матеріализмомъ, на самомъ дѣлѣ нисколько не хуже той, которую дѣлаетъ спиритуализмъ, и въ особенноти идеализмъ; къ сожалѣнію, этотъ взглядъ не раздѣляется большинствомъ современныхъ философовъ, пребывающихъ въ

идеализмъ и смотрящихъ обыкновенно презрительно на материализмъ, подчасъ издѣваясь и насмѣхаясь надъ нимъ. Еще болѣе несправедливо подобное отношеніе къ нашему позитивизму, ибо позитивизмъ, въ качествѣ противника всякой метафизики, всякой философіи, посредственно или непосредственно базирующей на представленіи субстанціи, является также и противникомъ материализма.

## 32.

Гораздо важнѣе не унустить изъ вида, что атомисты положили основаніе *механическому пониманію природы*. Заключается оно въ томъ, что въ основу всѣхъ явленій природы, всѣхъ физическихъ, химическихъ и физиологическихъ процессовъ, кладутъ наблюденіе, почерпнутое изъ простыхъ опытовъ надъ движеніемъ твердыхъ тѣлъ, обусловленнымъ давленіемъ, сдвиганіемъ и толчкомъ. Это воззрѣніе имѣетъ въ себѣ большія преимущества, но и большіе недостатки.

Преимущество заключается въ наглядности, которую приобрѣтаютъ всѣ явленія. Если я могу себѣ представить теченіе воды, какъ скатываніе маленькихъ, очень гладкихъ шариковъ, — или давленіе, оказываемое газомъ на стѣнки сосуда въ видѣ толчковъ очень многихъ невидимыхъ, мелкихъ, летящихъ съ чрезвычайной быстротой эластическихъ тѣлецъ, — или распространеніе свѣта въ видѣ волнообразнаго движенія въ эластической средѣ, вызываемаго ритмическимъ маятникообразнымъ движеніемъ крошечныхъ шариковъ, — то явленія эти утративаютъ странность и непонятность, которую они имѣли вначалѣ въ нашихъ глазахъ, и сводятся къ общезвѣстному. Определенность *всѣхъ* явленій природы становится столь наглядной и очевидной, что приходится признать атомистическую теорію въ первоначальныхъ стадіяхъ развитія естественныхъ наукъ ничѣмъ незамѣнимой. Она сразу раскрываетъ строгую законмѣрность въ тѣхъ областяхъ, которыя представляются новичку преисполненными непреодолимыхъ трудностей, открываетъ его взору единство и величіе безконечнаго міра. Этимъ объясняется

ей чарующая власть надъ огромнымъ большинствомъ естествоиспытателей. Этимъ же объясняется и часто фанатическая вражда противъ матеріализма людей, видящихъ въ этомъ ученіи опасное покушеніе на свободу воли и протестъ противъ идеи личнаго божества, способнаго вмѣшиваться въ естественный ходъ вещей.

Слабой стороною атомистическаго воззрѣнія на природу является одностороннее подчеркиваніе и преувеличеніе значенія механическаго фактора. Считааясь лишь съ движеніемъ тѣлъ, нельзя охватить всего богатства физико-химическихъ процессовъ. Самое большее можно немеханическіе или не исключительно механическіе процессы *иллюстрировать* при посредствѣ чисто механическихъ, для удобства изобразить этимъ способомъ математически ихъ взаимную зависимость и связь съ чисто механическими процессами, приспособить ихъ этимъ къ своему пониманію; но мы никогда не сумѣемъ *объяснить* себѣ явленій свѣта, цвѣта, тепла и т. д. движеніемъ и *описать* ихъ черезъ движеніе. Какъ могутъ выведенныя изъ процессовъ движенія понятія, вродѣ: скорость, ускореніе, масса, твердость и т. д. обнять собой и красное, и синее и холодное, и теплое, и звучащее, и шумящее? Согласно механическому пониманію природы, придается особенное значеніе двумъ видамъ опыта, ощущеніямъ сопротивленія всего твердаго и остраго, условатаго и эластичнаго, гладкаго и т. д., а также и формально-оптическимъ ощущеніямъ поверхностей, тѣлъ и фигуръ, ограниченныхъ линіями или поверхностями. Весь же прочій опытъ, вполнѣ равноцѣнный съ этимъ, съ точки зрѣнія его наличности и проявленій, во всемъ его своеобразіи оставляется безъ вниманія, — т. е. въ пренебреженіи остаются матеріально-оптическія или свѣтовые и цвѣтовые ощущенія, акустическія, тепловыя ощущенія и т. д.; а такъ какъ разбираемое міровоззрѣніе дѣлаетъ абсолютнымъ это противорѣчіе обихъ группъ опыта, то оно окончателно разрушаетъ мость, который могъ-бы соединить міръ механическихъ процессовъ съ прочими физическими переживаніями, да и всѣми переживаніями вообще. Такимъ образомъ оно приходитъ къ неразрѣшимой

проблемъ: какъ могутъ молекулярные процессы движенія мозговой кѣтки перейти въ свѣтовые, звуковыя и т. п. ощущенія? Къ вопросу, на который *Дюбуа-Реймонъ* отвѣтилъ своими знаменитымъ „*ignotivimus*“, но который мы, понимаящіе его снизу съ неосновательнымъ представленіемъ о субстанціи, считаемъ просто неправильно поставленнымъ. Не существуетъ вовсе абсолютныхъ субстанцій, значить, ни молекулъ, ни атомовъ, ни превращенія физическіхъ процессовъ въ психическіе. Механическія явленія на самомъ дѣлѣ вовсе не отдѣлены отъ прочихъ физическіхъ, но могутъ быть путемъ абстракціи отграничены отъ послѣднихъ. „Механика обнимаетъ не *основу* и не *часть* міра, но одну ея *сторону*“, говоритъ *Э. Махъ*. Въ ходѣ настоящаго изложенія это положеніе будетъ выступать все ярче.

## VI.

## Первая аттака на абсолютную субстанцію.

## 33.

Второе происхожденіе съ высотъ мышленія Пармениада привело не только къ отрицанію философіи неизмѣннаго, въ покоѣ пребывающаго бытія, но къ отказу отъ всей предшествовавшей философіи. *Протагоръ* (род. въ Абдерѣ около 480 г. до Р. Х.) совсѣмъ отрицаетъ субстанцію, абсолютное. Сколь ему ни симпатично вѣчное становленіе Гераклита, все же онъ отвергаетъ самъ предметъ становленія, непрерывно измѣняющійся первичный огонь, который, несмотря на все измѣненія, остается по существу все же огнемъ (срвни. выше § 25). Онъ впервые начинаетъ видѣть въ измѣненіи исключительно процессъ, а не разискиваетъ за нимъ какое-то вѣщающеее вѣчно. Не существуетъ ни измѣняющагося вѣчно, ни измѣненія этого вѣчно. Не существуетъ абсолютной вещи. Каждая непрерывно дѣйствуетъ на другія, и сама непрерывно подвержена вліянію другіхъ. Бытіе вещи складывается изъ этихъ активныхъ и пассивныхъ состояній, изъ дѣйствій и противодействій. И только

из этого и складывается. Возьмемъ любое свойство какого либо предмета: оно никогда не существуетъ само по себѣ, но лишь въ отношеніи къ другимъ предметамъ. Роза красна только тогда, когда она освѣщена,—въ темнотѣ, т. е. при отсутствіи тѣла, дающаго освѣщеніе, роза не имѣетъ цвѣта и тогда неправильнымъ было бы считать ее красной. Свою форму роза сохраняетъ лишь въ теченіе своей жизни, т. е. пока она воспринимаетъ, ассимилируетъ и выдѣляетъ вещества, иначе говоря, до тѣхъ поръ, пока она стоитъ въ связи съ другими вещами. Ея стебель твердъ лишь постольку, поскольку оказываетъ сопротивленіе другому тѣлу, которое попыталось бы проникнуть внутрь его. Ея листья эластичны постольку, поскольку они способны выпрямляться, будучи пригнуты вѣтромъ къ стеблю. Сѣра сохраняетъ твердую форму лишь въ средѣ ниже  $+115^{\circ}\text{C}$ , при соприкосновеніи съ пламенемъ „она“ „становится“ жидкой и наконецъ парообразной. Такъ всѣ „свойства“, „вещей“ существуютъ лишь въ связи со „свойствомъ“ иныхъ „вещей“. „Вещь“—это относительный, а не абсолютно постоянный комплексъ „свойствъ“, и этимъ все про нее сказано. Свойства эти не нуждаются въ носителяхъ. Они взаимно являются носителями другъ друга,—безразлично, будь то свойства одного и того же предмета или же свойства различныхъ предметовъ. Они обуславливаютъ другъ друга, какъ переменныя величины одного уравненія, и этой функциональной зависимостью очерчивается ихъ бытіе.

Мы не знаемъ, насколько глубоко Протагоръ и другіе, близкіе къ нему по воззрѣніямъ, софисты вдумались въ эту релятивизмъ, въ какой мѣрѣ они пытались и насколько имъ удалось остаться вѣрными въ каждомъ отдѣльномъ, конкретномъ случаѣ той общей антиметафизической позиціи, которую они заняли. Одно во всякомъ случаѣ кажется намъ достовернымъ, что очень ужъ мутенъ тотъ источникъ, откуда черпалъ мы главнымъ образомъ свои свѣдѣнія о нихъ; а источникомъ

этим являются сочинения Платона. Платонъ не былъ въ состояніи понять ученій, отклоняющихся столь сильно отъ традиціонныхъ взглядовъ, изложенныхъ, дѣйствительно, безо всякой системы и потому трудно доступныхъ пониманію предубѣжденнаго метафизика, тѣмъ болѣе, что Платонъ вообще не отличался справедливостью и терпимостью. Но для насъ ясно то, что Протагоръ гениальнымъ взоромъ опредѣлялъ слабое мѣсто всей предшествовавшей философій и проложилъ дорогу новымъ воззрѣніямъ, хотя и не сумѣлъ всесторонне логически и эмпирически обосновать своихъ взглядовъ. Великія новыя идеи не сразу выступаютъ во всей своей ясности. Самъ изобрѣтатель ихъ не всегда свободенъ отъ власти традицій, а тѣмъ болѣе современники. Если въ лицѣ своего творца онѣ не имѣютъ твердаго и непримиримаго защитника, преданнаго всѣмъ существомъ своей идеѣ, то онѣ обречены на медленное и несовершенное развитіе, и усилія противниковъ, отличающихся высшей мыслительной энергіей, могутъ задержать ихъ развитіе и даже совсѣмъ заглушить. Быть можетъ, такъ было и въ данномъ случаѣ. Протагоръ былъ, вѣроятно, не столько изслѣдователемъ, сколько учителемъ. Распространеніе отстаиваемыхъ имъ идей казалось ему, повидимому, важнѣе ихъ основательной, всесторонней разработки, и его научныя изысканія приносились въ концѣ концовъ въ жертву его учительству. Не безъ вліянія осталось и то обстоятельство, что Сократъ, сила мышленія котораго не могла быть даже поставлена рядомъ съ гениальной прозорливостью Протагора, умѣлъ въ значительно большей степени вліять на окружающихъ, обладалъ секретомъ личнаго обаянія и вообще представлялъ собою болѣе сильную, приспособленную къ борьбѣ личность, а потому безъ труда и сыгралъ въ исторіи болѣе значительную роль, чѣмъ Протагоръ. Протагоръ разбрасывался, Сократъ же сконцентрировалъ всю свою силу въ области этическихъ ученій, вокругъ мысли о томъ, что добродѣтели можно учить. Сократъ приобрѣталъ весьма усердныхъ преданныхъ дѣлу учениковъ, у Протагора же были лишь толпы слушателей. Сократъ захватывалъ и воспитывалъ, Протагоръ плѣвилъ и очаровывалъ. Сократъ

дѣйствовалъ въглубь, Протагоръ въширь. Слушать блестящаго Протагора было, въпротивно, удовольствіемъ, спорить же съ положительнымъ Сократомъ—работой. А историческій успѣхъ является всегдашнимъ спутникомъ серьезнаго труда. Блестящій фейерверкъ Протагорова ученія сгорѣлъ почти безрезультатно, подобно ученію Ницше въ наше время. Оба философа имѣли лишь посредственное воздѣйствіе: они заставили противника основателямъ продумать свои взгляды. Благодаря усердію Сократа, развитіе философскаго мышленія пошло не по прямому пути, а въобходъ, и лишь черезъ двѣ тысячи лѣтъ оно возвратилось на тотъ путь, по которому шель уже, правда, безъ сторонниковъ и послѣдователей Протагоръ. Лишь Юмъ (1711—1776) заново вскрылъ основное заблужденіе философскаго мышленія—ошибочность представленія о субстанціи.

Какую ужасную роль можетъ играть историческій случай! Одна или нѣсколько толковыхъ личностей, правильно усвоившихъ въ свое время основную идею Протагорова релятивизма и тщательно ее разработавшихъ, могли бы избавить Европу отъ духовнаго гнета средневѣковой схоластики! Одно изъ двухъ—или Протагоръ не понималъ всего значенія своей идеи, или же, что миѣ кажется болѣе вѣроятнымъ, онъ не обладалъ достаточной дисциплиной мысли, выдержкой и стойкостью, чтобы послѣдовательно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ настаивать на своей идеѣ и такимъ образомъ рано или поздно добиться торжества. А вѣдь при томъ выдающемся общественномъ положеніи, которое онъ занималъ—люди, какъ Периклъ и Еврипидъ, некали его общества—будъ онъ нѣсколько инымъ, успѣхъ былъ-бы обезпеченъ. Иначе и быть не могло. Будъ его философскій геній достоиніемъ иной, болѣе сосредоточенной натуры, совѣтъ инымъ образомъ могла бы сложиться теперь мрачная и полная жестокостей исторія западно-европейской мысли, а вѣстѣ съ тѣмъ и вся всемірная исторія.

Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ помнить, что, имѣясь въ нашемъ распоряженіи какіе-нибудь источники, помимо одностороннихъ и неполныхъ преданій, весьма возможно, что это наше предположительное мнѣніе о Протагорѣ значительно измѣнилось бы въ его пользу.

Неуспѣху идей Протагора способствовали, правда, и поворотъ его въ сторону субъективизма, на что особенно и напирала его противники. Быть можетъ Протагоръ, гонимая за ораторскимъ успѣхомъ и прибѣгая въ этихъ цѣляхъ къ парадоксамъ, выдвинулъ на первый планъ именно эту невыгодную сторону своего ученія: возможно и то, что дѣйствуя ошеломляюще на слушателей, эта сторона запомнилась внѣ общей связи; такъ или иначе, вслѣдъ этихъ было положено начало недоразумѣнιάмъ и преувеличенιάмъ. Что могло быть привлекательнѣй въ глазахъ ладкой до сенсаціи колодежи подвижнаго неустойчиваго народа эллиновъ, и къ тому же время что могло быть болѣе отталкивающимъ для серьезно настроенныхъ умовъ, незлкомыхъ къ тому же достаточно съ обоснованіемъ теоріи, нежели ученіе:—не существуетъ общезначимой истины: каждый имѣеть мѣрило въ себѣ для того, что истинно, и каждый иное мѣрило,—даже подчасъ тотъ же самый человекъ въ различныя времена имѣеть и различныя мѣрила; и все же каждое мѣрило напередъ уже имѣеть такую же цѣнность, какъ любое иное!

Мы видѣли, что для Протагорова релятивизма свойство вещи состоитъ лишь въ функциональной зависимости отъ другихъ свойствъ той же или иныхъ вещей и что вещь—ничто внѣ связи съ этими непрерывно измѣняющимися признаками. Какъ доходимъ мы отсюда до безграничнаго, подвижному субъективизма?

Розу „пахнувшей“ звать лишь органъ обонянія. Медь „сладокъ“ лишь въ соприкосновеніи съ языкомъ. Одно и то же похѣщеніе тепло или холодно, смотря по тому, вложу ли я туда изъ болѣе теплаго или изъ болѣе холоднаго мѣста. Эти предикаты уже молча таятъ въ себѣ отношеніе къ нашей личности. То же можно сказать и относительно всѣхъ другихъ. Подобно тому, какъ мы прежде не могли найти ни одного свойства вещи внѣ зависимости его отъ другихъ свойствъ, такъ и теперь мы не находимъ ни одного, независимаго отъ нашей личности. Море шумитъ лишь для уха, и все великолѣпнѣе кра-

сокъ горной дужайки существуетъ лишь для глаза; горный потокъ не шумитъ, если ничье ухо этого не слышитъ, равно какъ вообще не шумѣтъ-бы оны, не попадись ему по дорогѣ скалы и обрывы; и цвѣты не сверкаютъ, если ничей глазъ ихъ не видитъ, равно какъ, не находись они подъ дѣйствиємъ солнечныхъ лучей, не было бы ихъ нестрой окраска. Но разъ все зависитъ отъ насъ самихъ, то картина міра представляется каждому иначе, въ зависимости отъ его индивидуальныхъ особенностей. Міръ слѣпорожденного совершенно отличенъ отъ міра зрячаго, міръ близорукаго совершенно иначе устроенъ, нежели міръ дальнорюкаго. Спрашивать же, какъ на самомъ дѣлѣ устроенъ міръ, такъ-ли, какъ представляютъ его себѣ слѣпой, близорукой и т. д., или же какъ-нибудь иначе—не имѣетъ никакого смысла, ибо этимъ вопросомъ вновь уничтожается установленная нами зависимость вещей отъ насъ самихъ. Ни одна вещь не можетъ существовать сама по себѣ; каждая вещь тѣсно вплетена въ ткань взаимной связи многихъ вещей, а тѣмъ самымъ связана и со всеми вещами. Даже столь основнымъ свойствомъ, какъ форма, тѣло не можетъ обладать ни въ зависимости отъ другихъ. Не говоря уже о физическихъ условіяхъ, это невозможно даже въ геометрическомъ отношеніи, такъ какъ форма предполагаетъ пространство, а предпосылка о пространствѣ таитъ въ себѣ цѣлую цѣль отношеній къ другимъ вещамъ: вѣдь въ нашемъ опытѣ пространство не болѣе, какъ результатъ всѣхъ когда бы то ни было воспринятыхъ формъ вещей. Но подобно тому, какъ не существуетъ вещи самой по себѣ, такъ и совокупность вещей, окружающій міръ, не существуетъ сама по себѣ, а лишь въ своемъ отношеніи къ воспринимающему его субъекту. Подобно тому, какъ пространственно міръ со всеми механическими своими процессами не можетъ быть мыслить иначе, какъ въ своемъ отношеніи къ одной исходной точкѣ, къ какому-нибудь одному, любому, но все же необходимому, началу координатъ (см. выше стр. 73), такъ и вообще нельзя ни воспринять, ни представить себѣ міра иначе, какъ съ точки зрѣнія воспринимающаго или представляющаго его себѣ субъекта, кто бы

онъ тамъ ни былъ. Поэтому всё воспріятія міра, всё воззрѣнія на міръ, въ той же мѣрѣ, какъ одинаково реальны, одинаково и истинны. Вѣдь обладаютъ же одинаковой цѣнностью и правдивостью различные сны, святыя съ одного и того же предмета только съ разныхъ его сторонъ.

Если мы станемъ раздумывать надъ тѣмъ, каковъ міръ самъ по себѣ, внѣ отношенія къ субъекту, то мы задумаемся отиудъ не до истины, а лишь до извѣстныхъ мнѣній. Какими будутъ эти мнѣнія о предметѣ, совершенно недоступномъ познанію, зависитъ опять-таки отъ индивидуальныхъ особенностей размышляющаго субъекта: одинъ будетъ считать пустое пространство существующимъ, другой несуществующимъ; одному лишь покой и неизмѣнность будутъ казаться дѣйствительными, другому же лишь движеніе и измѣненіе. „Человѣкъ—мѣра всѣхъ вещей, для существующихъ, мѣра того, что онѣ существуютъ, для не существующихъ, мѣра того, что онѣ не существуютъ“. И какъ прежде праваны были равноправными разнообразныя, пріобрѣтенныя чувственнымъ воспріятіемъ воззрѣнія на міръ, такъ теперь признаются равноправными различныя „мнѣнія“. Но на сей разъ—и *это* ужъ дѣйствительное убѣжденіе Протагора—всѣ они неодинаково правильны, а одинаково неправильны, ибо всѣ они пытаются достичь невозможнаго и самому себѣ противорѣчащаго — дать міросозерданіе безъ созерцающаго субъекта.

## 36.

Было бы большимъ заблужденіемъ и несправедливостью думать, что Протагоръ, хотя-бы въ теоріи, считалъ любое воззрѣніе равноцѣннымъ всякому другому воззрѣнію. Можетъ быть, побужденный желаніемъ быть возможно болѣе понятнымъ, онъ зашелъ нѣсколько далеко въ популяризаціи своего устнаго преподаванія и своихъ произведеній, и такимъ образомъ, если и не толкнулъ прямо кое-кого изъ своихъ слушателей и читателей на путь кривотворческой софистики, то не удержалъ ихъ отъ него или же далъ имъ право сослаться на себя. Но

предположить, что онъ оправдывалъ всякия адвокатскія уловки, значило бы умалить и унижить геній этого рѣднаго человѣка до ступени умовъ, ни въ коемъ случаѣ ему не равныхъ.

Принципъ релятивизма былъ послѣ основанія науки Фалесомъ самой значительной философскою идеею, даже болѣе того: онъ остался самой важною мыслью и по сегодняшний день. И когда мы видимъ, какія недоразумѣнія вызываетъ онъ еще и теперь, когда мы видимъ, что даже выдающіеся мыслители могутъ считать такихъ людей, какъ Шунне, Махъ и Авенаріусъ, метафизиками и, значить, послѣдователями какого-либо представленія о субстанціи,—можемъ ли мы при такомъ положеніи вещей удивляться, что Протагоръ былъ непонятъ въ томъ, что онъ далъ самаго цѣннаго? Релятивизмъ предполагаетъ непремѣннымъ условіемъ отказъ отъ наиболѣе глубоко укоренившагося предрасудка, отъ представленія о субстанціи во всѣхъ его видахъ: это и дѣлаетъ его такимъ труднымъ для пониманія. И человѣкъ, которому это удалось впервые, заслуживаетъ нашего величайшаго уваженія, хотя бы въ другихъ отношеніяхъ онъ отличался слабостями, далеко не приходящими по вкусу. Понимая все значеніе сдѣланнаго имъ для философіи, мы не должны приписывать ему такихъ взглядовъ, которые могли быть отнесены на его счетъ только по недоразумѣнію и изъ недоброжелательства,—не должны даже и въ томъ случаѣ, когда подобныя расказанія подкрѣпляются ссылкой на такого человѣка, какъ Платонъ.

Протагоръ отличался новымъ пониманіемъ действительности. Свое міровоззрѣніе онъ выработалъ, путемъ критики точки зрѣнія Гераклита (см. стр. 81), критики, основанной на чувственномъ опытѣ. Хотя Гераклитъ и Парменидъ, два столь противоположныхъ другъ другу мыслителя, единодушно предостерегали оба отъ довѣрія въ внѣшнимъ чувствамъ, и хотя они встрѣтили въ этомъ большое сочувствіе со стороны философовъ, Протагоръ не хотѣлъ раздѣлять этого взгляда. Онъ не только не желалъ поколебать своимъ релятивизмомъ вѣру въ правдивость чувственныхъ воспріятій, но, наоборотъ, стремился вновь возстановить эту вѣру. Онъ устанавливалъ между разумомъ и

чувственностью отношеніе, какъ разъ обратное тому, которое было установлено этими мыслителями. Для него объяснителями были уже не высшія чувства, а мышленіе, недоувѣряющее чувствамъ, разумъ, метафизически направленный на представленіе о субстанціи. Образы высшаго міра, полученные путемъ высшихъ чувствъ, всё истинны, если даже она и не совпадаютъ другъ съ другомъ; тѣ же образы, которые созданы разумомъ въ противорѣчіи съ высшими чувствами, всё ложны. Въ этомъ состояло мнѣніе Протагора. Но онъ, конечно, вовсе и не думалъ считать одинаково вѣрными всё взгляды о какихъ угодно вещахъ. Протагоръ не былъ скептикомъ. Его здравое пониманіе отношеній дѣйствительности сказалось не только въ области общаго міровоззрѣнія, но и на этико-политическомъ поприщѣ. Какъ мыслитель безъ предрасудковъ, онъ не могъ, конечно, одобрить всего существующаго, но онъ опредѣленно называлъ тѣ условія, которыя необходимы для существованія общества, онъ явно сознавалъ, что произволъ въ поступкахъ и беззаконіе сдѣлали бы невозможнымъ человеческое общежитіе. Поэтому ничто не было ему болѣе чуждымъ, чѣмъ то издѣрное ученіе, за которое его все еще считаютъ отвѣтственнымъ въ большей или меньшей степени, именно ученіе о томъ, будто для каждаго то хорошо, что ему кажется хорошимъ, и будто поэтому не могутъ быть установлены общеобязательныя нравственныя требованія. Подобные выводы были сдѣланы лишь маленькими умами, запятнавшими позоромъ имя софистики, а утвержденіе, будто эта теорія является необходимымъ выводомъ изъ ученія Протагора, исходило отъ его противниковъ. Къ такимъ выводамъ можно было бы придти только въ томъ случаѣ, если бы онъ дѣйствительно училъ, что *вообще* не можетъ быть общезначимой истины. Отрицаніе общезначимости относилось у него только къ чувственнымъ воспріятіямъ—при чемъ онъ этия вовсе не отрицалъ ихъ закономѣрности—и къ высказываніямъ объ *абсолютной* сущности міра. Въ противномъ случаѣ мы должны допустить, что такой человекъ, какъ Протагоръ, подъ влияніемъ психологическаго трианза, гласящаго, что при извѣстныхъ обстоятельствахъ содержаніе любого представленія мо-

жеть получить характеристику „истиннаго“, забыть банальную логическую истину, что тѣ познанія, относительно которыхъ люди согласны между собою, должны удовлетворять известнымъ условіямъ; а мы къ тому же знаемъ, что Протагоръ занимался грамматическо-логическими изслѣдованіями. Могъ ли онъ не замѣтить, что наука является *соціальнымъ* явленіемъ и поэтому возможна только въ томъ случаѣ, когда существуетъ нѣчто общезначимое, соединяющее мышленіе всѣхъ нормальныхъ людей? И неужели мы можемъ думать, будто Перакль некая обществу какого-то пустомели, пытавшагося игрой словъ уничтожить разницу между заблужденіемъ и истинной?

Протагору, какъ истинному позитивисту, постоянно подвергнутому мышленію критикѣ фактовъ, никогда не приходило въ голову превратить дѣйствительно данный міръ въ одно лишь представленіе. А это было бы для него, такъ ясно усмотрѣннаго зависимость картины міра отъ субъекта, дѣломъ очень легкимъ. Могутъ сказать, что для того, чтобы стало возможнымъ сдѣлать міръ созданіемъ субъекта, долженъ былъ сперва быть пройденъ весь циклъ развитія философіи—до *Декарта* или *Беркли*—направленный на изслѣдованіе субъекта. Но это возраженіе было бы неправильнымъ, ибо эти философы основывали свое сомнѣніе въ существованіи міра на той же предпосылкѣ, на которой уже стоялъ Протагоръ,—именно, что картина міра складывается исключительно изъ чувственныхъ ощущеній. Мы не будемъ считать трудно доступной эту точку зрѣнія, если вспомнимъ, что она еще за тысячу лѣтъ до Протагора привезла древнихъ индійскихъ философовъ къ ученію о мірѣ, какъ сонидѣніи, являющійся обманывающей Майя. Итъ, Протагора отъ вступленія на этотъ ложный путь вновь удержало только его здоровое чутье дѣйствительности, только эмпирическое, вразумительное всякому фантазерству направленіе его изслѣдованій, выступающее передъ нами всегда, когда мы безъ предубѣжденія изучаемъ ходъ его мыслей. И если бы этотъ анимированный, чуждый всего темнаго и фанатичнаго, эллипсическій духъ сохранился и продолжалъ развиваться въ ряду талантливыхъ послѣдователей, онъ также легко могъ слиться съ

высокой этикой Иисуса, какъ слилась съ ней платово-аристотелевская фантастика. Онь, быть можетъ, предохранилъ бы Грецію Перикла, Фидія, Софокла, Эврипиду отъ уродливостей вырождающейся софистики и отъ марава облішительнаго ученія объ идеяхъ, а тогда человечество избѣжало бы тираніи перповной догмы.

## VII. Возвратъ къ до научнымъ воззрѣніямъ и возниженіе представленія о духовной субстанціи.

### 37.

Познаніе дѣйствительнаго міра послѣ Протагора могло развиваться далѣе по прямой линіи только при условіи полного освобожденія философіи отъ представленія о субстанціи, при пониманіи того, что расхожденіе философскихъ ученій между собой основано лишь на безплодныхъ попыткахъ изйти какой то фантастической абсолютный міръ, — лишь на бездоказательной вѣрѣ въ какое-то абсолютное бытіе, въ какую-то абсолютную, ни отчего субъективнаго независимую, истину, — лишь на заблужденіи, что за многимъ должно скрываться единое, за разнородностью бытія и дѣйствительности нѣчто однородное, неизмѣнное, постоянное. И если Протагоръ не успѣлъ или не сумѣлъ отлечь въ безукоризненны во всѣхъ отношеніяхъ положенія своей концепціи, до которой онъ дошелъ скорѣе путемъ гениальной интуиціи, чѣмъ логическаго анализа, и не облегчилъ такимъ образомъ ее передачи дальнѣйшимъ поколѣніямъ, то задача разумныхъ послѣдователей заключалась именно въ томъ, чтобы продумать до конца и осмыслить полнымъ свѣтомъ сознанія новое ученіе. Существуютъ различныя степени познанія новой истины, начиная отъ перваго неясно вырисовывающагося предвидѣнія ее до того полнаго обладанія ею, при которомъ она познается всюду, гдѣ можетъ быть познаваема, — и никогда еще не удавалось одному поколѣнію вполнѣ исчерпать то новое, что ему впервые открылось. Но рѣдко случалось, чтобы идея огромнаго значенія была такъ

радикально испепелена и погребена на цѣлыя столѣтія, какъ это произошло съ релятивизмомъ. Подобную же судьбу могло бытъ и можетъ, одно только геліоцентрическое міровоззрѣніе. Вѣдсто того, чтобы идти по основной линіи Протагоровой концепціи, одни ухватились за быстро обобщенное ими положеніе, что противоположныя утвержденія могутъ быть въ одинаковой степени истинны; они такимъ образомъ совершенно не замѣтили положительнаго ядра протагорова релятивизма и на полныхъ парусахъ пустились въ безбрежное море интеллектуальнаго нигилизма; другіе же, хотя и постигали его указанію приняться послѣ изслѣдованія окружающаго міра за анализъ самаго субъекта, но тотчасъ же уничтожили значеніе этого анализа глѣзъ, что вновь сдѣлали его предпосылкой представленіе о субстанціи. По этому послѣднему роковому пути пошли лучшіе умы. Они привели къ удвоенію субстанціи, къ разложенію ея на тѣлесную и душевную субстанціи и къ полному противопоставленію матеріи и духа, въ которомъ заключается все несчастіе современной философіи.

Протагоръ уже зналъ, что душа ничто въѣ ея содержаній и что, слѣдовательно, эти содержанія не нуждаются въ особомъ носителѣ. Онъ зналъ также, что основой душевной жизни, къ которой уже присоединяется все остальное, являются чувственныя ощущенія. Этимъ самымъ онъ принципиально уже сталъ на точку зрѣнія нашей современной „психологіи безъ души“ и этимъ были даны предпосылки для плодотворнаго изслѣдованія душевныхъ фактовъ. И то, что это не послужило vhodнымъ пунктомъ для дальѣйшихъ изслѣдованій, объясняется только отсутствіемъ подходящихъ личностей, является исторической случайностью, однимъ изъ тѣхъ курьезовъ міровой исторіи, которые могутъ дать телеологически настроеннымъ умамъ подходящий матеріалъ для размышленій.

Реакціонное развитіе философскаго мышленія, начавшееся съ *Сократа*, было подготовлено еще *Анаксагоромъ* (род.

около 500 г.), который не мог уже понимать мира монистически, хотя его изслѣдованія были обоснованы и направлены преимущественно въ сторону естествознанія. Онъ могъ понять міръ лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ распорядилась вѣсть души, какъ и въ человѣкѣ. И если у древнѣйшихъ натурфилософовъ, отъ Фалеса до Гераклита, первоначество само было живымъ и одареннымъ въ различной степени душевными качествами, подобно тому, какъ оно было протяженнымъ и жидкимъ (или же воздушнымъ, огненнымъ) и если такимъ образомъ душа была для этихъ мыслителей не частью, а стороною міра, то теперь міръ распался на два другъ другу противоположныхъ фактора, на тѣлесный и духовный факторъ. Правда, послѣдній, подобно человеческой душѣ народныхъ вѣрованій — а также науки — былъ все еще протяженнымъ, пространственнымъ характеромъ; онъ былъ только навболѣе тонкой и подвижной изъ вѣсть вещей. Правда, въ космологіи Анаксагора онъ игралъ фактически ничтожную и, собственно говоря, лишнюю роль — родѣ той роли, какую занимаетъ „душевный первичный факторъ“ въ построеніяхъ нашихъ современныхъ нео-виталистовъ; но понятія душевнаго и тѣлеснаго были уже раздѣлены, и въ субъективной одѣжкѣ „духъ“, какъ движущій, создающій, активный принципъ получилъ вскорѣ гораздо большее значеніе, чѣмъ это соответствовало объективно необходимости его для нарисованной картины міра.

Это надѣленіе міра душой по аналогіи съ надѣленіемъ душой человѣка было возвращеніемъ къ донаучному воззрѣнію, поворотомъ къ народнымъ эмпирическимъ представленіямъ, отъ которыхъ освободился Фалесъ, когда положилъ начало научному мышленію; это былъ первый компромиссъ между мышленіемъ, уже переставшимъ быть послѣдовательнымъ, и мнѣологической вѣрой народныхъ массъ. Ибо до тѣхъ поръ общей, не подлежащей вовсе дальнѣйшему обсужденію, предпосылкой всякой философіи, считалось положеніе, что къ рѣшенію мировыхъ проблемъ ведутъ вовсе не пути атрономорфической мнѣологіи: тотъ, кто хотѣлъ заняться философіей, долженъ былъ сперва сбросить съ себя путы дѣтской вѣры; из-

сѣдованіе было, какъ само собой разумѣлось, изслѣдованіемъ свободнымъ отъ предрасудковъ. Конечно, къ томъ обстоятельству, что этотъ возвратъ сталъ возможнымъ, была повинна и сама тогдашняя философія, поскольку адѣсь можно вообще говорить о винѣ; она не могла вполне освободиться отъ общераспространеннаго заблужденія. Это заблужденіе входило составной частью въ представленіе о субстанціи, хотя было въ немъ лишь элементомъ второстепеннаго значенія. Какъ мы видѣли (стр. 62), представленіе о субстанціи имѣло своей задачей удовлетворить стремленіе души къ послѣдней постоянной формѣ, и въ особенности удовлетворить потребность мышленія въ единствѣ. Господство человѣческаго духа надъ безконечнымъ разнообразіемъ давнаго въ опытѣ могло быть установлено лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ въ каждомъ отдѣльномъ явленіи узнавалъ одно и то же единое и если бы онъ во всѣхъ измѣненіяхъ находилъ одно неизмѣнное. Его вопросъ гласилъ при этомъ естественно раньше всего: „что“? Что было этимъ единымъ, неизмѣннымъ? Другой настоятельный вопросъ мышленія, вопросъ „какъ“ еще не былъ поставленъ (стр. 44), или на него уже обращалось очень мало вниманія. Тѣмъ не менѣе и на этотъ вопросъ—хотя этого не сознавали—существовалъ отвѣтъ, и опять-таки отвѣтъ, какъ часто бываетъ, подразумеваемый, инстинктивный. Если бы путемъ сократовскаго метода можно было, стоя на нашей теперешней точкѣ зрѣнія, добиться этого отвѣта, то онъ гласилъ бы въ концѣ концовъ приблизительно такъ: „ну да, мы должны признать, что мы, собственно говоря, всегда были того мнѣнія, что *субстанція* движеть и измѣняетъ вещи такъ же, какъ человѣческая душа движеть и измѣняетъ человѣческое тѣло; субстанція точно такъ же сидитъ внутри вещей, какъ душа въ тѣлѣ; она проникаетъ ихъ и дѣйствуетъ въ нихъ. *Анаксименъ* какъ разъ и говоритъ: „какъ душа ваша, будучи воздухомъ, сдерживаетъ насъ, такъ духъ и воздухъ охватываетъ весь міръ“. Ничего другого и нельзя было предположить, потому что, разъ субстанція является въ послѣднемъ счетѣ всѣмъ, то она должна заключать въ себѣ принципъ движенія и вообще

измѣненіи. А такъ какъ она вообще не можетъ быть воспринята путемъ внѣшнихъ чувствъ,—скорѣе, наоборотъ, чувства скрываютъ ее отъ насъ,—и такъ какъ ова, несмотря на это, въ то же время самое существенное въ каждой вещи, то она и скрыта въ вещи, именно, какъ душа вещи.

## 39.

Правда, это скрытое отношеніе между субстанціей и душой не было тѣмъ мотивомъ, который побудилъ Анаксагора провозгласить его духовный принципъ; вѣроятно же всего, что, какъ уже было указано, Анаксагоръ никогда не могъ совершенно освободиться отъ остатковъ вародной вѣры. Но указанное отношеніе могло имѣть слѣдствіемъ то, что Анаксагоръ все таки не чувствовалъ противорѣчій между своими воззрѣніями и предыдущимъ развитіемъ философіи.

Трагедія человѣческаго мышленія состоитъ въ томъ, что ложное всегда должно въ своемъ развитіи порождать ложное. Подобно органическимъ уродствамъ, уродства психологическія могутъ долгое время оставаться жизнеспособными; отнимая соки у нормальныхъ образованій, они могутъ заставлять послѣдніа чахнуть, а сами порождать новыя ненормальности. Представленіе о субстанціальности вновь вызвало къ жизни анимистическое представленіе, хотя оно и возникло въ противобѣдъ и какъ средство преодолѣть анимизмъ. И печальнѣйшимъ обстоятельствомъ во всей исторіи человѣческаго мышленія было то, что два радикальныхъ заблужденія, изъ которыхъ каждое порознь было весьма жизнеспособно, сумѣли соединиться и даже сосуществовать развитію другъ друга. Субстанція—то, что лежитъ въ основѣ, то, что неизмѣнно—искала одухотворенія, а душа, принципъ измѣненія, субстанціальнѣйшей опоры. Понятіе субстанція вело къ образованію понятія неодушевленной матеріи, а понятіе души вело къ понятію нематеріальнаго духа. И чѣмъ болѣе каждое изъ этихъ понятій противопоставлялось другому, тѣмъ необходимѣе становились они одно для другого.

Идея субстанцій въ концѣ концовъ потому не могла уничтожить анимистическихъ представлений, что сама она была представлениемъ о чемъ-то скрытомъ въ вещахъ, о какой-то „внутренности“ вещей; если она не была таковою уже у Фалеса, то должна была вскорѣ этия стать. Эта идея была постановкой точно такъ-же, какъ и надѣленіе душой, и, какъ и послѣднее, представляло собой вкладываніе *внутри* (интросекцію), установленіе нѣкоторой мистической *внутренности*.

Такимъ образомъ исторія познанія міра показываетъ намъ не одну интросекцію, а цѣлыхъ *два* (см. стр. 33). Последовательными ступенями первой интросекціи, которая представляеть собой удѣлъ всѣхъ безъ различія народовъ въ ихъ донаучной культурѣ, являются вложеніе души въ окружающихъ людей и во всѣхъ животныхъ, вложеніе души въ собственный внутренний міръ и вложеніе души во *всякую* вещь. Научное мировоззрѣніе началось съ устраненіемъ лишь наиболее грубыхъ порожденій послѣдней ступени, — политенистическихъ и мнѳологическихъ представлений. Первая двѣ ступени интросекціи оно оставило нетронутыми, такъ какъ оно совсѣмъ еще не могло звать ихъ сущности; отъ третьей же ступени оно сохранило то, что движеніе и вліяніе вещей стали разсматриваться по типу явленій жизни, хотя и отличались отъ типа человѣческаго одушевленія. Между живой, одушевленной и неодушевленной природой для него оказалась лишь разница въ степени, и именно различіе въ движеніи или, еще лучше, въ вліяніи. На особенности, отличающія душевные явленія отъ чисто механическихъ, еще не обратили вниманія; чистое понятіе движенія еще не было выдѣлено. Только атомисты сдѣлали попытку цѣлкомъ свести душевные явленія къ механическимъ, и такъ какъ они объясняли всѣ явленія движенія черезъ непрерывное паденіе атомовъ, они отошли отъ третьей ступени интросекціи перваго типа больше, чѣмъ ихъ предшественники; въ этомъ случаѣ собственно не приходится уже говорить о третьей ступени. Но человѣческая и животная душа осталась и для нихъ чѣмъ-то *внутреннимъ*, хотя она и признавалась состоящей только изъ атомовъ.

*Вторым* видом интроспекции является представление о субстанции. Его нельзя свести къ первому. Онъ не вытекаетъ, подобно первому, изъ даваемого сознательными и галлюцинациями опыта, а изъ потребности человеческого мышления въ устойчивости по отношенію къ многообразію и измѣнчивости вещей (стр. 61). Эта интроспекція совершенно не была въ непосредственной связи съ интронцированиемъ души, а совершенно независима отъ него. Фалесъ на основаніи физическихъ наблюденій видѣлъ во всемъ лишь воду; и если послѣдняя и была для него живой, то не это свойство побудило его сдѣлать изъ нея первоначество, а такія обратимыя физическія явленія, какъ осажденіе твердыхъ тѣлъ и ихъ вторичное раствореніе, испареніе и разжиженіе и т. д. Конечно, можно было бы возразить (особенно въ виду сказаннаго на стр. 112), будто Фалесъ считалъ, что эти измѣненія вызываются чѣмъ-то душевнаго рода, находящимся внутри. Во всякомъ случаѣ, если и не невѣроятно, что у него играло роль смутное представленіе о некоторомъ активномъ дѣйствиіи, то все же рѣшающимъ является то обстоятельство, что мышленіе Фалеса находилось въ рѣзкомъ противорѣчій съ народной мифологіей. То, что у него отъ нея осталось, было лишь невольными и безсознательными пережитками; несомнѣнно, онъ былъ убѣжденъ въ томъ, что его представленіе о субстанции не содержитъ въ себѣ ничего мифологическаго и что оно является чѣмъ-то совсемъ новымъ, иначе его воззрѣнія не отличались бы отъ широко распространеннаго космологическаго ученія, которое также производило все изъ воды, но именно изъ антропоморфистки одушевленной воды. Кромѣ того онъ въ своихъ наблюденіяхъ и размышленіяхъ былъ еще настолько поглощенъ вопросомъ о сущности вещей, о ихъ „что“, что вопросъ „какъ?“ и „почему?“ если даже и подымался у него, остался, конечно, въ полномъ забвеніи (стр. 44). Впрочемъ, дальнѣйшее развитіе философіи послѣ Фалеса показываетъ достаточно ясно, что субстанція и душа двѣ разныя вещи; явѣе всего это видно у атомистовъ и у Авансагора съ его возвратомъ къ мифологіи. Наконецъ, нашъ собственный каждодневный опытъ учитъ насъ тому, какъ

легко мы склонны понимать субстанциалистски вещи и явления, не отождествляя при этомъ субстанціи съ какими-либо силами (стр. 69). Такимъ образомъ мы рассматриваемъ вложеніе субстанціи, какъ нѣчто по своему происхожденію и по своему роду отличное отъ вложенія души, какъ бы тѣсно ни сплелись между собой впоследствии оба эти вида интросекцій.

## 40.

Всмотримся еще разъ на этой точкѣ поворота въ пункты различія между міросозерданіемъ Валеса и Анаксагора.

Для Валеса, котораго краткости ради, мы беремъ здѣсь какъ представителя древнѣйшей натурфилософіи вообще—еще не существовало абсолютной противоположности между живымъ и неживымъ, между одушевленнымъ и неодушевленнымъ. Субстанція жива, одушевлена. Но это надо понимать не такъ, будто душа живетъ внутри нея, какъ человѣческая душа въ человѣческомъ тѣлѣ. Одушевленность правильнѣе понимать, какъ *свойство* матеріи, какъ *сторону* міра—(подобно тому, какъ впоследствии у Демокрита паденіе атомовъ является изъ свойствомъ) и, соответственно различнымъ модификаціямъ матеріи, одушевленіе содержится въ различныхъ вещахъ въ различной степени, въ наибольшей—у человѣка, т.-е. въ душѣ человѣка. Но и тѣло *мертвого* человѣка должно рассматривать, какъ живое и одушевленное въ слабой степени, такъ какъ оно все еще продолжаетъ измѣняться, гнить, разлагается, принимаетъ другія формы или состоянія субстанціи (впоследствии назвали бы „акциденціи“)—можетъ вновь стать водой, воздухомъ, огнемъ, т.-е. стать болѣе живымъ въ своихъ частяхъ. И все это по (непреложнымъ законамъ, безъ всякаго произвола и безпорядка.

Для Анаксагора, наоборотъ, жизнь и одушевленность присущи лишь одной *части* міра, тончайшей, не смѣшивающейся съ другими частями,—матеріи. Эта матерія—духъ. Онъ находится не только въ живыхъ существахъ, не только въ растеніяхъ, животныхъ и людяхъ, но и во всемъ мірѣ—здѣсь именно

въ высшей степенн—въ видѣ міровой души, въ видѣ духа, который создаетъ космосъ упорядоченіемъ первоначально хаотической массы. Такимъ образомъ вселенная распадается кореннымъ образомъ на различныя части: на мертвую, неспособную къ самостоятельному движенію матерію, являющуюся только строительнымъ матеріаломъ міра, и на мыслиаго, двигающаго, вводящаго во всемія порядокъ строителя. Весь міръ становится повтореніемъ противоположности между душой и тѣломъ, противоположности, открытой въ самомъ человѣкѣ въ эпоху донаучной культуры. Новая мнѣологія возвращаетъ мышленіе къ варварству первобытнаго антропоморфизма. Господству законовъ природы приходитъ конецъ, дѣйствительность разсматривается, какъ проявленіе челоѣководобной воли, лишь стоящей безгранично выше челоѣка. Этимъ самымъ парализуется стремленіе къ эмпирическому изслѣдованію природы и широко открываются двери для телеологическихъ умозрѣній.

Для всего дальнѣйшаго хода развитія познанія міра вплоть до настоящаго времени мы должны будемъ при каждомъ вновь возникающемъ воззрѣніи ставить вопросъ: въ какомъ отношеніи находятся у даннаго мыслителя оба момента, называемые нами (§ 39) вложеніемъ субстанціи и вложеніемъ души? Если мы этотъ вопросъ зададимъ относительно картины міра по Фалесу и Анаксагору, то найдемъ слѣдующее различіе. Древнѣйшіе натурфилософы звали всегда лишь субстанцію одного рода, у Анаксагора же появляются два рода субстанціи: тѣлесная субстанція (которая—что для насъ здѣсь не имѣетъ значенія—распадается на много подвидовъ, гомемерія) и духовная. Мы поэтому не будемъ уже въ состояніи говорить о субстанціи вообще, а должны будемъ различать тѣлесную и душевную субстанцію, субстанцію тѣла и субстанцію души. При этомъ мы должны принять во вниманіе, что душевная субстанція точно также протянута и волюгъ матеріальной природы. Она распределена всюду между частями субстанціи тѣла, она расположена и движется *возлѣ* нихъ, *внѣ* ихъ, но не *снутри* ихъ.

У Аваксатора наследственный грѣхъ человеческого рода вѣра въ душу, вырастаетъ въ силу, господствующую надъ всѣмъ мышленіемъ (стр. 35). Эта вѣра выражается преимущественно въ двухъ основныхъ чертахъ, которыя, начиная съ этого времени, можно прослѣдить чрезъ тысячелѣтія: въ образованіи телеологическаго міросозерданія и въ становящемся все рѣзче противопоставленіи матеріи и духа, съ явнымъ и все усиливающимся пристрастіемъ въ пользу послѣдняго.

Телеологія переноситъ ложное пониманіе человѣческой дѣятельности на вселенную и совершаетъ такимъ образомъ двойную ошибку. Она исходитъ изъ первобытной, свойственной низшимъ ступенямъ культуры вѣры, что душа движетъ тѣло: душа объединяетъ тѣло; когда она по истеченіи вѣкотораго времени покидаетъ его, оно начинаетъ разлагаться; жизнь и одушевленность одно и то же; такимъ образомъ, всѣ проявленія жизни это дѣло души; мы чувствуемъ это непосредственно, когда мы двигаемъ нашими членами; я самъ, т.-е. моя душа, напрягаю мускулы, и я ощущаю напряженіе, какъ мое собственное дѣйствіе. Уже довольно рано ограничили эту первоначальную, вытекающую изъ самой души, активность особою частью души—волю. При такомъ пониманіи вещей волю можно разсматривать, какъ самостоятельное направленіе, какъ самопроизвольное устремленіе души на созерцаемую или представляемую цѣль: если имѣется воля достигнуть цѣли, тогда душа производитъ нужныя для этого движенія тѣла или, если цѣль заключается въ познаніи, нужныя движенія духовнаго рода—мышленіе.

Но какъ душа или воли начинаетъ производить эти движенія, объ этомъ ничего не говорится. Очевидно, для телеологически настроенныхъ умовъ это является предѣльнымъ фактомъ опыта, который просто долженъ быть признанъ, какъ таковой, и не нуждается въ дальнѣйшихъ объясненіяхъ; они предполагаютъ вѣкоторый первоначальный, активный, дѣлостремительный факторъ. Этими они разрываютъ причинную связь событій:

біологіческія явленія—я раніше всего явленія челоуіческаго організма—уже не выводятся безъ остатка изъ предшествующихъ явленій, а зависятъ отчасти отъ вѣнательства, совѣмъ не поддающагося учету фактора, который опредѣляется не завершеннымъ уже извѣстнымъ прошедшимъ, а неизвѣстнымъ, еще не дѣйствительнымъ, и по своей природѣ неопредѣленнымъ будущимъ. Это значить опредѣлить посредствомъ неопредѣленнаго, т.-е. нѣтъ дѣла съ невозможнымъ противорѣчїемъ. Тѣлесныя и духовныя явленія въ челоуікѣ могутъ быть научно поняты, если мы предположимъ, что они находятся между собой, хотя и въ болѣе сложныхъ, но все же принципиально однородныхъ и однозначныхъ связяхъ, какъ и явленія неорганической природы. Все цѣли и стремленія должны разсматриваться, какъ слѣдствія, какъ результаты, а не какъ предпосылки. И дѣйствія челоуіка въ концѣ концовъ могутъ быть научно поняты лишь въ томъ случаѣ, если отвлечемся отъ цѣлей, какъ отъ однозначно опредѣляющихъ факторовъ. Наложить все это болѣе подробно не позволяютъ размѣры настоящей работы. Намъ здѣсь прежде всего интересуетъ вопросъ о *сущности* міра, а не вопросъ о его *развитіи*.

Если это примитивное пониманіе природы челоуіческаго хотѣнія распространяется на весь міръ, то вся природа становится, какъ у Анаксагора, какъ бы тѣломъ міровой души, а тѣмъ самымъ ея развитіе дѣлается зависящимъ, правда, отчасти отъ постоянныхъ законовъ природы, отчасти же также отъ совѣмъ не поддающагося опредѣленію душевнаго фактора; чудо становится здѣсь принципиально допустимымъ, гибнетъ здоровая склонность къ непредубѣжденному, строгому и послѣдовательному научному мышленію, начинается средневѣковье.

## 42.

Вскорѣ перестаютъ цѣнить точное изслѣдованіе природы и начинаютъ удѣлять все болѣе вниманія умозрѣнію, постепенно освобождающемуся отъ труднаго и утомительнаго опыта, или діалектическому противопоставленію и обтачиванію общезвѣстныхъ понятій.

*Сократъ* (470—399 до Р. Х.) сказалъ, что мы не делаемъ угоднаго богамъ, когда стараемся постичь явленія природы, которыя они не хотѣли намъ открыть. Въ этомъ незначномъ изреченіи выразился только его слабый интересъ къ міру физической природы. Да и нельзя ни ожидать, ни требовать отъ человѣка его развитія большаго пониманія природы. Онъ обладалъ необыкновенной склонностью къ общенію съ людьми, и въ особенности къ социальнo-педагогическому воздѣйствію на нихъ; все его мышленіе было поглощено социальными и этическими вопросами, и онъ неустанно трудился надъ пробѣрой своего собственнаго практическаго поведенія и надъ усовершенствованіемъ его. Въ этомъ онъ былъ великъ, правда, засчетъ широты и глубины своего мировоззрѣнія.

*Платонъ* (427—347 до Р. Х.), подъ влияніемъ ученія Сократа, устремилъ свое вниманіе на антиномію между дѣйствительной природой людей и ея мыслимымъ совершенствомъ, и перенесъ эту противоположность на весь міръ вещей. Этическая оцѣнка человѣческихъ поступковъ и цѣлей стала, повидимому, для него ключомъ къ пониманію космоса. Подобно тому, какъ цѣли, средства, добродѣтели и блага соподчинены и подчинены другъ другу, такъ происходитъ это и съ родами вещей: Платонъ открылъ іерархію понятій; они выстраиваются по чину и достоинству и подчиняются все вышей идеѣ, идеѣ добра, божества. И подобно тому, какъ дѣянія людей никогда не соответствуютъ вполне требованіямъ нравственности, идеаламъ, точно такъ же и вещи никогда не соответствуютъ вполне *идеямъ*, которыя составляютъ ихъ основу, къ которымъ онѣ въ извѣстной мѣрѣ стремятся, къ которымъ онѣ и некоторымъ образомъ причастны, которыя составляютъ ихъ ядро и ихъ сущность, хотя вещи и не въ состояніи никогда представить ихъ въ чистомъ видѣ. Вещество, матерія препятствуетъ осуществленію идеи вещью. *Чистая* идея невещественна и должна поэтому существовать внѣ всякаго соприкосновенія съ матеріальнымъ міромъ; она не обладаетъ даже ни однимъ свойствомъ матеріальнаго міра, даже свойствами пространства и времени; она чисто духовнаго рода, и можетъ быть постигнута только путемъ мышленія.

Здѣсь передъ нами первый шагъ къ освобожденію духовнаго отъ тѣлесныхъ элементовъ или, говоря лучше, къ установленію сдѣлавшейся столь важной антиноміи между матеріальнымъ и нематеріальнымъ (стр. 97). Мы сейчасъ къ этому вернемся.

Здѣсь же мы ясно видимъ смѣшеніе этической и теоретико-познавательной оцѣнки, смѣшеніе, которое привело къ презрѣнію „плоти“, къ униженію матеріи. Конечно, и въ области познанія мы должны производить оцѣнки точно такъ же, какъ и въ области поступковъ. Но масштаба для теоретической оцѣнки должно искать исключительно въ той цѣли, которую себѣ ставитъ всякое познаніе. Только изъ большого или меньшаго значенія, которое имѣетъ для общей картины міра вещь, явленіе, понятіе, законъ, вытекаеть его высшая или низшая *теоретическая* цѣнность. Между тѣмъ платонизирующій міровоззрѣніи прилагаетъ къ явленіямъ природы чуждый имъ *нравственный* масштабъ. Отсюда и по сей день фанатическое преслѣдованіе матеріалистическаго міропониманія. Вообще западно-европейскій фанатизмъ можетъ вести свою генеалогію отъ платоновскаго ученія объ идеяхъ. Смѣшеніе практической и теоретической оцѣнки—какое замѣчается и въ ученіи Павла о спасеніи путемъ вѣры, т.-е. въ ученіи о *нравственномъ* спасеніи посредствомъ усвоенія извѣстнаго *теоретическаго* міровоззрѣнія—это смѣшеніе является, если не психологической, то, по крайней мѣрѣ, логической основой для всякой клерикальной историчности. Въ дѣйствительности же *нравственная* чистота и грѣхъ могутъ быть только слѣдствіемъ дѣятельности, направленной на служеніе *нравственной* идеѣ. Какъ сильно испортили Платонъ и Павелъ ученіе Христа! Опровергнуть этотъ фактъ не сможетъ никакое искусство комментаторовъ.

Философія Платона стоитъ всецѣло на почвѣ представленія о субстанціи. Отъ задеется вопросомъ о подлинномъ бытіи и сущности вещей, и для него само собой разумѣется, что они

субстанціальною природы. Эту субстанцію онъ находитъ въ идеяхъ: онѣ вѣчны и неизмѣнны и обладаютъ такимъ образомъ главнѣйшими свойствами чистаго (парменидоваго) бытія,— въ концѣ концовъ даже свойствомъ единства, такъ какъ всѣ онѣ зависятъ отъ высшей идеи, отъ идеи Добра, и всѣ находятся въ самомъ рѣзкомъ противорѣчій съ матеріей. Это противорѣчіе особенно насъ интересуетъ, такъ какъ оно служитъ продолженіемъ трагическаго развитія представленія о субстанціи.

Платонъ сущность вещей видитъ исключительно въ идеяхъ; матерія къ этому непрічастна, она не субстанція, она даже нѣчто несуществующее, хотя она и совпадаетъ съ пространствомъ, которое она всецѣло наполняетъ (пустого пространства не существуетъ стр. 83). Здѣсь, какъ, впрочемъ, и въ другихъ важныхъ пунктахъ, Платонъ неясенъ и полонъ противорѣчій. Если бы мы за хотѣли, поскольку возможно, устранить это противорѣчіе въ его же духѣ, то мы могли бы сказать приблизительно слѣдующее: вещи, познаваемые путемъ опыта, складываются изъ двухъ трансцендентныхъ (и такимъ образомъ непознаваемыхъ каждый самъ по себѣ) факторовъ, матеріальнаго и идеальнаго. Изъ этихъ двухъ факторовъ только одинъ идеальный обладаетъ отдѣльнымъ и дѣйствительнымъ существованіемъ. Идеи, такимъ образомъ, существуютъ въ двойномъ видѣ: во-первыхъ, независимо отъ матеріи, во-вторыхъ, въ некоторой связи съ ней, господствуя надъ ней какимъ-то образомъ, придавая ей видъ. Но матерія не существуетъ нѣтъ этой связи съ идеями. Далѣе, вещи находятся въ вѣчномъ теченіи, т.-е., говоря вмѣстѣ съ Гераклитомъ (стр. 81): онѣ вообще *не существуютъ*, такъ что и входящая въ нихъ, и только въ нихъ, матерія также не существуетъ. Быть можетъ, этимъ было бы для Платона уничтожено противорѣчіе, кроющееся въ утвержденіи несуществованія имѣющей все же повсюду на лицо матеріи. Но для насъ это противорѣчіе уничтожено такъ же мало, какъ и противорѣчіе въ ученіи Гераклита между отрицаніемъ всякаго покоящагося бытія и утвержденіемъ, что все огонь (стр. 82). И подобно тому, какъ мы должны были

приписать Гераклиту, несмотря на противоположность его утверждения, признание чего-то неизмѣняющагося и повторяющагося во всѣхъ вещахъ, т.-е., субстанціи, точно такъ же мы теперь вынуждены считать однимъ изъ краеугольныхъ камней системы Платона матеріальную субстанцію.

У Платона, такимъ образомъ, имѣется два рода субстанціи: матеріальной и духовной. Онъ собственно и не можетъ изъ-за духовной субстанціи обойтись безъ матеріальной. Ибо представленіе о духовной субстанціи сооталось у него только въ ея противоположности къ матеріальной субстанціи. Безъ этой противоположности она не была вовсе возможна. Только при предположеніи, что все пространство наполнено матеріей, ему могло придти на умъ отказать идеямъ даже въ пространственныхъ свойствахъ. Только въ этомъ противопоставленіи могло развиться понятіе духовнаго, какъ абсолютно нематеріальнаго. Поэтому, только начиная съ Платона существуетъ понятіе матеріи, и поэтому, строго говоря, только послѣ Платона можно говорить о матеріалистическомъ и идеалистическомъ міровоззрѣніи (стр. 97). Поэтому и Платонъ, который впервые перешелъ это противопоставленіе матеріи, какъ протяженнаго, и духа, какъ совершенно непространственнаго, былъ психологически, по складу своей души, хотя и не по логической возможности, — еще весьма далекъ отъ теоретико-познавательнаго идеализма, какъ онъ сильно подчеркивалъ онъ нематеріальную идею и даже ни презрительно онъ относился къ матеріи.

На вопросъ о болѣе определенномъ отношеніи между собой обѣихъ субстанцій у Платона, нельзя много отвѣтить. Несомнѣнно, что нельзя задавать вопросъ, гдѣ же находятся чистыя идеи. Онѣ вѣдь абсолютно внѣпространственны, такъ что у нихъ нѣтъ никакого жѣстопробыванія. Но это не жѣшаетъ Платону поднимать пространственное, матерію, ихъ влѣдѣствію. О способѣ этого влѣдѣствія онъ, кажется, не развилъ особыхъ теорій. Онъ только заставлялъ вещи „быть причастными“, нѣкоторымъ образомъ, идеямъ.

Этот пробѣлъ пополнилъ *Аристотель* (384—322 до Р. Х.). Его задача состояла въ томъ, чтобы сдѣлать понятнымъ формированіе вещей идеями. Рѣшеніе казалось ему возможнымъ, если указать общимъ идеямъ ихъ мѣста въ индивидуальнымъ вещамъ. Здѣсь онѣ могутъ существовать двоякимъ образомъ: или въ видѣ покоящейся (потенціальной) энергіи, какъ идея дерева въ покоящемся, еще не дающемъ роста сѣмени, или въ видѣ дѣйствующей (актуальной) энергіи, какъ напримѣръ, въ случаѣ проростанія и дальнѣйшаго развитія растенія. Дѣйствіе идеи состоитъ въ томъ, чтобы придать ей объекту, матерія (которая вообще сама уже является существомъ, получившимъ видъ благодаря прежнему воздействию идеи) свою форму, чтобы самой осуществиться на этомъ предметѣ и въ немъ. Идея является цѣлью и въ то же время дѣйствующей причиной. Она съ самаго начала сила, направленная на опредѣленную цѣль. Цѣль совершенства, къ которой стремится всѣ эти силы, лежитъ въ Богѣ, неподвижномъ двигателѣ вселенной, мысли котораго и суть тѣ идеи. Богъ—духъ, а духъ при томъ только мыслящій, а не духъ также хотящій; но онъ не невещественнъ, какъ у Платона. Въ формѣ шаровидной чаши онъ окружаетъ крайнюю границу матеріальнаго міра, небо неподвижныхъ звѣздъ.

Этимъ ученіемъ о становленіи Аристотель вновь глубоко погружается въ варварство анимистическаго мышленія. Эти дѣйствующія въ вещахъ энергіи имѣютъ поразительное сходство съ нимфами и дриадами греческой мифологіи или съ феями негровъ съ береговъ Гвинеи. Идеи—это души. Аристотель никогда не могъ порвать съ народною вѣрою въ души и, благодаря этой антропоморфической витроекціи, онъ сталъ интеллектуальнымъ отцомъ представленія *о силахъ*, дѣйствующихъ въ вещахъ, въ особенности *о жизненной силѣ*. Онъ отецъ *витализма*. Ту же безвадежную игру ничего не объясняющими, ничего существующаго не описывающими, словами находимъ мы еще и теперь въ произведеніяхъ современныхъ

неовиталистовъ. Такимъ образомъ представленіе о силахъ, которыя обрѣтаются въ вещахъ и дѣйствуютъ въ нихъ, возникло изъ сліянія анимистическихъ представленій съ платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ.

У Аристотеля мы уже видимъ всю безплодность выдвинутой Платономъ рѣзкой противоположности между двумя субстанціями. Если дѣйствительность уже разорвана на матерію и духъ, то ее не въ состояніи склеить самое провикновенное, преисполненное фантазіи мышленіе. Къ тому же Аристотель и не могъ стать на Платоновскую точку зрѣнія о нематеріальномъ, а въ такомъ случаѣ не могъ и прослѣдить эту антиномію до ея послѣднихъ возможностей. И все же это крайнее обостреніе противоположности между тѣлеснымъ и духовнымъ, развившееся на почвѣ идеализма, почвѣ, на которую вслѣдъ за Анаксагоромъ вступили Сократъ и Платонъ, или, лучше, съ которой они никогда не сходили, это обостреніе было психологически неизбежнымъ, такъ какъ тѣмъ неоспоримѣе становилось право признавать двѣ субстанціи, духовную и матеріальную, тѣмъ рѣзче обозначались ихъ различія. Если отвѣчающимъ смыслу народной вѣры дуалистическая предпосылка и вызывала все болѣе острое противопоставленіе обихъ субстанцій, то съ другой стороны всякое увеличеніе ихъ различій укрѣпляло вѣру въ эту предпосылку. Въ болѣе сильномъ мышленіи Платона это взаимодействіе нашло свое естественное завершеніе; Аристотель же не могъ отказаться отъ господствовавшего представленія, что все существующее протяженно и заполнено матеріей.

Историческое развитіе оказалось на сторонѣ Платона. Послѣ долгихъ колебаній и частыхъ возвращеній на прежнее мѣсто, переходящихъ даже за средневѣковье, въ ходѣ историческаго развитія было, наконецъ, рѣшено: духовная субстанція нематеріальна и не пространственна. Укрѣпленію этого положенія уже у Платона, какъ мы видѣли, служили соображенія этическаго характера. Еще сильнѣе дѣйствовало въ этомъ же направленіи христіанство, особенно аскетическое теченіе его. Молодое ученіе заключало въ себѣ сильную социали-

стическую, даже демагогическую тенденцію. Иисус полагалъ, что его ученіе можетъ быть принято только бѣдняками: богатый юноша прежде, чѣмъ послѣдовать за нимъ, долженъ былъ отказаться отъ своего имущества, а небесное царство оказывалось закрытымъ для богатыхъ. Такимъ образомъ естественная пропасть, отдѣлявшая пролетаріевъ отъ имущихъ классовъ, углублялась еще тѣмъ, что пробудилось презрѣніе къ богатству. И тѣмъ выше должны были цѣниться духовныя богатства, на которыхъ и указывалъ Иисусъ. Въ этомъ коренится начало аскетизма: это знаменуетъ собой „бунтъ духа противъ плоти“, а этическое противопоставленіе плоти и духа неизбежно приводило къ тому же, что и теоретическое противопоставленіе тѣла и души, матеріи и духа: душа, духъ, освобождались отъ всего матеріальнаго.

Въ цѣляхъ разсмотрѣнія дальнѣйшаго хода развитія проблемы о мірѣ врядъ ли интересно слѣдить за постепеннымъ завоевательнымъ шествіемъ этой платоно-христіанской идеи въ теченіе среднихъ вѣковъ и на зарѣ новой исторіи. Для разрѣшенія поставленной нами проблемы въ этотъ періодъ времени въ общемъ сдѣлано очень мало. Правда, время отъ времени всплываютъ идеи, въ которыхъ можно усмотрѣть предвѣстниковъ будущаго возрѣнія, но они не носятъ на себѣ печати достаточной силы, ихъ не отстаиваютъ съ подобающимъ упорствомъ, и потому вліяніе ихъ не глубоко. И мы сразу поэтому остановимся на идеѣ, которая подвизалась выше предѣловъ достигнутыхъ Платономъ, и послѣ долгаго зстоя снова дала сильный толчокъ къ развитію философскихъ размышленій новаго времени о мірѣ.

### VIII. Соединеніе ученія о двухъ субстанціяхъ съ механическимъ возрѣніемъ на природу.

#### 45.

Главное мѣсто среди факторовъ, помогавшихъ преодолѣть печальную самостоятельность и бесплодность средневѣковой

науки, ея зависимость отъ авторитетовъ и релігіозныхъ предразсудковъ, занимаетъ возрожденіе естествознанія, основаннаго на наблюденіи и опытѣ. Его великія открытія, особенно въ области механики, тотчасъ же стали оказывать вліяніе на представленіе о строеніи вселенной. И при томъ могущественномъ стихійномъ вліаніи на умы, которое имѣла въ качествѣ само собою разуміющаго вѣра въ субстанцію, становилось легко возможнымъ возрожденіе механическаго воззрѣнія на природу. Такимъ образомъ главными составными элементами новаго міровоззрѣнія оказывались платоно-христіанское противоставленіе матеріальной, или тѣлесной субстанціи—субстанціи нематеріальной, или духовной, и механическій взглядъ на природу. Эти оба основоположенія являются не только тѣми устоями, на которыхъ держится мостъ, перекинутый между мыслью средневѣковья и новаго времени, но они почти до самаго послѣдняго времени служили единственными, лишь нѣсколько видоизмѣненными фундаментами для зданій всехъ философскихъ ученій. И лишь современный позитивизмъ увидѣлъ, что устои эти уже извѣдены временемъ, и обратилъ ихъ въ прахъ, чтобы начать свою постройку на болѣе надежномъ основаніи.

Философомъ, впервые попытавшимся слить оба комплекса идей, былъ *Декартъ* (1596—1650). Для него тѣло и душа въ корнѣ настолько различны, что его собственная попытка мыслить ихъ объединенными въ ихъ проявленіяхъ, сейчасъ же обнаруживаетъ трудность этой проблемы и показываетъ, въ какое затруднительное положеніе попадетъ этотъ мыслитель передъ ея лицомъ. Уже при изученіи Декарта получаемъ впечатлѣніе, подтверждаемое затѣмъ и дальнѣйшимъ изученіемъ развитія философіи: міръ, пока обѣ субстанціи остаются противопоставленными другъ другу, безнадежно разорванъ на двѣ части.

Непремѣннымъ и всегда имѣющимся налицо атрибутомъ души является, по Декарту, мышленіе, атрибутомъ же всего тѣлеснаго—протяженіе. Классификація вещей по Декарту приводитъ къ двумъ основнымъ видамъ ихъ, изъ которыхъ онъ считаетъ одинъ принадлежащимъ къ мыслящей субстанціи,

другой къ протяженной субстанціи. Оба не имѣютъ ничего общаго между собой, да и вообще не можетъ быть ничего болѣе различнаго, чѣмъ они. Анализъ этой полной разнородности привелъ нашего философа къ двумъ положеніямъ, которыя сыграли впоследствии очень значительную роль и которыя являются самыми оригинальными, хотя и не продуманными до конца элементами его ученія.

Первое положеніе гласитъ въ общемъ: я, наблюдающій міръ, отношусь къ ряду духовному, я—мыслящее существо и въ себѣ нахожу лишь мысли; въ этихъ моихъ переживаніяхъ я непосредственно увѣренъ, относительно ихъ существованія не можетъ быть сомнѣнія; но существованіе протяженныхъ вещей можетъ быть очень легко подвергнуто сомнѣнію, такъ какъ онѣ даны мнѣ лишь, какъ содержаніе моего мышленія; ихъ существованіе такъ же мало обосновано, какъ существованіе предметовъ, видѣнныхъ во снѣ; увѣренность въ ихъ существованіи является, такимъ образомъ, увѣренностью не непосредственной, а лишь слѣдствіемъ чего-то другого. Но самъ Декартъ, кажется, никогда впасть серьезно не относился къ сомнѣніямъ насчетъ существованія тѣлесныхъ вещей. Подобно тому, какъ онъ, пожелавшій въ своихъ „Принципахъ Философіи“ подвергнуть сомнѣнію все, что не является непосредственно даннымъ душевнымъ явленіемъ, въ дѣйствительности никогда не сомнѣвался въ существованіи Бога, а еще менѣе въ правильности математическихъ доказательствъ, такъ же никогда въ серьезъ не чувствовалъ онъ себя и въ неизвѣстности относительно существованія протяженнаго міра. Во всякомъ случаѣ врядъ ли бы онъ счелъ убѣдительными въ усть другого тѣ доводы, которыми онъ самъ старался утвердить подвергнутое сомнѣнію существованіе Бога и міра. Онъ самъ, въ качествѣ замѣчательнаго математика, гениальнаго ума, открывшаго аналогію между геометрическими фигурами и алгебраическими функциями, предъявлялъ бы совершенно иные требованія къ строгимъ доказательствамъ. То же, что онъ приводитъ, это лишь фиктивные доводы для успокоенія фиктивныхъ же сомнѣній. Его знаменитое сомнѣніе—не болѣе какъ чисто теорети-

ческого характера, это лишь слабо задуманный, но слабо выполненный эксперимент надъ мыслями. Но то, что для него было лишь спекуляціей, стало благодаря ему, действительностью для его послѣдователей. Миръ протяженныхъ вещей превратился въ непознаваемый, даже больше, въ несуществующій видный миръ. Такимъ образомъ получившее въ исторіи столь важное значеніе положеніе *о психическомъ, какъ единственномъ непосредственно данномъ*, приходится отнести на счетъ Декарта. Но при этомъ мы не должны забывать, что для Декарта это положеніе явилось слѣдствіемъ расщепленія мира на протяженную и мыслящую субстанцію, а это дѣленіе міра въ свою очередь имѣетъ корни доисторическую интросекцію души и историческую интросекцію субстанцій, т.-е. ложныя, но устраненныя воззрѣнія.

Итъ ничего бессмысленнѣе вѣры въ то, что само собой разумѣющимся, окончательно, непосредственно данными могутъ быть лишь явленія сознанія, психическія переживанія; а вѣдь вѣра эта и понынѣ очень сильно распространена. Но вѣдь это менѣе всего само собой разумѣется! Вѣдь это лишь „сѣрая теорія“, порожденная, какъ мы видѣли, двумя первичными несовершенствами человѣческой природы, а именно: 1) *сновидѣніями*, этими переживаніями во время сна, не нужными человѣчеству въ его развитіи, и 2) свойственнымъ всей природѣ и особенно органическому міру *стремленіемъ къ устойчивости*, благотворнымъ самимъ по себѣ, но доведеннымъ къ этому случаю до крайности. Это преувеличенное стремленіе къ устойчивости ведетъ при посредствѣ черезъ чуръ поспѣшныхъ обобщеній мимо действительно существующихъ явленій къ представленію о субстанціи, къ этому ничѣмъ не оправданному дополненію опыта (см. стр. 51).

## 46.

Заслуживаетъ особеннаго вниманія то обстоятельство, что Декартъ именно въ фактѣ сновидѣній видитъ подтвержденіе непосредственности всего душевно даннаго. Отъ развивающей эту мысль приблизительно слѣдующимъ образомъ.

Если я подвергаю сомнѣнію все то, что обыкновенно считается внѣ всякихъ сомнѣній, даже самое существованіе Бога и правильность математическихъ доказательствъ, то въ одномъ все же не могу я сомнѣваться, въ моемъ собственномъ мышленіи. А находя себя въ качествѣ мыслящаго, я, конечно, нахожу себя въ качествѣ существующаго. Непосредственно я лишь мыслящее, а не протяженное существо—вотъ смыслъ знаменитаго *cogito, ergo sum*. Декартъ поясняетъ это положеніе тѣмъ, что обозначаетъ мышленіемъ все, что мы сознаемъ *происходящимъ въ насъ при свѣтѣ сознанія*. Къ мышленію относятся поэтому не только пониманіе, хотѣніе, представленіе, но и *воспріятіе*. Положеніе *cogito, ergo sum* можетъ быть въ такомъ случаѣ истолковано: я воспрнимаю, что я иду, слѣдовательно я существую. Но ни въ какомъ случаѣ нельзя утверждать: я иду, слѣдовательно существую, — такъ какъ нельзя быть вполне увѣреннымъ, что это ходженіе, въ формѣ котораго дано мое существованіе, и есть настоящее физическое ходженіе: *вѣдь, можетъ быть, это лишь сновидѣніе*. Безъ ограниченій утверждать можно лишь слѣдующее: я воспрнимаю, что я хожу; и только этимъ утверждается неоспоримымъ образомъ существованіе.

Что стало бы съ этимъ способомъ доказательства, если бы не было сновидѣній, галлюцинацій и т. п. явленій? Въ чемъ бы тогда заключалась разница между только воспринимаемымъ, мыслимымъ и настоящимъ, физическимъ ходженіемъ? При помощи воспріятія я просто охватывалъ бы дѣйствительность, поскольку я ее именно и воспрнимаю. Тогда не осталось бы поводовъ полагать, что за воспріятіемъ скрывается дѣйствительный міръ. Предразсудокъ Декарта, да и подобныя же предразсудки нашего времени, итаются сновидѣніями, этими бесполезными явленіями, свойственными высшимъ организмамъ, этимъ ненужнымъ, но, къ сожалѣнію, неизбѣжнымъ побочнымъ порожденіемъ центральной нервной системы.

Все же, основываясь на одномъ только явленіи сновидѣній, Декартъ, конечно, не сталъ бы отдѣлять воспріятіе отъ тѣла.

Рѣшающей для его мировоззрѣнія оказалась биологическая власть предрасудка, съ которымъ онъ сроднился: вѣра въ двойную субстанцію. При всѣхъ его соображеніяхъ эта вѣра является, если и непризнающей, то все же всегда дѣйствительно присутствующей, имъ самимъ, помимо его сознанія, положенной въ основу предпосылкой.

Это имѣетъ мѣсто въ томъ случаѣ, когда онъ полагаетъ, что его мысленный экспериментъ надъ сомнѣніемъ является „лучшимъ путемъ къ познанію природы души и ея отличія отъ тѣла“. Согласно этому, ничто изъ подлежащаго сомнѣнію не можетъ быть отнесено къ нашей природѣ, т.-е. ни протяженіе, ни форма, ни движеніе въ пространствѣ и т. д.; но все, въ чемъ серьезно нельзя сомнѣваться: хотѣніе, представленіе, воспріятіе и т. д. принадлежить природѣ человека, въ его душѣ. Но непредубѣжденный человекъ, имѣя передъ собою вещи, ставитъ столь же мало сомнѣваться въ наличности движеній и формы тѣла, находящихся въ полѣ его зрѣнія и осознанія—ну хотя бы его собственнаго пальца—какъ и въ реальности боли, ощущаемой имъ при уколѣ булавкой; онъ всѣ эти явленія будетъ разсматривать съ одинаковой точки зрѣнія, какъ въ принципѣ совершенно одинаковымъ образомъ данныя. А если бы на это Декартъ возразилъ ему: тѣ тѣла, моль, могли оказаться лишь предметами сновидѣнія, то непредубѣжденный наблюдатель могъ бы ему отвѣтить въ свою очередь, что и страданія можно испытывать во снѣ такъ же, какъ и переживать напрасные страхи, слѣдовательно, принявъ принципъ Декарта, и *все* наше мышленіе приходится считать за сновидѣніе, а тогда нѣтъ и *дѣйствительнаго* мышленія; объявляла же индусская философія міръ и жизнь сномъ; между тѣмъ въ состояніи бодрствованія почти всегда можно отличить сновидѣніе отъ дѣйствительности, если и не сейчасъ послѣ сна, то черезъ короткое время, отдавъ себѣ отчетъ въ окружающемъ; да и во снѣ часто можно создавать, что снится.

Декартъ съ легкимъ сердцемъ подвергаетъ сомнѣнію существованіе воспринимаемыхъ вещей, онъ вѣдь втайнѣ утѣряетъ, что позади чувственныхъ ощущеній скрывается міръ первичныхъ

качество, миръ въ томъ смыслѣ, какъ его представляютъ съ точки зрѣнія механическаго пониманія природы. Въ дѣйствительности онъ вовсе и не сомнѣвается въ существованіи тѣлеснаго міра. Но если вылознить то, чего не сдѣлалъ Декартъ, т.-е. принять въ серьезъ его сомнѣніе, тогда придется возбудить это сомнѣніе въ одинаковой степени относительно *всего* переживаній вообще, слѣдовательно и относительно душевныхъ, и признать эти переживанія лишь за оболочку настоящей, скрытой за ними дѣйствительности. Такъ и поступилъ впоследствии Кантъ. Но если подвергать въ корнѣ сомнѣнію существованіе *всего* переживаемаго, *всего* имѣющагося на лицо, то это ужъ все равно, что ни въ чемъ не сомнѣваться: вѣдь въ этомъ случаѣ сомнительное уже не можетъ быть противопоставлено несомнѣнному, и такимъ образомъ уничтожается самое понятіе о сомнѣніи, подобно тому, какъ на одно выходитъ, объявить ли *все* переживаемое сновидѣніемъ или дѣйствительностью. Будетъ въ одинаковой степени нелѣпо, станемъ ли мы примѣнительно ко вселенной, къ цѣлому, къ міру, т.-е. ко всему безъ исключенія, утверждать какое либо сужденіе или высказывать о немъ другое, противоположное. Если бы все было сновидѣніемъ, въ противоположность какой-то трансцендентной дѣйствительности, то вѣдь въ кругѣ этого міра сновидѣній оказались бы синона въ своихъ противоположностяхъ сновидѣніи (въ тѣсномъ смыслѣ), и дѣйствительность, и все такимъ образомъ осталось бы по старому, а только мы очутились бы въ совершенно ложномъ положеніи по отношенію къ бытію, которое объявили сновидѣніемъ. По методу Декарта такимъ образомъ можно доказать все и тѣмъ самымъ ничего: что все—душа, или что ничто не есть душа, что—все тѣло, или что такое не есть тѣло. Если бы онъ раньше не зналъ, что такое тѣло и что такое душа, его экспериментъ надъ мыслями не научилъ бы его этому.

Для того, кто свободенъ отъ представленія о субстанціи и отъ заблужденія, связаннаго съ истроеніемъ души, допустима

мысль о томъ, почему бы и протяженному не быть душевнымъ содержаніемъ. Развѣ цвѣта и свѣтотыя и осязательныя впечатлѣнія не представляютъ собой душевныхъ содержаній. А развѣ есть цвѣта, тѣни и свѣтотыя ощущенія безъ протяженія? И что останется отъ тѣла, если лишить его цвѣта, свѣтотыхъ оттѣнковъ, гладкости, твердости, силы сопротивленія, которое оно оказываетъ моему надавливающей рукѣ? Ничего не останется, рѣшительно ничего, въ томъ случаѣ, если я не вѣрю въ предположеніе о субстанціи и въ дѣленіе свойствъ на первичныя и вторичныя. Природа не идетъ дальше того, что можетъ передать намъ душа, а душа въ свою очередь не можетъ превзойти природу. Обѣ, душа и природа, лишь коррелятивныя понятія, при помощи которыхъ мы съ различныхъ точекъ зрѣнія пытаемся охватить качественно недоступное наименованію цѣлое, которое, въ своемъ качествѣ цѣлаго, всеобъемлющаго, однакоже неудовлетворительно характеризуется и понятіемъ міръ и понятіемъ Богъ: это уже больше не опредѣляющія понятія, это лишь названія, лишь пустые звуки.

Если душа своимъ содержаніемъ имѣетъ природу, то это не значитъ, что у нея есть и мѣстопребываніе, хотя она и охватываетъ собой вещи, занимающія пространство. Такъ же, какъ нельзя задаваться вопросомъ, гдѣ мѣстопребываніе вселенной, такъ нельзя спрашивать и о мѣстонахожденіи души. Тѣ же, для кого душа—это субстанція, хотя бы и признаваемая нематеріальной, тѣ все же отводятъ ей нѣкоторое мѣсто. Она помѣщается внутри тѣла, по Декарту въ шишковатой железнѣ, непарномъ органѣ головного мозга. Какъ недалеко это интронизированіе души философамъ 17-го столѣтія отъ анимизма челоуѣка диллювіального періода.

Благодаря водворенію души въ нѣдра головного мозга, совокупность мыслимаго обращается *во внутренней міръ*, совокупность протяженнаго *во внешней міръ*, и то, что *въ насъ* или *въ нашей душѣ*, противопоставляется тому, что *внѣ насъ* или *въ пространствѣ*. Если не сами названія, то сущность этихъ понятій, которымъ надлежало сыграть выдающуюся роль, ведетъ свое происхожденіе отъ Декарта. Онъ же,

какъ мы видѣли, въ формѣ незаконченной попытки дать уже разработку *проблемы вѣшняго міра*. Но и попыткѣ это является главной проблемой философіи, особенно теоріи познания.

Мы считаемъ нужнымъ подчеркнуть то обстоятельство, что Декартъ вмѣстѣ съ душой помещаетъ въ головной мозгъ и *воспріятія*, такъ какъ воспріятія относятся къ мышлению.

## 49.

Вторымъ выводомъ Декарта изъ его основнаго убѣжденія объ абсолютномъ различіи тѣла отъ души является положеніе, что всѣ или почти всѣ проявленія организма должны пониматься, какъ совершающіяся чисто механически, безъ вліятельства душевнаго фактора. Схоластика, схематизируя аристотелево ученіе, приписала растеніямъ вегетативную, животнымъ помимо нея еще и чувствительную, а человѣку сверхъ того еще и разумную душу, и понимала эту душу, не какъ нѣчто лишь сопровождающее органическіе процессы, а какъ принципъ формирующій, образующій, связывающій воедино части организма, одушевляющій его,—еднымъ словомъ, какъ обуславливающій его существованіе принципъ. Декартъ почти совершенно устранилъ это представленіе. Для него растенія и животныя,—это просто механизмы, и даже высшимъ животнымъ онъ отказываетъ въ душѣ. И лишь на процессы въ человѣческомъ тѣлѣ можетъ отчасти вліять душа, и то лишь въ одномъ мѣстѣ и качественно точно опредѣленнымъ образомъ. И это допускается имъ, очевидно, не изъ тѣхъ соображеній, что средства механики не въ состояніи объяснить движеніе органовъ слова и произвольныя движенія членами, а лишь вѣдѣтвие того, что помимо этого онъ не видѣлъ возможности поставить въ связь съ тѣломъ душу (см. § 50). Для него не существуетъ принципиальныхъ препятствій къ тому, чтобы понимать самыя сложныя органическіе процессы при помощи тѣхъ самихъ вспомогательныхъ средствъ механики, которыми онъ объясняетъ неорганическіе процессы. По сравненію съ мистической біологіей по-

следователей Аристотеля, это было большим шагом вперед, но въ сущности это было возвращеніе къ мыслям, развитой двѣ тысячи лѣтъ раньше Демокритомъ.

Мы легко представляемъ себѣ, какъ противопоставленіе матеріальнаго нематеріальному могло повести къ растворенію органическихъ процессовъ въ механическихъ. Ни одинъ самый внимательный изслѣдователь, изучая растенія, животныхъ или челоуѣка, не сумѣлъ бы въ ихъ организмахъ, звавъ оны въ внутреннее строеніе столь же основательно, какъ и ихъ вѣншній обликъ, найти ни частицы душеваго, такъ-какъ нематеріальное не подлежитъ воспріятію. Такимъ образомъ организмы стоятъ цѣликомъ въ мірѣ протяженнаго рядомъ съ неорганическими тѣлами, движенія которыхъ объясняются законами механики. Многіе процессы въ челоуѣческомъ тѣлѣ протекають, не будучи обусловлены душевными явленіями и не будучи даже замѣчены душой, значитъ, и оны должны пониматься, какъ процессы механическіе. Такова, напр., дѣятельность пищеварительнаго аппарата, органовъ кровообращенія, таковы рефлекторныя движенія и т. п. Если же затѣмъ прослѣдить воздѣйствіе раздраженія на чувствительный нервъ, распространеніе раздраженія въ центростремительномъ направленіи, появленіе вслѣдъ затѣмъ въ центра—идущаго въ центробѣжномъ направленіи тока въ двигательномъ нервѣ (напр., дитя видитъ на кустику ягоду и срываетъ ее), то при видѣ всего этого—если къ тому же быть внасквозь проникнутымъ идеей о нематеріальности души,—невольно напрашивается мысль, что, вѣроятно, и этотъ процессъ протекаетъ весь безъ матеріальнаго перерыва. Иначе пришлось бы допустить, что въ послѣдней своей фазѣ центростремительное движеніе оказало воздѣйствіе на душу, и тогда душа, мѣстопробываніе которой находится совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ, вызвала послѣдующій двигательный процессъ. А въ такомъ случаѣ одно изъ двухъ, или нематеріальная душа безпрерывно перемѣщается съ одного мѣста на другое въ области центральной нервной системы, или, что противорѣчитъ самой предпосылкѣ, душа обладаетъ протяженіемъ. Если же дѣло обстоитъ совсѣмъ не такъ и весь процессъ протекаетъ безъ

матеріального перерыва, то невольно напрашивается мысль о ненужности еще какого-то особеннаго вниманія души въ этотъ процессъ. Принимая во вниманіе, что пищеварительный процесс протекаетъ въ человѣческомъ организмѣ безъ воздѣйствія души, можно уже, не задумываясь, отнести къ чисто механическимъ и всѣ растительные процессы, а также и жизненные процессы низшихъ животныхъ. Съ трудностью встречаемся мы, лишь занимаюсь высшими животными, такъ-какъ, для непредубѣжденнаго наблюдателя очевидно, что жизненные процессы у высшихъ животныхъ столь же тѣсно связаны съ душевными процессами, какъ и у человѣка.

До этого пункта Декартъ идетъ, не сбиваясь съ пути. Опираясь на свою основную заглавную точку души и тѣла, онъ пришелъ къ убѣжденію, что органическіе процессы могутъ быть мыслимы протекающими безъ воздѣйствія на нихъ души столь же хорошо, какъ и неорганическіе процессы. И этотъ взглядъ явился очень важнымъ по своему значенію.

## 50.

Но все же ему не удалось полностью провести это воззрѣніе. Онъ кончилъ тѣмъ, что запутался въ противорѣчіяхъ. Всѣ жизненные процессы у животныхъ, даже у высшихъ, онъ считалъ чисто механическими и совершенно отъазывалъ животнымъ въ душѣ; въ его глазахъ животныя были не болѣе, какъ машины. Его рѣшимость допустить подобное странное представленіе доказываетъ, что при извѣстныхъ обстоятельствахъ онъ умѣлъ мыслить сильно и безъ предрасудковъ. Видѣ даже древніе атомисты не пошли такъ далеко; они вообще не считали душу механизмомъ, но не могли представить себѣ высшее существо, не одреванное душой. И все же, что за неслыханное искаженіе дѣйствительности, что за несправедливую оцѣнку животнаго міра видимъ мы въ данномъ случаѣ у Декарта!

Противоставленіемъ, и въ то же время компенсаціею этому, крайнему въ своихъ выводахъ ученію, служило воззрѣніе Де-

карта на связь между душой и тѣломъ у человека. Пребывая въ шпиковидной железѣ, душа реагируетъ ощущеніями на толчки, получаемые железой отъ такъ-называемыхъ жизненныхъ духовъ, и при посредствѣ одного лишь желанія вызываетъ мелкія движенія железы, которыя въ свою очередь направляютъ движенія жизненныхъ духовъ. Жизненные духи—это крошечныя, легко подвижныя тѣльца, мыслимыя по аналогіи съ демократовыми душевными атомами, движенія которыхъ строго подчинены законамъ механики. Но соотвѣтственно корпускулярной теоріи Декарта, эти тѣльца представляются не въ видѣ атомовъ. Какимъ образомъ движенія матеріальной шпиковидной железы сообщаютъ нематеріальной душѣ ощущенія, а желанія души приводятъ въ движеніе железу, это Декартъ оказывается въ силахъ объяснить лишь всемогуществомъ Бога, и такимъ образомъ его наука обращается въ концѣ концовъ въ ненавѣстному и мистическому, склоняетъ свои знамена передъ чудомъ.

Чѣмъ же объяснить себѣ все искусственно притянутое, все противорѣчивое и дисгармоничное въ этомъ ученіи?

Декартъ всегда старательно избѣгалъ конфликта съ церковью. Врядъ ли поступалъ онъ такъ изъ недостатка въ личномъ мужествѣ; вѣдь служилъ же онъ въ продолженіе многихъ годовъ добровольцемъ въ арміи. Быть можетъ, сказалось въ немъ клерикальное воспитаніе, или онъ, физически слабый, боялся треволненій борьбы, а возможно, что онъ, въ качествѣ рационалиста, вообще больше интересовался самымъ процессомъ изслѣдованія, чѣмъ истиной (см. стр. 84). Но, даже и оставая въ сторонѣ всѣ эти соображенія, мы находимъ психологическое объясненіе его странной позиціи. Декартъ уже заранѣе былъ такъ же твердо убѣжденъ въ свободѣ воли, какъ и въ детерминизмѣ природы. И эта антиномія должна была такъ же, какъ и антиномія двухъ субстанцій, остаться неразрѣшенной. Но весьма возможно, что свою роль сыграли и еще одинъ важный факторъ.

Въ качествѣ представителя механическаго воззрѣнія на природу, Декартъ всѣ формы движенія сводилъ къ давленію и

толчку. Этими самымъ онъ оказывался на сторонѣ ходячаго мнѣнія, гласящаго, что причина—явленіе предшествующее, а дѣйствіе явленіе послѣдующее,—являлся, слѣдовательно, представителемъ воззрѣнія, насмѣшливо названнаго Э. Махомъ, фармацевтическимъ: „за дозой причины слѣдуетъ доза дѣйствія“; *сначала* тѣло получаетъ толчокъ, *потомъ* протерѣиваетъ взаиміе своео движенія. По аналогіи съ этими мыслями Декартъ и взаимныя отношенія шишковидной железы и души. *Сначала* происходятъ движенія въ железѣ, *а затѣмъ* уже возникаетъ въ душѣ ощущеніе. *Сначала* въ душѣ является желаніе, *а за нимъ* слѣдуетъ уже и желаемое движеніе въ железѣ. Ему не приходило въ голову, что душевные процессы можно мыслить въ такой зависимости отъ мозговыхъ процессовъ, въ какой находится значеніе математической функции отъ значенія ея аргумента; хотя для творца аналитической геометріи, для аватокъ закона преломленія свѣта и галилеевыхъ законовъ паденія было бы столь естественно прийти къ этой мысли. Но, вѣроятно, и въ этомъ случаѣ невозможность при такомъ рѣшеніи вопроса отстоять свободу воли пугала его сильнѣе, нежели чудо въ шишковидной железѣ и животныя—машинны.

Декартъ вполнѣ дѣтя своего вѣка, того великаго переходнаго времени. Могущественно въ немъ еще старое, но уже могущественно и новое. Духъ его еще не достаточно окрѣпъ, чтобы порвать съ традиціями прошлаго, и его теней сложился передъ лицомъ невозможныхъ для него рѣшеній. Его система полна дисгармоніи и лишена величія. Но въ свое время онъ напелъ вокругъ себя много раздвоенныхъ душъ, для которыхъ его ясное ученіе, чуждое двусмысленностей, явилось, какъ и для него самого, средствомъ такъ или иначе возстановить потерянную душевную цѣльность. Въ этомъ лежитъ объясненіе его огромнаго вліянія.

Философы, непосредственно примыкающіе къ Декарту, пытались найти болѣе удовлетворительное рѣшеніе вопроса о со-

отношения тела и души. Но так как они продолжали держаться убеждения о резком принципиальном различии тела и души, они искали невозможного. И они могли добиться лишь одного из двух: отодвинуть проблему в темную и произвольную область представлений о Боге (окационалисты) или же окончательно отделить психические процессы от физических, объясняя взаимное и точное их соответствие тем, что они являются двумя сторонами одной и той же вещи, одного и того же процесса. Это последнее утверждение могло иметь лишь цѣнность постулата (Спиноза).

Господствующее в механициѣ толчка соотношение причины и дѣйствія не могло быть применимо къ объясненію зависимости души от сотрясенія железа, и наоборот, вѣдь изъ движенія могло получиться опять-таки только движеніе, а движеніе могло произойти только изъ движенія, или вслѣдствіе давленія. Съ того момента, какъ перестало казаться страннымъ что движеніе регулярно порождаетъ ощущеніе или представленіе, пало и представленіе о резкой противоположности между матеріальнымъ и нематеріальнымъ, и темъ самымъ уничтожилась и предпосылка, лежавшая въ основѣ всѣхъ измешиваній. Геймлинкъ (1625—1669) создалъ себѣ на подмогу странную идею о томъ, что при каждомъ случаѣ, когда физическій рядъ долженъ перейти въ психическій, и наоборотъ, въ дѣло самолично вмѣшивается Богъ и создаетъ возможность этого перехода. Онъ встрѣтилъ сочувствіе со стороны многихъ картезианцевъ, и это можетъ служить прекраснымъ прихѣромъ того, какъ простое перенесеніе проблемы въ болѣе отдаленную, хотя и не менѣе проблематичную сферу, часто для человѣческаго мышленія по значенію равно разрѣшенію этой проблемы. Но достаточно минутнаго размышленія, чтобы убѣдиться, что проблема остается совершенно неразрѣшенной.

Богъ постукаетъ или совершенно произвольно, или строго закономерно. Первое предположеніе въ ряду строгой регулярности, присущей психофизическимъ явленіямъ, только увеличило бы чудо, и потому оно не идетъ въ счетъ. Если же божесное внимательство строго регулируется законами, то опять-таки

передъ нами знакомая картина: механическіе толчки, хотя бы той же пикивидной желѣзы, воздействуютъ на духовное, на духъ Божій въ этомъ случаѣ, и обратно, духовные процессы, т.-е. мыслн Бога, опредѣляютъ ходъ физическихъ явленій. Но нетребовательный въ теоретико-познавательномъ отношеніи умъ могъ бы справиться и съ этой задачей: вѣдь Богъ творецъ обихъ субстанцій, или, поднимаясь ступенью выше, онъ ихъ единство.

## 52.

*Спиноза* (1632 — 1677) понимаетъ обѣ субстанціи не какъ продуктъ творчества Бога, а въ качествѣ сторонъ его существа. Богъ не только мыслить, но онъ также обладаетъ и протяженіемъ; у него есть не только душа, но и тѣло, онъ тождественъ съ природою и, такимъ образомъ, въ глазахъ Спинозы тождественъ съ міромъ. Этотъ пантеизмъ, конечно, замѣняетъ собой уменьшеніе, а, быть можетъ, и полное устраненіе власти антропоморфнаго представленія о Богѣ, но главную проблему теоріи познанія онъ оставляетъ нетронутой. Вѣдь если для нашего философа матерія и духъ больше ужъ не различныя субстанціи, а лишь атрибуты одной и единственной субстанціи, Бога, то для нашей проблемы это является лишь простымъ переименованіемъ старыхъ понятій. Остается поврежнему неизвѣстнымъ, какимъ образомъ матеріальные мозговые процессы вызываютъ нематеріальные душевные, и обратно, или какимъ образомъ устанавливаются между обими, не являющимися, также и по признанію Спинозы, ничемъ между собой общаго моментами закономерными отношенія, и для разъясненія всего этого совершенно безразлично, называть ли эти моменты субстанціями или лишь атрибутами.

Но все же и въ этомъ отношеніи Спиноза дѣлаетъ крупный шагъ впередъ. Онъ устраняетъ такъ-называемое взаимодѣйствіе между тѣломъ и духомъ, фармацевтическую зависимость ихъ другъ отъ друга, и тѣмъ самымъ подготавливаетъ почву для новѣйшихъ воззрѣній, которымъ, конечно, еще очень многое пришлось разрушить въ его метафизическомъ зданіи.

Одно из первых положений его учения гласит: „Из вещей, не имеющих между собой ничего общего, одна не может быть причиной другой“. Тѣло и душа, такимъ образомъ, не могутъ взаимно влиять другъ на друга и поэтому все, что происходитъ въ тѣлѣ, должно быть выведено изъ предшествующихъ тѣлесныхъ причинъ, а все, происходящее въ душѣ, обуславливается опять-таки предшествующими духовными причинами. Какъ мыслится непрерывной цѣпь физическихъ явленій, цѣпь, въ которой каждое звено въ той же мѣрѣ является причиной послѣдующаго, какъ и результатомъ предшествующаго звена, такъ точно должно представлять себѣ и цѣпь психическихъ членовъ непрерывной и безконечной. Такимъ образомъ два совершенно независимыхъ другъ отъ друга ряда процессовъ протекаютъ рядомъ, и каждый членъ одного ряда имѣетъ въ другомъ рядѣ вполнѣ определенный соотвѣтственный себѣ членъ. Не только каждое душевное явленіе связано съ физическимъ, но и каждое физическое съ душевнымъ. И связано вполнѣ закономерно. Повторяется физическое явленіе, съ нимъ вмѣстѣ непременно повторяется и духовное, пролившееся прежде вмѣстѣ съ нимъ, и обратно. Такимъ образомъ уже у Спинозы мы встречаемся съ идеей, которой позже Лейбницъ далъ наименование предустановленной гармоніи. Но въ концѣ концовъ все это лишь открытое утверждение существованія постоянного чуда, и тѣмъ самымъ признаніе несостоятельности и безсилія науки.

Ошибка, о которой идетъ рѣчь, имѣетъ корнемъ своимъ односторонность того фармацевтическаго пониманія природы, которое въ конечномъ счетѣ есть то же первобытное, эмпирическое пониманіе. Не могли представить себѣ иной взаимной зависимости явленій природы, помимо временной: *сначала А, потомъ В*; но не такъ, какъ въ геометріи: *если А, то В*. По методу геометріи выводить: если стороны треугольника равны, то равны и противолежащіе углы. Или: при относительномъ измѣненіи сторонъ треугольника измѣняется соотвѣт-

ственно и противоположащие углы. Эта строго одновременная (или, вѣрнѣе, совершенно независимая отъ времени) взаимная зависимость опредѣляющихъ элементовъ геометрической фигуры или же нѣзкого ряда фигуръ, полученныхъ вслѣдствіе перемѣщенія, была, конечно, неизвестна Спиннозѣ, но онъ столь же мало, какъ и Декартъ, понималъ, что она повторяется и въ области нравовъ, свойственныхъ процессамъ природы. Точно такъ, какъ обуславливаютъ другъ друга числовыя значенія сторонъ и угловъ въ соответствующемъ вышеприведенной геометріи уравненія  $a : b = \sin \alpha : \sin \beta$ , такъ же обуславливаютъ другъ друга и числовыя значенія пройденнаго падающимъ тѣломъ пространства и протекшаго при этомъ промежутка времени въ галилеевомъ уравненія для паденія тѣла:  $s = \frac{g}{2} \cdot t^2$ .

Если сохранять въ полѣ своего зрѣнія эту воистиннѣ общую функціональную зависимость, какъ геометрическихъ, такъ и физическихъ опредѣляющихъ элементовъ, нетрудно представить себѣ аналогичными и взаимоотношенія между душевными и тѣлесными явленіями (или опредѣляющими элементами), перебросивъ тѣмъ самымъ мостъ черезъ пропасть, раздѣляющую оба міра. Но Спинноза, хотя и расположилъ основоположенія своего главнаго творенія и доказывалъ ихъ, строго слѣдуя приемамъ взятой имъ за образецъ геометріи Эвклида, хотя онъ и ослабилъ противоположность бытія субстанцій, свелъ ихъ на степень сторонъ одной и той же субстанціи, все же былъ очень далекъ отъ вышеупомянутой аналогіи. Онъ былъ не въ состояніи мыслить параллелизмъ между духовными и тѣлесными процессами въ видѣ соотношенія между  $x$  и  $y$  въ уравненія  $y = f(x)$ , но нуждался въ соединительномъ членѣ между двумя перемѣнными величинами, именно въ представленіи о субстанціи. Отсюда происходитъ и его пантеизмъ. Для него являлось невозможнымъ представить себѣ лишь *нѣкоторыя* тѣлесныя процессы въ функціональномъ отношеніи къ душевнымъ. Согласно его пониманію, душевные процессы очутились бы тогда въ воздухѣ,—вѣдь онъ полагалъ, что они опредѣляются не параллельными физическими, а опять-таки предшествующими душевными процессами.

Его вниманіемъ завладѣлъ моментъ совѣтъ иной, нежели математическій функциональный параллелизмъ. Это вниманіе направлялось въ сторону логической дедукціи, въ сторону строгаго вывода геометрическихъ теоремъ изъ предшествующихъ теоремъ, цѣлой системы мыслей изъ немногихъ аксіомъ. Въ этомъ видѣлъ онъ аналогію, примѣръ и образецъ психической причинности, въ которой онъ нуждался. Мысли не должны были мыслиться происходящими одна изъ другой такъ же, какъ и вещи тѣлеснаго міра. Ихъ появленіе объяснялось не давленіемъ и толчкомъ, а лишь той логической необходимостью, въ силу которой геометрической выводъ слѣдуетъ изъ своихъ предпосылокъ. Для Спинозы логическая необходимость является совершеннымъ дополненіемъ къ естественной необходимости, и обѣ онѣ въ конечномъ счетѣ—лишь двѣ стороны одной и той же вещи: реальное основаніе и логическое основаніе въ конечномъ счетѣ такъ же совпадаютъ, какъ тѣло и духъ.

Этотъ рационалистическій принципъ, плоды котораго созрѣваютъ въ ученіяхъ Канта и Гегеля, опять-таки знаменуетъ собой нѣкоторое насиліе надъ дѣйствительностью. Въ ученіяхъ Спинозы естественная необходимость еще находилась до известной степени въ равновѣсіи съ логической необходимостью. Но когда подверглась отрицанію реальность природы, тѣмъ самымъ и все стѣсненіе въ своихъ процессахъ было подчинено мнимымъ законамъ мышленія, а естественнымъ наукамъ пришлось въ концѣ концовъ руководствоваться въ своихъ изысканіяхъ лишь предписаніями логики.

И несмотря на все это, метафизическое ученіе Спинозы о параллельномъ сосуществованіи тѣлесныхъ и душевныхъ процессовъ явилось не только предтечей эмпирическаго психофизическаго параллелизма, но наряду съ уравненіями механики Галилея было первой подготовкой къ замѣтѣ въ будущемъ стараго представленія о причинности идей функциональной зависимости.

## IX.

## Спиритуалистическая и материалистическая разработка учения о двухъ субстанціяхъ.

54.

Отличительной чертой рационализма является недостаток чувства действительности. Для Декарта животныя лишены душевныхъ процессовъ; Спиноза того мнѣнія, что *всякому* физическому процессу, *всякому* движению соответствуетъ душевный процессъ; оба учатъ, что духъ *всегда* мыслитъ. Рационалисту стройность и послѣдовательность хода его мысли гораздо важнѣе, нежели ихъ соотвѣстствіе действительности. Декартъ притворяется—въ виду того, что иного не допускаетъ перковь,—даже съ неподвижностью земли и умѣетъ подогнать въ этому и свою систему подобно тому, какъ Парменидъ съ легкимъ сердцемъ занимается изслѣдованіемъ движенія, едва закончивъ обоснованіе его отрицанія (стр. 83). Какъ мы видѣли уже на примѣрѣ Парменида рационалистъ, даже невѣроятнымъ образомъ отклоняясь въ своихъ выводахъ отъ действительности, не сбивается съ толку. Онъ полагается на принудительность своихъ выводовъ, и та мысль, что въ его предпосылкахъ можетъ что-либо оказаться не въ порядкѣ, повидимому, даже и не приходитъ ему на умъ. Его настоящая цѣль,—то, что въ действительности психологически руководитъ имъ,—отнюдь не истина, т. е. окончательное выясненіе отношенія человѣка къ совокупности вещей, а лишь мысленное доведеніе до своего логическаго конца рядовъ утверждений, вызванныхъ въ его головѣ какими-либо, часто уже отошедшими въ область исторіи предпосылками. Формальное, а не матеріальное, является преобладающимъ факторомъ въ его мышленіи. Рационализмъ—это романтика философіи (стр. 89), и, вѣроятно, не лишена эстетической прелести. Для науки же онъ имѣетъ исключительно психологическій и методологическій интересъ. Если мы прослѣдимъ ложные его пути и при-

тивы его заблуждений, мы можем научиться избѣгать подобныхъ ошибокъ.

Теперь мы подходимъ ко второй колоссальной нелѣпости, порожденной рационализмомъ, на основѣ вѣры въ субстанцію нелѣпости, которая грядущимъ поколѣніямъ будетъ казаться столь же дикою, какимъ теперь намъ кажется неподвижный шаръ Парменида, который психологически, однако, не можетъ легко объяснись. Это—ученіе о мѣрѣ, какъ о представленіи: пространственный мѣръ на самомъ дѣлѣ вовсе не существуетъ, онъ не болѣе, какъ проекція внутреннихъ состояній во вѣѣ, въ столь же несуществующее пространство; все существующее носитъ характеръ душевнаго; существуетъ лишь психическое, а не физическое. Вотъ ученіе, которое лишь путемъ насилія надъ логикой спасается каждый разъ отъ неизбежно солипсистическаго вывода: лишь я одинъ существую, даже всѣ остальные люди не болѣе какъ мое представленіе.

Два пути вели къ этой точкѣ зрѣнія. Одинъ путь давался психологическимъ анализомъ, который сначала выдвигалъ на первый планъ старое противорѣчіе первичныхъ и вторичныхъ свойствъ, а затѣмъ стремился выйти за его предѣлы. Анализъ этотъ такимъ образомъ, имѣетъ предпосылкой своей представленіе о субстанціи (стр. 96), на самомъ же дѣлѣ исходитъ также изъ ученія о двухъ субстанціяхъ. Теоретиками здѣсь явились англійскіе философы *Локкъ* и *Беркли*. Второй путь тоже велъ свое происхожденіе отъ рѣзнаго противопоставленія тѣла и духа Декартомъ и являлся неизбежнымъ слѣдствіемъ того положенія Спинозы (и окказіоналистовъ), что душа и тѣло, не имѣя другъ съ другомъ ничего общаго, не могутъ также и влиять другъ на друга. По этому пути пошелъ Лейбницъ.

Прежде всего мы, въ непосредственной связи со всѣмъ нашимъ изложеніемъ, остановимся на выводѣ изъ воззрѣній Спинозы.

Выводъ этотъ прежде всего заключается въ томъ, что души двухъ людей А и В не могутъ ничего сообщать другъ

другу, являются совершенно изолированными одна от другой. Лишь тѣла ихъ, а именно головные мозги обоихъ, находятся черезъ посредство выразительныхъ движеній, въ частности же движеній органовъ рѣчи, во взаимной связи. Звуки, порождаемые А, производятъ сотрясеніе воздуха, воздушныя волны ударяютъ о барабанную перепонку В, ея колебанія передаются слуховому нерву, который, въ свою очередь, сообщаетъ свое раздраженіе головному мозгу; адѣсь происходитъ некакого рода сложныя измѣненія, которыя въ результатѣ могутъ повести снова къ движенію органовъ рѣчи субъекта В, и эти движенія, распространились уже обратнымъ путемъ, дойдутъ до головного мозга А; но никогда ни одно изъ всѣхъ этихъ проявленій не коснется души обоихъ субъектовъ; лишь головные мозги ведутъ бесѣду, души ничего объ этомъ не знаютъ. Если же, несмотря на это, одновременно съ мозговыми происходятъ и душевные процессы, соответствующіе мозговымъ процессамъ—а потому и другъ другу,—то причиной тому является та предустановленная гармонія, то математическое волшебное слово, которое въ надлежащій моментъ замѣщаетъ собой недостающее понятіе и дѣлаетъ изъ столь различныхъ по смыслу предпосылокъ вещей, какъ душа и тѣло, лишь *сторонны* одной и той же вещи.

Какъ по отношенію другъ къ другу, такъ и по отношенію къ внѣшнему міру, души являются изолированными. Какъ не могутъ онѣ на самокъ дѣлѣ слышать, такъ не могутъ онѣ и видѣть, и вообще имѣть какія-либо воспріятія изъ окружающей ихъ среды. Ихъ переживанія не даютъ имъ права имѣть какое-либо сужденіе о мірѣ. У нихъ нѣтъ ни малѣйшей возможности выйти изъ круга своихъ представленій: то, что душа, при недостаточно глубокомъ пониманіи, считаетъ воспріятіями, на самомъ дѣлѣ лишь ея представленія, столь же мало реально существующія, какъ и образы воспоминаній или фантазій.

Это не болѣе, какъ логическіе выводы изъ ученія Спинозы о томъ, что обѣ декартовы субстанціи, не могутъ вліять одна на другую. Но такъ какъ ученіе его было лишь необходимой

поправкой къ ученію Декарта, то оно основывается на теоріи о двойной субстанціи и, такимъ образомъ, вообще на представленіи о субстанціи—значить исходить изъ той ошибки, которую научное мышленіе сдѣлало съ самаго начала, еще при Фалесѣ.

Но на этомъ еще не кончаются наши необходимыя заключенія изъ ученія Спинозы.

Самъ я—душа, совершенно отрѣзанная отъ окружающаго міра. Что же дѣлать мнѣ право вообще говорить о мірѣ внѣ меня? Ничто, абсолютно ничто. Міръ *можетъ* существовать,—этого отрицать нельзя. Можетъ, однако, быть и то, что я—единственно существующее въ мірѣ, что я самъ этотъ міръ, міръ, состоящій исключительно изъ приходивших и уходившихъ представленій. И если бы даже и существовалъ міръ еще и внѣ меня—я ничего не могъ бы предположить относительно его устройства. Существуютъ ли еще существа, подобныя мнѣ—этого я никогда не узнаю. Я вѣдь теперь знаю, что тѣ, кого я принималъ за эти существа, являются лишь моими представленіями. Но если бы я даже и зналъ, что таковыя нѣтъ, мнѣ отъ этого не стало бы легче. Вѣдь я никогда не сужилъ бы завязать съ ними сношеній. Мнѣ должно быть поэтому въ высокой степени безразлично, существуютъ ли они или нѣтъ. Въ моемъ мірѣ я единственный, и онъ мой собственность.

56.

*Лейбницъ* (1646—1716) училъ въ своей монадологіи о полнѣйшей изолированности душъ (монадъ) по отношенію одна къ другой и по отношенію къ окружающему міру вообще, но онъ совершенно забылъ, что и самъ онъ представляеть собой не болѣе, какъ одинокую монаду, и что потому не можетъ сказать ничего обоснованнаго о другихъ монадахъ и о томъ, какъ построенъ изъ нихъ міръ. При такой логической ошибкѣ насъ не должны были бы болѣе интересовать соотвѣтственные разсужденія его о мировой проблемѣ: они лежатъ въ сторонѣ отъ прямой линіи, опредѣляющей дальнѣйшее развитіе. Между

тѣмъ она содержатъ въ себѣ два заслуживающіе вниманія понятія—во-первыхъ, разложеніе понятія протяженной субстанции, матеріи, во-вторыхъ, установленіе понятія дѣятельной, активной силы въ противоположеніе понятію пассивной инертности тѣла.

Оба идутъ рука объ руку. Ибо для Лейбница фактъ существованія матеріи выводится не изъ факта изолированности душевныхъ субстанцій, но изъ того его глубокаго убѣжденія, съ которымъ онъ подходилъ ко всему, изъ его закона непрерывности. Онъ не вѣритъ въ атомы, въ недѣлимость послѣднихъ протяженныхъ частицъ. Дѣйствительность всюду обнаруживаетъ непрерывные переходы между противоположностями, продолженія начатыхъ рядовъ, текучія границы. Дѣлимость не можетъ превратиться вдругъ, на определенномъ мѣстѣ, дойдя до какой-либо величины, будь эта величина, сколь ей угодно мала. Ему, одному изъ основателей флюксіонаго исчисленія, казалась противорѣчіемъ невозможность для протяженнаго дѣлиться до безконечности. Послѣдними составляющими міръ единицами когда-бы были лишь точкообразные элементы, не имѣющіе никакого протяженія. Таковые имѣлись налицо при развитіи мысли о монадахъ, согласно закону непрерывности. Уже и человѣческія монады могутъ быть различныхъ ступеней, начиная отъ монадъ сознательнѣйшихъ, умнѣйшихъ людей вплоть до монадъ тупыхъ, косныхъ людей. Далѣе слѣдуютъ животныя монады различныхъ ступеней, расположенныя въ извѣстной послѣдовательности, а къ нимъ примыкаютъ и растительныя монады. Но этикъ отнюдь еще не заканчивается непрерывный рядъ ступеней. Подобно тому, какъ имѣть непроходимой пропасти между человѣкомъ и животнымъ и между животнымъ и растеніемъ, такъ имѣть ея и между органическимъ и неорганическимъ міромъ. Каждое, такъ называемое безжизненное тѣло состоитъ изъ грунцъ многихъ монадъ, которымъ все же свойственны, хотя и весьма низкія, душевныя состоянія и которыя представляютъ собою все же живыя существа, соединенныя непрерывной родственной связью съ высшими, сознательнѣйшими интеллектами. И въ нихъ,

как и въ высшихъ монадахъ, отражается весь окружающій міръ, хотя, правда, отражается съ иной точки зрѣнія въ видѣ запутанныхъ и безсознательныхъ представлений; и онѣ, какъ и всѣ другія монады, обладаютъ способностью дѣйствовать, хотя ихъ дѣйствія и облакаются лишь въ самыя низшія и простыя формы изъ доступныхъ *дѣятельной силѣ*. На мѣсто инертныхъ, могущихъ быть приведенными въ движеніе лишь давленіемъ или толчкомъ, совершенно пассивныхъ тѣлецъ или атомовъ, выступаютъ на сцену одушевленные, активныя, непротяженные, нераздѣленные и недѣлимыя единицы, метафизическія точки, какъ ихъ называетъ ихъ творецъ. Этимъ понятіемъ своимъ о силѣ Лейбницъ опирается на Аристотеля (см. стран. 64); но въ то же время вполне ясно обнаруживается антропоморфическое происхожденіе его конструкціи. Подобныя представленія о дѣйствующихъ силахъ были, впрочемъ, въ то время присущи и самымъ выдающимся естествоиспытателямъ. Такъ, напр., Кеплеръ (1571—1630) полагалъ, что планеты приводятся въ движеніе по своимъ орбитамъ движущимися ихъ душами. Вѣстѣ съ ученіемъ Аристотеля снова воскресъ анимизмъ и снова приобрѣлъ огромное и прочное вліяніе на умы. Эта фаза и по сей день не окончательно превзойдена, какъ о томъ свидѣтельствуютъ атомныя души *Геккеля* и его же психоплазма.

Лейбницъ расположилъ монады въ полномъ соотвѣтствіи съ картиной міра, рисуемой съ точки зрѣнія механическаго взгляда на природу; онъ достигъ этого, оставивъ отъ атомовъ лишь ихъ центры тяжести. Ставъ, такимъ образомъ, самъ жертвой своего закона непрерывности, онъ не въ состояніи былъ на самомъ дѣлѣ, въ серьезъ, устранить понятіе матеріи. Иначе ему пришлось бы устранить и пространство, свести его до степени *простого* представленія. Ибо въ чему же абсолютно безпространственнымъ, непротяженнымъ субстанціямъ быть расположенными въ пространствѣ? Представленія же, въ отношеніи своего содержанія и связей съ другими представленіями, могли-бы существовать—въ виду предполагавшейся предустановленной гармоніи всѣхъ монадъ—и помимо

локализации послѣднихъ. Множество монахъ потребовало бы для своихъ представленій столько-же мѣста, сколько и одна. Но въ томъ то и дѣло, что метафизическія точки Лейбница не болѣе, какъ сжавшіяся тѣлаца или атомы и сжавшіяся-же шпиковидныя желѣзы: аннигиляционная интроекція души въ тѣло превратилась у него въ интроекцію души въ точку.

При изложеніи своей монадологіи, Лейбницъ исходилъ изъ критики представленій Декарта и Спинозы о субстанціи и опредѣлилъ субстанцію, какъ непротяженное, одаренное дѣятельной силой и потому дѣеспособное, существо. Привитыя ему воспитаніемъ мыслительныя привычки дѣлали его съ одной стороны, уже заранѣе противникомъ пантеизма и детерминистической несвободы воли, которымъ училъ Спиноза, съ другой стороны, приковывали его къ механическому взгляду на природу. Монадологія и представляетъ собою компромиссъ между этими двумя противоположными тенденціями. Пантеизма онъ избѣгъ признаніемъ множественности субстанцій вмѣсто спинозовскаго единства субстанціи; детерминизмъ онъ обогналъ предположеніемъ дѣятельной силы, т. е. силы, дѣйствующей не только подъ вліяніемъ извнѣ, а проявляющейся сама по себѣ сейчасъ-же по устраненіи препятствій. Механическому же взгляду на природу онъ отдалъ свою дань, оставивъ атомы существовать въ видѣ локализованныхъ, способныхъ къ движению монахъ, въ качествѣ центровъ силъ. Его предразсудки дѣлали его непослѣдовательнымъ и ищали ему понять связь, въ которой, какъ мы пытались доказать, находится его ученіе со спинозизмомъ.

На гораздо болѣе прочной основѣ, съ гораздо болѣе сильной и стройностью построилъ свой спиритуализмъ *Беркли*. Онъ дѣйствительно освободился отъ матеріальной субстанціи и призвалъ существованіе лишь за духовной. Впрочемъ, выраженіе „совершенно освободился“ нуждается въ явковой оговоркѣ, во объ этомъ рѣчь впереди.

Въ отличие отъ хода вещей на материкѣ, въ Англіи, благодаря прогрессу естествознанія, сильному теченію эмпиризма удалось оживить затхлая атмосферу схоластики и рационализма. Философія въ лицѣ *Бэкона* (1561—1626) и *Гоббса* (1588—1679) открыто стала на сторону естествознанія, а *Локкъ* (1632—1704) впервые открылъ путь къ основательному и всестороннему изслѣдованію психологическихъ явленій. На ученіяхъ Локка основывался и *Беркли* (1684—1753).

Самъ Локкъ не сдѣлалъ ничего существеннаго для дальнѣйшаго развитія проблемы о мірѣ; онъ не прибѣгнулъ къ разрѣшенію этой проблемы выводомъ превосходно разработаннаго имъ психологическаго анализа. Самъ онъ не пошелъ дальше ученія о двухъ субстанціяхъ, считалъ доказуемымъ существованіе Бога и вѣрилъ, что между Богомъ и человекомъ имѣется еще цѣлый лѣговъ духовъ различныхъ ступеней. Но прежде всего Локкъ является сторонникомъ, даже болѣе того, классическимъ представителемъ механическаго взгляда на природу. Онъ снова выдвигаетъ старое различіе *первичныхъ* и *вторичныхъ* свойствъ вещей (стр. 96) и даже особенно настаиваетъ на этомъ различіи. Первичныя, дѣйствительно присущія вещамъ свойства это: протяженіе, твердость, число, форма, движеніе и покой ихъ частицъ; вторичныя это: цвѣта, запахи, звуковыя, тепловыя ощущенія, ощущенія жесткости и т. д. Эти послѣднія являются лишь субъективными и вызываются въ насъ внѣшними процессами движенія. Точнѣе онъ обозначаетъ, какъ вторичныя свойства вещей, *силы*, которыя черезъ посредство первичныхъ свойствъ вещей и при помощи нашихъ чувствъ вызываютъ въ насъ идеи цвѣтовъ и т. д. (терминъ идея—у Локка означаетъ попросту содержаніе сознанія). Міръ внѣшній и міръ внутренній, такимъ образомъ, рѣзко протавоставлены другъ другу.

Популярное естествознаніе нашихъ дней, да и официальная наука, по большей части и нынѣ стоятъ приблизительно на этой же точкѣ зрѣнія, и подобно тому, какъ Локка мало беспокоитъ вопросъ, какимъ образомъ механическіе процессы мозговыхъ молекулъ вызываютъ ощущенія, такъ же мало ин-

интересуютъ этимъ и большинство нашихъ физиковъ, химиковъ, физиологовъ, анатомовъ, зоологовъ, ботаниковъ и иныхъ ученыхъ,—а между тѣмъ этотъ жгучій вопросъ не даетъ покоя тому, кого интересуютъ не только физическія явленія, но и душевные процессы.

## 58.

Съ психологической точки зрѣнія очень любопытно наблюдать, какъ ясно и глубоко мыслящій Локкъ, подрывая корни и представленія о субстанціи, не въ состояніи все же отказаться отъ этого представленія. Нѣчто подобное было и съ Гераклитомъ. Онъ своимъ анализомъ ставленія логически уничтожилъ понятіе субстанціи, какъ чего-то постоянного въ измѣненіи; психологически же онъ не могъ перешигнуть черезъ него. Подобнымъ же образомъ Локкъ уничтожаетъ субстанцію въ качествѣ носителя свойствъ тѣлесныхъ и душевныхъ вещей. Онъ ясно видитъ, что при самомъ тщательномъ наблюденіи дѣйствительности нельзя открыть ни малѣйшихъ слѣдовъ субстанціи, что все данное въ предметахъ опыта распадается безъ остатка на идеи о цвѣтѣ, формѣ, жесткости и т. д. или на идеи о мышленіи, умозаключеніи, о страхѣ и т. д.; онъ обстоятельно доказываетъ, что идея субстанціи нелепа и зашутлива, но все же остается при томъ, что существуютъ субстанціи въ качествѣ носителей и опоры всѣхъ этихъ идей. Махъ говоритъ („Erkenntniss und Irrtum“, с. 286): „Гюйгенсъ—астрономъ и физикъ—самъ разработалъ всѣ тѣ средства, при помощи которыхъ объясняютъ планетную систему. Но тѣмъ не менѣе онъ не рѣшаетъ вопроса, болѣе того—онъ даже не въ состояніи какъ слѣдуетъ понять готоваго рѣшенія“. Весьма вѣроятно, что Гераклитъ не понялъ бы Протагора, а Локкъ—Юма. Вѣдь мышленіе—биологическая функція, и, говоря словами Рихарда Авенариуса, логически несостоятельное совсѣмъ еще не является и биологически осужденнымъ на гибель. Для того, чтобы сдѣлать логически возможное также и биологически дѣйствительнымъ, бываетъ зачастую необходимымъ болѣе молодой умъ, уже выросшій въ

идеяхъ, порожденныхъ старшими, относящихся къ этимъ идеямъ, какъ къ само собой разумѣющимся вещамъ. Галилею извѣстна была вѣсомость воздуха, онъ зналъ также, что въ пустотѣ можетъ держаться водяной столбъ вышиной до 10 метровъ, и все же лишь Торичелли объединилъ оба наблюденія и, сначала мысленно, предположилъ воздухъ поддерживающимъ водяной столбъ, а затѣмъ на практикѣ замѣнилъ воду соответственно болѣе низкимъ ртутнымъ столбамъ. Коперникъ, Кеплеръ, Галилей, Гюйгенсъ, Гукъ доставили тѣ данныя, которыя Ньютону пришлось лишь объединить, чтобы открыть законъ тяготѣнія. Такъ и Протагору и Юму не нужно было уже искать новыхъ данныхъ, чтобы отвергнуть представление о субстанціи. Правда, имъ приходилось не только соединить имѣющіеся на лицо факторы, а расчищать путь отъ могущественнаго, глубоко вкоренившагося предрасудка, непрерывно питаемаго стремленіемъ мышленія къ устойчивости. Враждъ-ли достаточно было однѣхъ силъ и молодости, чтобы совершить эту работу. Этимъ мыслителямъ необходимо было еще могущественный импульсъ, который привелъ бы въ особенно сильное возбужденіе ихъ мышленіе. Въ обоихъ случаяхъ, т. е. и у Протагора и у Юма, этотъ толчокъ и имѣлъ мѣсто, и въ обоихъ случаяхъ оказалъ поразительно схожее воздѣйствіе; слѣды его вліянія мы находимъ въ дошедшихъ до насъ произведеніяхъ обоихъ мыслителей. Для Протагора этимъ толчкомъ явилось парадоксально застывшее въ неподвижности бытіе, остроумно обоснованное и непосредственно противопоставленное Парменидомъ прелеяму, столь же блестяще обоснованному, абсолютному становленію. Для Юма этимъ импульсомъ былъ безплощадный, доведенный до крайности, спиритуализмъ Беркли. Исходя изъ историческихъ предпосылокъ, дѣйствуя доводами, противъ которыхъ не могъ устоять ни одинъ здравомыслящій умъ, Беркли объявилъ войну механическому взгляду на природу и материализму и выступилъ противъ возрѣвнѣй, лучшимъ адвокатомъ которыхъ служилъ блестящій успѣхъ молодого естествознанія. Во всей исторіи человѣческой мысли не извѣстно столь рѣзкихъ противопоставленій. Разно-

гласіе между міровоззрѣніемъ Птолемея и Коперника, противорѣчіе между эволюціоннымъ ученіемъ о происхожденіи видовъ и теоріей божественнаго сотворенія ихъ, всё эти антиноміи не касаются міра, какъ цѣлаго, въ той мѣрѣ, какъ это дѣлаютъ вышеупомянутыя противопоставленія. Развѣ только противорѣчіе тезиса и антитезиса можетъ быть приравнено къ нимъ. Какъ сильно должны были эти антиноміи возволновать отзывчивые, философски высоко одаренные умы Протагора и Юма, находившіеся къ тому же въ періодъ цвѣтущаго юношескаго развитія. Быть можетъ разсмотрѣніе этого дважды повторяющагося въ исторіи положенія, способно бросить лучъ свѣта и на темное, спорное выраженіе Протагора (см. стран. 104)? Нѣтъ абсолютнаго бытія и нѣтъ абсолютнаго становленія: то, что измѣняется медленно, невелики прошедшія одно за другимъ людскія поколѣнія, то оказывается для наблюдателя пребывающимъ въ покой бытіемъ; то же, что измѣняется быстро, является становленіемъ: человекъ—это мѣра бытія и небытія (сравни также съ вышеприведеннымъ индивидуалистическимъ воззрѣніемъ стр. 104).

Не внашелъ ли Протагоръ успокоенія въ этомъ положеніи? Быть можетъ въ этихъ словахъ слышится еще отзвукъ того необычнаго замѣчательства, которое было вызвано у молодого мыслителя взаимнымъ противорѣчіемъ ученій Гераклита и Парменида? „Человекъ есть мѣра всѣхъ вещей“—этимъ положеніемъ Протагоръ положилъ для себя конецъ борьбѣ двухъ міровоззрѣній, но споръ между ними слышится еще въ дополнительномъ положеніи, которое и открываетъ намъ психологическій источникъ, откуда беретъ свое начало главное положеніе: „существующихъ, что онѣ существуютъ, несуществующихъ, что онѣ не существуютъ“.

Чѣмъ болѣе раздумываешь надъ положеніемъ, въ которомъ находился Протагоръ, тѣмъ болѣе сознаешь, что такъ скудны наши свѣдѣнія о тѣхъ взглядахъ, которые онъ сформулировалъ въ своихъ тезисахъ. Ученія Протагора и Юма являются въ исторіи міровой проблемы—начиная съ Фалеса—двумя рѣшающими моментами. Въ обоихъ случаяхъ положеніе было напρια-

жеянимъ до величайшаго драматизма. Лично Протагоръ былъ счастливей Юма: онъ нашелъ такое рѣшеніе проблемы, которое удовлетворило его. Но для человечества это рѣшеніе пропало. Между тѣмъ Юмъ остался на распутьѣ. Но то, чему Юмъ положилъ начало, было, поскольку мы сейчасъ можемъ объ этомъ судить, доведено до счастливаго конца: юмовское уничтоженіе представленія о субстанціи послужило основаніемъ для рѣшенія въ общихъ чертахъ міровой проблемы, поскольку рѣчь идетъ о вопросѣ, что же такое міръ и на какую точку зрѣнія долженъ стать стремящійся къ познанію человѣкъ.

## 59.

Мышленіе Локка находилось не подъ однимъ лишь влияніемъ эмпиризма его родины, но и подъ влияніемъ рационализма Декарта. Поэтому Локкъ учитъ не только тому, что мышленіе получаетъ весь матеріалъ изъ опыта, но также, что этотъ опытъ по своей сущности идеальнаго характера. Первоначально данное,—это идея, представленія въ широкомъ значеніи этого слова, такъ, что подъ ними слѣдуетъ понимать крошѣ воспоминаній, образовъ фантазій и воспринятыхъ путемъ самонаблюденія дѣяльностей духа, также и чувственныхъ ощущеній. Несмотря на эту идеалистическую точку отиравленія и несмотря на недостаточность, какъ онъ самъ это признаетъ, доказательства, Локкъ съ самаго начала, крошѣ духовной субстанціи, предволагаетъ, какъ мы видѣли, и субстанцію матеріальную. *Беркли*, подобно Локку, исходитъ изъ точки отиравленія Декарта и непреклонно остается на этой точкѣ зрѣнія. Существуютъ только идея и духъ, душа, а, въ которомъ эти идеи существуютъ. Духъ,—это активное существо, воспринимавшее идеи, а существованіе идей состоитъ именно въ томъ, что онѣ воспринимаются. То же относится и къ существованію вещей, которыя суть не что иное, какъ комплексы идей. Различіе, дѣлаемое между первичными и вторичными качествами, ничѣмъ не оправдывается. Такъ какъ и оба рода качества воспринимаю безусловно одинаковымъ образомъ, то

я не хочу находить никакой разницы въ родѣ ихъ существованія.

И, дѣйствительно, эта разница должна быть уничтожена. Твердость или непроницаемость тѣлъ не существовала бы, если бы при прикосновеніи къ нимъ я не ощущала давленія, если бы я не воспринимала никакого сопротивленія, если бы они находились къ осязающей рукѣ въ такомъ же отношеніи, какъ дѣйствительное изображеніе предмета, отраженнаго выпуктымъ зеркаломъ, т.-е., если бы они не представляли препятствій для движенія другихъ тѣлъ. Движеніе же тѣла есть только воспріятіе однихъ и тѣхъ же (или непрерывно переходящихъ другъ въ друга) формъ, постоянно въ другомъ мѣстѣ, т.-е., на всегда мѣняющемся фонѣ,—воспріятіе, связанное съ ощущеніями движенія своего собственного тѣла. Форма свертъ того не можетъ быть отдѣлена отъ ощущенія цвѣта, даже въ представленіи. Поскольку я воспринимаю глазомъ формы, я воспринимаю всегда различія цвѣтовъ и яркости, которыя въ большей или меньшей степени отграничены другъ отъ друга. Если, такимъ образомъ, цвѣта существуютъ только для воспринимающаго субъекта, если они, точно такъ же, какъ вкусовыя и тепловыя ощущенія, не имѣютъ вообще отдѣльнаго существованія, въ фактѣ ихъ воспріятія, и если осязательныя ощущенія относятся принципиально также чувству осязанія, какъ цвѣта къ глазу,—то форма, протяженіе, движеніе, непроницаемость, не могутъ существовать иначе, чѣмъ существуютъ цвѣта, звуки, ощущенія теплоты и холода и т. д. Великой заслугой Беркли является то, что онъ далъ обстоятельное изложеніе этого. Это былъ шагъ, значеніе котораго не могло быть уничтожено. Но изречь въ его изложеніи было только уничтоженіе различія между обоими родами свойствъ, различія, установленнаго механически въ пониманіи природы, а не то, что Беркли и первичныя качества сдѣлалъ также содержаніями, и только содержаніями, воспринимающаго субъекта. Конечно, за эту ошибку отвѣтственъ не столько онъ, сколько историческое развитіе. Исходя изъ предпосылки, что вторичныя качества это только идеи въ воспринимающемъ духѣ, Беркли былъ лишь сыномъ

своего времени. Если стать на эту точку зрѣнія, то выводъ Беркли логически неоспоримъ и эмпирически необходимъ, а допущеніе и требованіе, несмотря на это, вѣтшиваго и вѣтдушеннаго міра является только слабостью, уступчивостью мышленія по отношенію къ органически вкоренившемуся предрасудку. Беркли былъ достаточно силенъ, чтобы не впасть въ этотъ предрасудокъ. Но все же и сила его мышленія имѣла свои предѣлы. Онъ сошелъ съ пути солицистическаго вывода, который скорѣй всего открылъ бы ему новые перспективы для развитія философіи, а допустить возможность заключенія о другихъ душахъ, исходя изъ комплексовъ идей, которыя мы называемъ тѣлами людей и животныхъ, и сдѣлать Бога личной причиной чувственныхъ ощущеній во всѣхъ душахъ (см. § 61).

## 60.

Взглядъ Беркли означаетъ дальнѣйшее развитіе интросекціи души. На анимистической ступени культуры душа, живущая внутри человѣка, была простымъ сколкомъ съ человѣка въ видѣ паробразнаго воздушнаго вещества. Декартъ сдѣлалъ мозгъ вѣстилищемъ души, ставшей къ тому времени нематеріальной. Для Беркли мозгъ и тѣло вообще стали комплексами идей, и поэтому отношеніе между мозгомъ и душой становится обратнымъ. Не душа имѣетъ своимъ вѣстопребываніемъ мозгъ, а мозгъ—душу; мозгъ со всѣми остальными тѣлесными сталъ представленіемъ въ душѣ, весь міръ былъ вложенъ, интронированъ въ душу. Это было подготовлено уже механическимъ пониманіемъ природы. Уже въ этомъ пониманіи чувственныя ощущенія вызываются толчками, раздраженіями извнѣ въ душѣ, т.-е. вкладываются въ душу. Но если весь вѣтшій міръ сводится къ ощущеніямъ, то овѣ, находящійся, согласно механическому воззрѣнію, *передъ* душой, долженъ быть цѣлкомъ перенесенъ *внутрь* души. Такимъ образомъ понятіе „внутри души“ имѣетъ первоначально безусловно пространственное значеніе, и нѣкоторые слѣды этого значенія оно сохранило навсегда. Оно выражается также и въ томъ противорѣчій, въ

какомъ, по собственнымъ словамъ вѣращихъ въ субстанцію, имъ наглядно представляется тѣлесная и духовная субстанція. Согласно ему, матеріальную субстанцію слѣдуетъ искать „внутри“ тѣла; она „не содержитъ“ тѣла „въ себѣ“, но „является“ „носителницей“ всѣхъ ихъ свойствъ, подобно тому напримѣръ, какъ тѣло носить платье; она есть „внутреннее содержаніе природы“, въ которое, по словамъ Галлера, не можетъ „проникнуть“ ни одинъ сотворенный духъ. Душа же, напротивъ, „содержитъ“, „скрываетъ“ свое „содержаніе“ „въ себѣ“, „обнимаетъ его“; она представляется какъ бы сосудомъ; говорятъ о „глубинѣ“, о „сокровенной глубинѣ души“, о духѣ „обнимающемъ“, „обнимающемъ міръ“, „всесобнимающемъ“. Эти слова не слѣдуетъ понимать, какъ образныя выраженія, въ родѣ общеупотребительныхъ выраженій объ „узкомъ“ или „широкомъ умѣ“; всѣ эти обороты рѣчи это только ясные слѣды вложенія міра чувственныхъ ощущеній въ душу.

Я не думаю, чтобы какой-либо сумасшедшій могъ когда-либо придумать нѣчто болѣе сумасбродное, чѣмъ то, что придумала здравомыслящая метафизика, претендующая на строгую научность. Ибо если бы такой несчастный считалъ себя въ своемъ печальномъ безуміи даже за Бога, все сотворившаго и всѣмъ управляющаго, то это было бы сравнительно легко объяснимо, какъ болѣзненная экзальтация чувства собственного достоинства, которое и у многихъ здоровыхъ достигаетъ весьма ненормальныхъ размѣровъ. Но превратить міръ въ представленіе, вложить все, что намъ дано, въ душу, т.-е., въ нѣчто, что никому не дано,—сдѣлать все, что существуетъ, содержаніемъ того, что не существуетъ, сдѣлать бытіе содержаніемъ ничего, — такая мысль не можетъ придти на умъ и сумасшедшему; къ этому можетъ придти только заблужденіе, накопившееся въ теченіе тысячелѣтій.

И тѣмъ не менѣе, если бы мы жили во время Беркли и выросли на представленіяхъ о субстанціи, казущихся столь невинными, если бы затѣмъ мы изучили сочиненія Беркли и все же оставались бы на почвѣ механическаго пониманія природы, то это доказывало бы лишь нашу слабость, трусость или

глухость. Мы не только не имеем права дѣлать Беркли упрековъ, но должны быть ему благодарны и удивиться ему. Онъ былъ цѣльнымъ, а не половинчатымъ умомъ, и мужественно и одиноко шелъ по той скалистой тропѣ, съ которой свернули бы или свалились бы внизъ болѣе слабые умы. Мышленіе должно было пройти этотъ путь, другого перехода въ долину правды не было. И если Беркли заблудился и не достигъ цѣли, то это только доказываетъ, что задача была слишкомъ велика для *одного* человѣка. И подобно тому, какъ одинъ мыслитель не могъ отъ анимистическаго міровоззрѣнія придти хотя бы къ механическому пониманію природы, къ различію между первичными и вторичными качествами, точно также и *одному* было не по силамъ дойти до полного устраненія субстанцій.

Но, хотя мы не должны дѣлать Беркли ответственнымъ за конечный результатъ его глубокаго анализа, тѣмъ не менѣе необходимо увѣрить себя всю бессмысленность и запутанность этого идеализма. Чѣмъ упорнѣе будетъ наша работа въ этомъ направленіи, тѣмъ скорѣе мы поймемъ, что въ этомъ идеализмѣ коренится глубокая ошибка, тѣмъ неустанинѣе будемъ мы искать этой ошибки, тѣмъ болѣе мы будемъ избѣгать ея послѣ того, какъ мы ее найдемъ. Отдѣльный человѣкъ не можетъ быть ответственнымъ за то, что онъ дѣлаетъ логически неоспоримые выводы изъ того, что думаетъ всѣ; но всѣ мы ответственны за то, что остаемся при тѣхъ предпосылкахъ, которыя должны привести къ такимъ выводамъ. Мы обвиняемъ не Парменида и Беркли, но тѣхъ философовъ, которые слѣдовали за Протагоромъ и за Юмомъ. Изъ дѣломъ было сохранить для человечества драгоценное благо и развить его далѣе, но и тѣ и другіе плохо распорядились этимъ благомъ. Первые въ значительной мѣрѣ являлись виновниками возора средневѣковья, а вторые задержали прогрессъ, но крайней мѣрѣ, на столѣтіе.

Мы вполнѣ сумѣемъ обозрѣть положеніе вещей лишь тогда, когда дойдемъ до конца, когда дойдемъ до нашей позитивистской точки зрѣнія.

Беркли былъ того мнѣнія, что онъ совершенно уничтожилъ тѣлесную субстанцію и оставилъ только душевную. Однако онъ въ этомъ ошибался. Оба понятія субстанціи—понятія коррелятивныя. Они, какъ мы видѣли, развились въ процессѣ взаимнаго дифференцированія. Матеріальная, протяженная субстанція не могла быть дана раньше, чѣмъ имѣлась на лицо субстанція нематеріальная, непротяженная. Одна совѣсть не мыслима безъ другой (ср. § 42). До Платона еще совѣсть не существовало особаго понятія о тѣлесномъ. До него субстанція, какъ нѣчто протяженное, не понималась, а лишь представлялась, и то только смутно. Поэтому, если Беркли и остается при понятіи нематеріальной душевной субстанціи, то онъ помимо своей воли безсознательно сохраняетъ, какъ не высказанную предпосылку, понятіе о матеріальной субстанціи. Утвержденіе „все существующее нематеріально“ заключаетъ въ себѣ ту же логическую ошибку, какая наблюдалась нами въ положеніяхъ первыхъ греческихъ философовъ: „все—вода“, „все—воздухъ“, „все—огонь“ (стр. 57). Если *все* нематеріально, то ни на какомъ объектѣ нельзя показать, что такое матеріальное. Нематеріальное утрачиваетъ, такимъ образомъ, свое особое, заключающееся въ его соотношеніи съ матеріальнымъ, значеніе, оно вообще не имѣетъ тогда никакого опредѣленнаго смысла. Точно также обстоитъ дѣло съ понятіемъ идей или представленій. Такъ какъ по Беркли все, что составляетъ содержаніе опыта, состоитъ изъ идей, то нельзя построить понятія противоположнаго, по сравненію съ которымъ могли бы быть отлѣчены черты, характеризующія понятіе идеи. Такимъ образомъ, когда предметы нашего познанія называютъ идеями или комплексами идей, то этихъ ни въ коемъ случаѣ не высказывается ничего, что бы характеризовало эти предметы въ ихъ качественныхъ отличіяхъ. Все эти предметы будутъ и послѣ этого обозначенія играть въ мировоззрѣніи ту же роль, что и прежде: въ предѣлахъ всего круга идей, идея и представленія въ узкомъ смыслѣ этихъ словъ, все-таки будутъ противопоставляться вещамъ

(см. § 47). Точно также этимъ взглядомъ еще ничего не выясняется относительно степени зависимости отъ индивидуума чувственно воспринимаемыхъ идей—вещей и представлений въ прежнеемъ узкомъ смыслѣ этого слова. Слѣдовательно тѣмъ, что вещи объявляются идеями, еще далеко не рѣшается вопросъ, продолжаютъ ли эти вещи еще существовать и тогда, когда онѣ болѣе не воспринимаются. Ибо уже Лейбницъ и, собственно говоря, уже Спиноза и Декартъ знаютъ безсозвательныя представления; нѣчто подобное имѣется и у Беркли, такъ какъ у него вещи—идеи ведутъ также независимо отъ познающаго индивидуума существованіе, именно какъ идеи Бога.

Матеріальная субстанція одна, сама по себѣ, не можетъ быть устранена; ее можно уничтожить лишь вмѣстѣ съ нематеріальной. Но этимъ еще не было бы вообще устранено представление о субстанціи, такъ какъ послѣднее существовало еще до своей дифференціаціи на представления о двухъ родахъ субстанціи. Кантъ дѣйствительно предпринимаетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ такое приведеніе къ индифферентному роду субстанціи, такъ-какъ его вещь въ себѣ это не только то, что лежитъ въ основѣ явленія—объекта, а также и то, что скрывается за явленіемъ—субъектомъ, такъ сказать „я“ въ себѣ. Между тѣмъ мы могли бы явовать это странное промежуточное положеніе между двойной субстанціей и ея полнымъ уничтоженіемъ, такъ какъ Юмъ уже достаточно основательно свелъ всѣ счеы съ этими двумя призраками.

Такимъ образомъ спиритуалистическое приведеніе двойной субстанціи къ одной, т.-е. сохраненіе одной духовной субстанціи, эмпирически и логически невозможно, оно прямо чудовищно. Не лучше обстоитъ дѣло и съ соответствующимъ материалистическимъ приведеніемъ, съ устраненіемъ духовной субстанціи въ пользу матеріальной. Ученіе, утверждающее, будто ощущеніе цвѣта, звука, боли, или мысль о вѣрности, храбрости, наукѣ, войнѣ тождественны съ явленіемъ движенія въ

могу, будто они являются однимъ и тѣмъ же съ этимъ движениемъ, а не вызываются имъ, такое учение также невыносимо, какъ и то, которое считаетъ мiръ только представлениемъ въ чьей-то духовномъ, лишенномъ протяженiя. Материалистическое учение во всей своей прямотѣ и рѣзкости было представлено въ лицѣ *Гоббса* (см. § 57). Онъ распространялъ механическое пониманiе природы на душевныя явленiя и сталъ, такимъ образомъ, основателемъ материализма въ строгомъ смыслѣ этого слова (стр. 98). Даже Бога онъ разсматриваетъ не какъ нематериальнаго духа, а какъ тѣлесное существо. Сильный толчокъ Гоббсу былъ данъ *Гассенди* (1592—1655), который возобновилъ демокрито-эпикуровскую атомистику, но не объяснялъ ощущенiй изъ механическихъ явленiй и оставилъ въ силѣ нематериальную душу. Даже *Эпикуръ* (приблизительно 371—270 до Р. X.) не сознавалъ еще противоположности между материальнымъ и нематериальнымъ и представлялъ себѣ душу протяженной и вещественной; всемогъ на это онъ, говоря строго, не можетъ, какъ мы видѣли, быть названъ материалистомъ. Между тѣмъ Гоббсъ является безъ всякаго сомнѣнiя материалистомъ, хотя его картина мiра, его представленiе о тѣлесныхъ и душевныхъ явленiяхъ ни въ чемъ существенномъ не отличаются отъ взглядовъ Эпикура. И Гоббсъ является материалистомъ потому, что у него было образовавшееся лишь поздно *понятiе* о матерiи, какъ противоположности чему-то субстанциальному и нематериальному, хотя онъ и отвергалъ эту нематериальную субстанцiю, между тѣмъ какъ Эпикуру все же еще недоставало этого понятiя о субстанциальномъ протяженномъ веществѣ, хотя у него и было, конечно, *представленiе* о немъ. То обстоятельство, что Гоббсъ, развившiй нѣсколько весьма здравыхъ релятивистическихъ мыслей, отвергаетъ атомы, которыхъ не признавалъ и Декартъ, не мѣшаетъ его материализму. Скорѣе можно было бы удивляться тому, что онъ оставляетъ въ силѣ различiе между первичными и вторичными качествами. Казалось, можно было бы предположить, что материализмъ, эта антитеза спиритуализма, какъ и этотъ послѣднiй, по учению Беркли имѣетъ своей предпо-

сылкой уничтоженіе различія первичныхъ и вторичныхъ свойствъ. Но это было бы равносильно уничтоженію механическаго пониманія природы, которое вѣдь было предпосылкой матеріализма. Вторичныя качества стали бы тогда вновь непосредственными свойствами вещей, какъ и первичныя, и тѣмъ исчезла бы необходимость объяснять ихъ механически, т.-е. первичными качествами. Гоббсъ уясняетъ ихъ себѣ, какъ направленные во внѣ двигательныя реакціи организма на явленія движенія, приходящія навнѣ въ видѣ раздраженій.

Когда все сущее и возникающее объясняютъ, какъ матеріальное, и думаютъ, что этимъ высказывается иѣчто характеризующее вещи, то при этомъ дѣлаютъ вновь ту же логическую ошибку, которую мы сейчасъ только нашли у Беркли (см. § 61), именно нарушаютъ законъ тождества. Если *все* матеріально, то нельзя ни на чемъ болѣе указать противоположное, т.-е., нематеріальное, а, значитъ, нельзя и представить себѣ отличительныя признаки матеріальнаго. Здѣсь не обращаютъ вниманія на то, что понятіе о матеріальномъ не старше понятія о нематеріальномъ; понятіе матеріальнаго здѣсь распространяютъ также на область, которая до сихъ поръ была подчинена нематеріальному, и, такимъ образомъ, употребляютъ это понятіе въ другомъ смыслѣ, продолжая въ то же время наивно думать, что оно осталось тождественнымъ себѣ и обозначаетъ то же, что и прежде (стр. 57). Гоббсъ поэтому точно также не устранялъ нематеріальной субстанціи, какъ Беркли матеріальной, — онъ сохранилъ нематеріальную субстанцію, самъ того не зная и не желая.

Какъ уже было изложено выше (стр. 97), опредѣленіе понятія матеріализма имѣетъ для насъ также вѣкоторый практическій интересъ. Поэтому скажемъ объ этомъ еще нѣсколько словъ. Терминъ „матеріальность“ слѣдуетъ прилагать только къ тѣмъ мыслителямъ, которые уже научились отдѣлять область физическаго отъ области психическаго (стр. 97). Но ни по-

существу дѣла, ни для цѣлей историческаго изученія не было бы дѣлесообразно считать материалистами только тѣхъ, кто, подобно Гоббсу, опредѣленно отрицаетъ душевныя явленія, какъ нематеріальныя. Съ полнымъ правомъ могутъ быть причислены къ послѣдователямъ материализма тѣ ученые, которые разсматриваютъ душевныя переживанія, какъ продукты или какъ физиологическія функціи матеріальной субстанціи, не отождествляя ихъ все же съ матеріальными явленіями. Суть дѣла здѣсь въ томъ, что все выводится изъ матеріальной субстанціи. Еще лучше мы опредѣляемъ сущность вопроса слѣдующимъ разграниченіемъ.

Если для объясненія или описанія душевныхъ явленій принимаются основныя представленія или понятія, которыя были развиты для объясненія или описанія явленій природы, то мы имѣемъ дѣло съ материализмомъ. По этому опредѣленію, Оствальдовская натурфилософія должна быть отнесена къ материализму, независимо отъ того, разсматриваетъ ли она энергію какъ субстанцію или только какъ нѣкоторую физическую состоящую. Къ материализму же слѣдуетъ отнести и всѣ тѣ попытки, которыя ставятъ себѣ цѣлью не просто лишь регистрировать душевныя явленія по числу, времени наступленія, продолжительности и т. д., но прямо-таки произвести надъ ними, какъ и надъ явленіями физическими, измѣренія для того, чтобы установить функціональную зависимость какихъ-либо душевныхъ признаковъ другъ отъ друга. Такія попытки впередъ уже стѣраютъ важную въ методологическомъ отношеніи границу между физическими (въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова) и психологическими,—и неизвѣстно въ ущербъ психологическому. А это было вѣдь уже самымъ существеннымъ въ первоначальномъ материализмѣ. Но и это опредѣленіе исключаетъ изъ материализма тилозоветическія и атомистическія системы философовъ, предшествовавшихъ Платону, или еще не въ достаточной степени проникшихся его вліяніемъ.

Соотвѣтственно сказанному, *спиритуалистическими* теоріями въ широкомъ смыслѣ этого слова должны считаться такія теоріи, которыя въ области явленій физическихъ, въ

особенности биологических, стремится оперировать понятиями, созданными для объяснения или описания психологических явлений. Такъ неовитализмъ, апеллирующій къ элементарному душевному факту природы, слѣдуетъ отнести къ спиритуализму; точно также относится сюда и каждое ученіе, которое, какъ, напримѣръ, аристотелевское, прииѣняетъ телеологическую точку зрѣнія не только въ метафорическомъ или эвристическомъ значеніи.

## X.

## Вторая атака на представленіе о субстанціи.

## 64.

Между Гераклитомъ и Парменидомъ Демокритъ занимаетъ промежуточную позицію. Подобную же роль посредника между Беркли и Гоббсомъ могъ сыграть и Локкъ, если-бы идеализмъ Беркли велъ свое начало непосредственно отъ идеалистическихъ ученій Декарта. Посредники признаютъ правыми обѣ стороны. Но въ обоихъ случаяхъ спорный вопросъ былъ рѣшенъ такъ, что ни одна изъ сторонъ, не была признана правой. Въ первомъ случаѣ Протагоръ откинулъ и абсолютное бытіе и абсолютное становленіе и провозгласилъ, что міриломъ постоянства и неизмѣненія является человекъ, или человѣческая жизнь, — во второмъ случаѣ, Юмъ показалъ, что добросовѣстное мышленіе не находитъ въ опытѣ ни слѣдовъ матеріи или души.

Юмъ дѣлаетъ содержаніе сознанія на впечатлѣнія, или воспріятія, и идеи, или представленія. Впечатлѣнія могутъ происходить отъ чувственныхъ воспріятій: это ощущенія, — и отъ воспріятій самого себя: это аффекты. Юмъ стоитъ на той, подготовленной уже Локкомъ, точкѣ зрѣнія, что не можетъ быть простыхъ представленій, которыя бы ве являлись отображеніемъ прежнихъ воспріятій. Нѣтъ врожденныхъ представленій, какъ училъ Декартъ, вся наша духовная жизнь строится на впечатлѣніяхъ, и прежде всего на чувственныхъ воспріятіяхъ. Для связыванія представленій съ ощущеніями, или же пред-

ставленій между собой, служатъ правила ассоціаціи идей. При помощи этого простого эмпирическаго средства Юмъ путемъ тонкаго и неопровержимаго анализа доказываетъ, что, какъ въ комплексахъ ощущений, которые мы называемъ вещами, нѣтъ какого-то неизмѣннаго и связующаго нѣчто,—т.-е., нѣтъ матеріальной субстанціи,—такъ и наши воспріятія и представленія не связаны съ нѣкоторой душевной субстанціей. Опытъ показываетъ лишь ряды воспріятій, представлений; изъ этихъ воспріятій и представлений состоитъ душа, и внѣ нихъ она не существуетъ, такъ-какъ, нѣтъ постоянного неизмѣннаго „я“. Юмъ очень просто объясняетъ психологическое происхождение представленія о субстанціи указаніемъ на привычку и на фактъ постепеннаго измѣненія вещей и человѣка.

Намъ нѣтъ необходимости входить подробно въ разсмотрѣніе хода его разсужденій. Вѣдь и все то, о чемъ мы до сихъ поръ говорили, было опроверженіемъ представленія о субстанціи. Интереснѣе для насъ провѣрить, насколько Юмъ дѣйствительно на практикѣ устраняетъ изъ своего міросозерцанія представленіе о субстанціи, насколько превозмогъ онъ его не только логически, но и биологически, и какія проблемы оставилъ онъ неразрѣшенными. Но прежде, чѣмъ заняться этимъ, необходимо коснуться еще одной выдающейся заслуги великаго мыслителя, а именно критическаго уничтоженія понятія о силѣ и о дѣйствіи.

Не существуетъ ни силы, ни дѣйствія. Ничто не можетъ указать какого-нибудь предмета или явленія, которое явилось бы причиной, вызывающей другой предметъ или явленіе. Опытъ никогда не показываетъ чего-либо иного, чѣмъ слѣдующіе другъ за другомъ комплексы ощущений и комплексы представлений. Опытъ не даетъ намъ возможности составить себѣ представленіе о томъ, какъ нѣчто вытекаетъ изъ другого, производится *посредствомъ* этого другого. Самая смѣлая фантазія не можетъ представить себѣ это, не говоря ужъ о томъ, что подобнаго представленія нельзя почерпнуть изъ дѣйствительности. Неопредѣленное представленіе о дѣятельной силѣ основано на ложномъ пониманіи нашихъ собственныхъ дѣйствій и движеній

наших членов. Мы ошибочным образом принимаем чувство усилия, сопровождающее сокращение наших мускулов, за действительную силу, и мысленно вкладываем это смутное порождение нашего воображения в вещи подобно тому, как качество „сладкое“ вкладываем в пространственный образ сахара или звук проникаем в колеблющуюся струну. Все это — обыкновенный антропоморфизм. Таким образом естественно, что не может быть и речи о необходимости одному явлению вытекать из другого. Наблюдаем мы исключительно правильность воследования явлений, а это, благодаря частому повторению, ведет к выходящей привычке и к психическому понуждению соединить восприятие какого-нибудь процесса, вызываемого причиной, с представлением о регулярности за ним следующем явлении. Эту единственно выходящую на лицо психическую необходимость мы подсовываем вещам в качестве физической необходимости. Как мало имеем мы в этом случае дело с логическими понуждениями, ясно из того, что правильность чередования явлений можно мыслить совсем иной, чем она есть на самом деле: вместо того, чтобы представлять себя камень, с ускорением падения, направленным к центру земли, можно мыслить камень, лишенный такого свойства или надменный ускорением в обратном направлении; поскольку дело идет о мышлении, можно допустить существование золота твердющего, а не плавящегося в огни и т. д. Не разум, а лишь сила воображения требует привычных связей.

Критическое разрушение старого представления о причинности, и указание на его неизсякающие источники является, конечно, одним из самых великих деланий в истории науки, и уж одного этого было бы достаточно, чтобы отнести Юму место в ряду величайших мыслителей всех времен. Однако утвердившись с легкой руки Канта мнение, будто в этом заключается главная заслуга Юма, оказывается не совсем

вѣрнѣе, если принять во вниманіе всю предшествовавшую ему исторію философіи.

Кантъ былъ потрясенъ, по его собственному выраженію, „неопровержимой“ аргументаціей Юма, доказывавшаго, что связь причины и дѣйствія, усматриваемая нашимъ представленіемъ, не заключаетъ въ себѣ необходимости, которую предполагаетъ нашъ разумъ въ понятіи о причинѣ. Слѣдуетъ отмѣтить, что Юмъ никогда не вѣрилъ и никогда не утверждалъ, будто въ самой природѣ не существуетъ ненарушимой закономѣрности явленій. Для него, такъ же, какъ и для Канта, не подлежала сомнѣнію закономѣрность въ природѣ. (Къ этому вопросу мы еще не вернемся). Но, по Юму, разсудокъ не имѣетъ основаній предполагать этой закономѣрности: только въ области математическихъ соотношеній, мышленіе съ полнымъ правомъ можетъ оперировать съ необходимостью, — въ области же явленій природы подобной логической необходимости не имѣется, и вѣра въ эту необходимость коренится не въ разсудкѣ, а въ силѣ воображенія. Для Канта была невыносима та мысль, что это такъ и есть въ дѣйствительности. Онъ усматривалъ въ этомъ опасность, грозившую самоутвержденію познающаго субъекта, достоинству человеческого разума, и полагалъ, что этия поставлена на карту вся наука. Въ силу всего этого онъ и забрался мужества искать новаго оправданія разума, — какъ это ни было странно при „неопровержимости“ аргументаціи Юма.

Кантъ, такимъ образомъ, главное значеніе придаетъ критикѣ, которой Юмъ подвергнулъ представленіе о причинности, въ особенности же тому утвержденію, что необходимость дѣйствія не доказуема на объектахъ опыта и, въ сущности, не должна бы вовсе быть мыслимой. И самъ Юмъ считалъ очень важнымъ этотъ пунктъ, но онъ видѣлъ въ немъ лишь одинъ изъ элементовъ цѣлаго, т. е. борьбы противъ представленія о субстанціи. Его интересовалъ въ идеѣ о причинности не *синосовъ* дѣйствія, — и прежде всего его строгое единообразіе, — а идея самой дѣятельности и тѣмъ самымъ *субъектъ* дѣйствія, сила. Сила же относилась къ субстанціальнымъ понятіямъ, на

которая, главным образом, и было направлено его мышление.

Юмъ съ самаго начала стоялъ на болѣе свободной позиціи, чѣмъ Кантъ, и, исходя изъ того пункта, у котораго свернулъ въ сторону Беркли, онъ шелъ по прямой линіи историческаго развитія философіи, которая прежде всего и является исторіей развитія представленія о субстанціи. Главными своимъ идеямъ онъ выработалъ въ полные свободной рѣшительности юношескіе годы подъ мощнымъ вліяніемъ великихъ историческихъ протворѣній, въ то время, какъ Кантъ до очень поздняго возраста былъ погруженъ въ спячку Лейбницъ-Вольфовской школы. Кантъ никогда не переживалъ серьезныхъ сомнѣній относительно субстанціи и возможности метафизики; вѣдь его стремленія, даже и послѣ „воспоминаній“ о Юмѣ, явно были направлены къ утвержденію метафизики въ качествѣ науки, а подъ метафизикой онъ понималъ „познаніе, лежащее по ту сторону опыта“.

## 66.

Правда и Юмъ, подобно своимъ предшественникамъ, свернулъ съ прямого пути. Несмотря на тонкость и глубину своихъ изслѣдованій, онъ все же показаніямъ силы воображенія и природному инстинкту придавалъ больше вѣры, нежели показаніямъ разсудка, и въ дѣйствительности онъ не перешагнулъ окончательно черезъ понятіе о субстанціи.

Непосредственно данными для него были содержанія сознанія, субъективныя переживанія, внутренней міръ. Онъ лишь, въ отличіе отъ Беркли, не призналъ субстанціального характера мѣста ихъ дѣйствія, не призналъ въ качествѣ ихъ носителя духовной субстанціи, постоянно самаго съ собой тождественнаго „я“. По его мнѣнію, это „я“ слагалось скорѣй изъ содержаній сознанія, точно такимъ же образомъ, какъ вещи мнимаго внѣшняго міра. Съ этого ученія, — но взятого не непосредственно у Юма, а обходнымъ путемъ черезъ посредство Канта, — начинается обыкновенно большинство современныхъ

философовъ и психологовъ. Это господствующее въ настоящее время воззрѣніе, это великая альфа философія, и часто также и ея омега. Оно заслуживаетъ, такимъ образомъ, самаго тщательнаго вниманія съ нашей стороны. Тѣмъ болѣе, что часто оно выступаетъ съ претензіей быть вполнѣ само-собой разумѣющимся. Всякій, до извѣстной степени основательный самоанализъ, говорятъ его сторонники, долженъ неминуемо привести къ нему: сѣбно даже и сомнѣваться въ немъ, стрѣчь лишь его хорошевно понять.

Но мы знаемъ его происхожденіе и понимаемъ, что оно неже бы всего само-собой разумѣется. Оно образовалось изъ воззрѣнія Беркли, благодаря тому, что Юмъ устранилъ изъ него представленіе о духовной субстанціи. Но какой огромной живучестью обладало представленіе о субстанціи, и какой опытъ-таки прекрасный примѣръ почти непреоборимой власти биологически вкоренившагося предразсудка! Несмотря на то, что „я“ и душа были устранены—въ результатѣ блестящей побѣды мышленія, непосредственно даннымъ остается все еще содержаніе сознанія, все еще психическое, слѣдовательно относящееся къ душѣ. Носитель нечесть, но носимое осталось! И безъ носителя оно остается носимымъ, и безъ субстанціи акциденціей!

Гдѣ же то своеобразное, что еще обозначается словомъ содержанія сознанія, если *все* является содержаніемъ сознанія и не существуетъ сознанія внѣ его содержанія? (см. § 61) Юмъ говоритъ, что *все* впечатлѣнія—это внутреннія существованія. Было бы столь же справедливо, или, вѣрнѣе, столь же несправедливо, сказать, что *все* впечатлѣнія—это внѣшнія существованія. Не считаясь со *всеми* исторически создавшимися мыслительными привычками, и рассматривая безъ предразсудковъ давнее, мы видимъ, что первоначально етъ ни внѣшняго, ни внутренняго. *Гете* говоритъ въ одномъ мѣстѣ о Кантовской „Критикѣ чистаго разума“: „она уже давно появилась, но была еще совершенно внѣ поля моего зрѣнія, но все же мнѣ пришлось присутствовать при разговорахъ о ней и, прислушавшись внимательно, я замѣтилъ, что возбу-

ждается старая основная проблема, въ какой мѣрѣ наше „я“ и въ какой мѣрѣ внѣшній міръ участвуютъ въ нашемъ духовномъ бытіи. И же никогда не отдѣлимъ одного отъ другого“. И согласно съ этимъ:

„Müsst im Naturbetrachten  
Immer eins wie alles achten.  
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen.  
• Denn was innen, das ist aussen“.

Признавъ въ вещахъ „внѣшняго міра“ и въ переживаніяхъ „внутренняго міра“ принципиально разнообразныя элементы, и, справедливо отказавъ „внутреннимъ“ вещамъ въ личномъ носительствѣ, подобно тому, какъ Беркли еще раньше отказалъ вещамъ „внѣшняго“ міра въ лежащей въ основѣ субстанціи, — совершивъ все это, Юму было бы уже не трудно признать эти элементы изначально совершенно безразличными и къ внѣшнему и къ внутреннему. А изъ этого естественно вытекло, что внѣшній міръ заслуживаетъ такого же признанія, какъ и внутренний. Оба міра образуются изъ безразличныхъ элементовъ въ процессѣ взаимнаго дифференцированія и соотношенія. А этимъ уже сказано и то, что они состоятъ въ отношеніи взаимной функциональной зависимости, но въ то же время обладаютъ общимъ независимымъ корнемъ.

Юмъ обстоятельнымъ и основательнымъ образомъ показываетъ, что разумъ не можетъ допустить существованія внѣшняго міра, что и внѣшнія чувства не могутъ убѣдить насъ въ этомъ, что вѣра въ это существованіе основана скорѣе на дѣйствіи силы воображенія. Это заключеніе уже не можетъ шуметь насъ; оно является логически необходимымъ выводомъ изъ исходнаго положенія. Если опытъ показываетъ намъ лишь психологическія дѣятели, то правдливо влущее мышленіе, не можетъ обратиться до физическаихъ вещей. Не можетъ этого, конечно, и путемъ заключенія отъ дѣятели къ причинѣ. Вѣдь ничто не

говорить намъ о томъ, что содержаніи сознанія являются дѣйствіями. Для опыта они являются лишь послѣдними фактами, вообще только фактами. И все, что выходитъ изъ этого круга, является, такимъ образомъ, бездоказательными произвольными предположеніями. Если вещи — въ конечномъ счетѣ лишь субъективные комплексы ощущеній, то онѣ, понятно, существуютъ лишь постольку, поскольку онѣ воспринимаются. По смыслу предпосылки, онѣ отличаются отъ представленій лишь большей своей живостью, но никакъ не въ отношеніи образа своего существованія. Поэтому столь же легко доказать независимое отъ воспринимающаго индивидуума длительное существованіе какого-либо воспоминанія или даже фантастическаго представленія, какъ и существованіе какой-либо вещи.

Но Юмъ далекъ отъ того, чтобы возводить въ степень убѣжденій результаты своего мышленія; онъ скорѣе слѣдуетъ въ воззрѣніяхъ своимъ показаніямъ воображенія, внушеніямъ комбинирующей фантазіи, — ограниченной, правда, показаніями разума. Конечно, онъ самымъ яснымъ образомъ видитъ, что воображеніе обазано своей вѣрой въ длительное, а тѣмъ самымъ вышшее и отъ насъ независимое, существованіе только постоянству и связи между собой объектовъ воспріятія. Онъ знаетъ, что въ то время, какъ разумъ располагаетъ представленія, руководясь точкой зрѣнія логики, сила соображенія слѣдуетъ лишь психологическимъ понужденіямъ, дѣйствуя инстинктивно и стихійно. Но Юмъ обладаетъ также и здоровымъ чувствомъ дѣйствительности, которое дѣлаетъ въ его глазахъ все предыдущія разсужденія лишь разсудочными измышленіями, холодными, натянутыми и смѣхотворными уметвенными спекуляціями. Но, конечно, не всегда. Время отъ времени его философская потребность влечетъ его обратно къ той ясной и законченной въ себѣ системѣ выводовъ и тѣмъ окончательно уничтожаетъ цѣльность его мировоззрѣнія. Правда, живой голосъ жизни иногда покрываетъ собой тихій шепотъ разума, но никогда не въ силахъ совсѣмъ заглушить его повелительной, вѣдательной рѣчи. Открытое, умѣлое и провинковенное изложеніе этого разлада, съ которымъ никогда не могъ покон-

чить Юмъ, принадлежать къ самымъ удивительнымъ и цѣннымъ документамъ человѣческой духовной жизни вообще. Въ этомъ случаѣ передъ нами по истинѣ проблема Фауста, воплощенная въ жизни. Великій поэтъ, стоящій на высотѣ философскаго пониманія, могъ бы использовать эту тему для потрясающей драмы мысли, которую разрешить могло только позитивное міропониманіе.

Юмъ не позитивистъ, сколь важными ни являются для подготовленія позитивизма его неопровержимая критика представленій о субстанціи и о причинности, преодолѣніе имъ метафизики и строгая его приверженность опыту. Вопреки своимъ наклонностямъ, онъ въ конечномъ счетѣ основывается не исключительно на фактахъ, а на теоріи относительно этихъ фактовъ, на идеалистической теоріи,—подобно тому, какъ это случилось позже съ *Кантомъ*, которому слѣдовало бы скорѣе считать себя идеалистомъ, нежели позитивистомъ. Позитивизмъ можетъ быть достигнутъ лишь окончательнымъ устраниеніемъ представленія о субстанціи.

Но Юмъ идеалистъ лишь въ теоріи, поскольку онъ, между прочимъ, прислушивался и къ выводамъ разума; въ остальномъ же мы должны считать его реалистомъ, но отнюдь не приверженцемъ механическаго взгляда на природу, а сторонникомъ возрѣтнѣй обыкновеннаго человѣка, который непосредственно воспринимаетъ вещи и предоставляетъ имъ оставаться принципиально такими же, какъ онъ ихъ воспринималъ, даже и въ то время, когда онъ не въ волѣ его воспріятія. И въ этомъ случаѣ Юмъ является предтечей позитивизма; онъ отбрасываетъ прочь всѣ рационалистическія сомнѣнія, и становится на сторону естественнаго могущественнаго стремленія „common sense“, этого востребованнаго столь сильно воюемаго „здраваго смысла“.

Въ этомъ съ нимъ согласились и его противники въ Шотландіи и попытались (главнымъ образомъ въ лицѣ *Рида*, (1710—1796) устранить всѣ теоретическія возраженія противъ этого ученія путемъ эмпирическаго психологическаго анализа. Но такъ какъ и они приступили къ проблемѣ, оставаясь во власти предразсудковъ, главнымъ образомъ психологическаго

характера, имъ ничего не удалось сдѣлать. А *Гамильтонъ* (1788 — 1856), стойкий на той же почвѣ „естественнаго реализма“, не сумѣлъ, благодаря влиянію Канта, разрѣшить проблему. Такимъ образомъ судьба Юма была подобна судьбѣ Протагора. Въ древности позитивистскія идеи, пользовавшіяся сначала еще вниманіемъ у Киренейской школы, были отбрасываемы новой силой, философій Платона; но времена же Юма позитивистскія идеи отошли на второй планъ, не будучи ни опровергнуты, ни разработаны, затѣвывая яркимъ свѣтомъ звѣзды кантианства.

Проблема Юма была не въ томъ: „существуетъ-ли внѣшній міръ или нѣтъ?“, а въ томъ: какимъ образомъ могутъ быть согласованы теперь эти не выдерживающіе критики, смѣхотворные и все же кажущіеся столь необходимыми выводы разума съ естественными и внѣ сомнѣній стоящими показаніями силы воображенія, этого „последняго судьи во всѣхъ философскихъ вопросахъ“?. Для него было внѣ сомнѣній, что, независимо отъ воспринимающаго индивидуума, существуетъ внѣшній міръ, и закономерная связь вещей. Но какимъ образомъ можетъ разумъ прийти къ признанію такой точки зрѣнія, если все, что мы знаемъ, является лишь содержаніемъ сознанія? Эту проблему онъ такъ и оставилъ неразрѣшенной. Но не безнадежно неразрѣшенной: будущимъ поколѣніямъ предстояло найти принципы, которые помогутъ разрѣшить ее. Юмъ не былъ радикальнымъ скептикомъ и былъ твердо убѣжденъ въ прогрессѣ мышленія и даже принималъ заранѣе на вѣру окончательный результатъ философіи: признаніе разумомъ показаній силы воображенія.

## XI.

### Новый возвратъ къ прошлому и блужданіе окольными путями.

## 68.

Казалось-бы, что, если выводы размышляющаго разума противорѣчатъ истиннымъ убѣжденіямъ, самымъ простымъ

было-бы въ дѣлахъ проверки выводовъ, сначала изслѣдовать логическую достовѣрность каждаго отдѣльнаго заключенія, а затѣмъ, если здѣсь все окажется въ порядкѣ, перейти къ разсмотрѣнью и предпосылокъ. Но исторія смѣется надъ гегелевскими конетрукціями и предпочитаетъ идти въ обходъ: если-бы это было не такъ, она должна была бы избрать путь, намѣченный Протагоромъ, а не Аристотелемъ. Самъ Юмъ свернулъ съ прямого пути. вмѣсто того, чтобы задаться вопросомъ, откуда, въ сущности, извѣстно съ такой достовѣрностью, что все съ самаго начала является содержаніемъ сознанія, вмѣсто того, чтобы изслѣдовать происхожденіе самого понятія о сознаніи, онъ взглянулъ на разладъ между силой воображенія и разумомъ, какъ на *психологическую* проблему и понахмурился, что ея разрѣшеніе возстановитъ гармонію мнѣній. Въ концѣ перваго тома своего трактата о природѣ человѣка онъ говоритъ: „Я надѣюсь, со своей стороны, внести этимъ твореніемъ свою скромную лепту въ дѣло совершенствованія познанія, а именно: давая въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ нѣсколько *иное направленіе* спекуляціямъ философовъ и нѣсколько истребляя нѣкіе пункты, въ предѣлахъ которыхъ философы могутъ надѣяться обрѣсти увѣренность и непоколебимыя убѣжденія; *единственный предметъ человеческой науки—это природа человѣка*; и все же до сихъ поръ больше всего пренебрегали именно ея изученіемъ“. Конечно, психологическія изслѣдованія, особенно познавательнo-психологическія, имѣютъ большое значеніе; несомнѣнно также и то, что ихъ развитіе повело бы въ концѣ концовъ къ устраненію представленія о субстанціи, но къ поставленному вопросу все это не имѣло отношенія. Какъ свидѣтельствуютъ идеи Протагора, уже и въ древности психологическіе познанія было достаточно, чтобы преодолѣть представленіе о субстанціи; въ распоряженіи же Юма были уже и богатые результаты анализа Локка и его собственные изслѣдованія. Да, прямой путь лежалъ лишь черезъ дальнѣйшее изслѣдованіе понятія о субстанціи, послѣдней твердней котораго являлось само понятіе о „сознаніи“. Но какъ бы тамъ ни обстояло дѣло, одно остается внѣ сомнѣній: Юмъ

одобрить бы исходную точку отправления Канта, какъ ни чужды былъ бы онъ самъ той странной трансцендентальной психологій, къ которой шелъ Кантъ.

## 69.

По Канту (1724—1804), опытное познание, т. е. все то, что мы устанавливаемъ, какъ вѣрные факты изъ жизни природы или духа, должно понимать лишь, какъ равнодѣйствующую двухъ составляющихъ, обнаружить которыя ни въ какомъ случаѣ не можетъ опытъ и о действительномъ видѣ которыхъ, о видѣ ихъ въ себѣ, нельзя поэтому сказать ничего определеннаго. Эти обѣ составляющія нужно разсматривать, какъ особыя, своеобразныя, спеціально кантовскія видообразенія природы и души, матеріальной и духовной субстанціи, объекта и субъекта: это—непознаваемые вещи въ себѣ, съ одной стороны, и непознаваемое „я“ въ себѣ, съ другой. Путемъ ихъ взаимодействія создается познание, опытное познание. Въ противоположность этимъ абсолютнымъ реальностямъ все доступное опыту—представляетъ собой лишь относительную реальность, или явленіе. Мы можемъ также сказать: міръ явленій (т. е. опытъ, какъ предметъ или содержаніе), единственно доступный опыту (какъ психологическому процессу) является продуктомъ двухъ факторовъ, одного, лежащаго по ту сторону опыта, или трансцендентнаго и другого, лежащаго по эту его сторону, или трансцендентальнаго. Трансцендентальный факторъ является ядромъ Кантовской теоріи. Въ глазахъ Канта онъ знаменуетъ собой разрѣшеніе проблемы Юма и упроченіе науки. Отъ трансцендентальнаго происходятъ рациональные элементы нашего познания, все то, что дѣлаетъ познаваемое логически необходимымъ и всеобщимъ, изъ трансцендентнаго же происходятъ его иррациональные элементы, все, что есть случайнаго и индивидуальнаго въ познаніи, въ опытѣ.

Юмъ лишалъ мышленіе,—вѣрнѣй, разумъ, но не силу воображенія,—увѣренности въ неварушимой законности процессовъ природы. Кантъ думалъ возстановить довѣріе къ

закономѣрности въ природѣ, доказывая разуму, что онъ то и носитъ въ себѣ условія необходимости послѣдовательной преемственности *явлений* природы, что онъ то единственно и порождаетъ моментъ закономѣрности. Остановиться на этой смѣлой идеѣ побудила его мысль о томъ, не является-ли случай, разсмотрѣнный Юмомъ, лишь однимъ изъ многихъ случаевъ, и нельзя ли здѣсь вывести общій законъ, которому подчинились бы уже всѣ общія стороны опыта, а не только причинность. Онъ нашелъ то, что искалъ, и распредѣлилъ на двѣ группы трансцендентальныя, независимыя отъ опыта, сворѣ, дѣлающіе возможнымъ этотъ опытъ элементы. Чувственное познание, поскольку оно имѣетъ характеръ общности и необходимости, дѣлается возможнымъ, благодаря формамъ созерцанія пространства и времени, разсудочное же познание благодаря категоріямъ причинности, субстанціальности и т. д. Обѣ группы являются такими свойствами разума, которыя должны быть даны а priori, раньше всякаго опыта, потенциально, но могутъ быть пережиты лишь въ самомъ опытѣ, въ качествѣ конститутивныхъ элементовъ его.

Если бы мы даже на примѣрѣ неопредѣленнаго множества случаевъ показали, что противъ равныхъ сторонъ въ треугольнике лежатъ и равные углы, или, что пространство, пройденное падающимъ тѣломъ, пропорціонально квадрату времени паденія, этого недостаточно было бы для образованія непоколебимаго убѣжденія, что все это притяжно и ко всѣмъ остальнымъ случаямъ. Этотъ данный намъ фактически элементъ необходимости и всеобщности можетъ быть понятъ лишь тогда, когда онъ содержится въ факторѣ, участіе котораго неизбежно и неизмѣнно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Не подобный факторъ не можетъ быть найденъ въ этихъ отдѣльныхъ случаяхъ, которые вѣдь всѣ облачаютъ индивидуальными отличіями и всегда ограничены въ частѣ.

Онъ можетъ заключаться лишь въ чемъ-то такомъ, что одинаково необходимо для каждаго отдѣльнаго случая познания и всегда остается неизмѣннымъ, т.-е. въ познающемъ субъектѣ. Субъектъ, такимъ образомъ, содержитъ въ себѣ неу-

странную предпосылку, логическое *a priori* для этого рода необходимости. Мы сами придаем вещам их пространственность, так же, как и необходимость въ них причинной связи. Вещи въ себѣ непространственны, находятся по ту сторону пространства, и не могутъ быть ни причиной, ни дѣйствиємъ. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ субстанціальностью. Каждое отдѣльное воспріятіе обнаруживаетъ всякій разъ лишь новый комплексъ ощущений. Наше познаніе природы имѣетъ дѣло отнюдь не съ такими минутными образами воспріятія, но именно съ вещами, которыми, хотя и будучи опять-таки, не больше, какъ явленіями, должны быть независимыми отъ различныхъ актовъ воспріятія отдѣльнаго индивидуума, да и вообще отъ отдѣльнаго индивидуума,—должны быть однимъ словомъ такими, чтобы о нихъ могли быть высказаны общезначимыя сужденія. Такимъ образомъ логическимъ *a priori* для такихъ вѣдѣній сомнѣнія стоящихъ истинъ опытнаго познанія является опять-таки привносимый самимъ субъектомъ, и притомъ каждымъ субъектомъ одинаковымъ образомъ, трансцендентальный факторъ—субстанціальность. И только этотъ факторъ формируетъ изъ kaleidosкопическаго хаоса ощущений вещи опыта и гарантируетъ намъ въ границахъ міра явленій дѣйствительное, независимое отъ отдѣльныхъ актовъ воспріятія, существованіе. Но въ области нителлибельнаго міра вещей въ себѣ и „я“ въ себѣ этотъ факторъ опять-таки непріятенъ. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ формами созерцанія времени, а также и съ другими категоріями.

Вотъ, въ главныхъ чертахъ, идеи, при помощи которыхъ Кантъ пытался перебросить мостъ черезъ Юмовскую пропасть между разумомъ и силой воображенія. Онъ сохранилъ до извѣстной степени идеалистическій исходный пунктъ Юма, ограничивъ возможность научнаго познанія міромъ явленій: лишь явленія служатъ предметами науки. Но явленія, въ силу своихъ трансцендентальныхъ составляющихъ, оказываются не только субъективными образованиями, но и объективными: независимые отъ отдѣльныхъ актовъ наблюденія и вообще отъ отдѣльнаго

наблюдателя, они обнаруживают существование в пространстве и во времени, строгую причинность и субстанциальность.

## 70.

Кант съ грихомъ пополамъ затушеввалъ вскрытое Юмомъ противорѣчіе, но самъ вырылъ новую еще болѣе глубокую пропасть. Между явленіемъ и вещью въ себѣ зияетъ пропасть, перейти которую невозможно человеку въ силу характера его духовной организаціи. Настоящій міръ, міръ въ себѣ, въ основѣ своей непознаваемъ и проблема міра не можетъ быть никогда разрѣшена; истина навсегда скрыта отъ человека. Юмъ надѣялся на разрѣшеніе проблемы въ будущемъ; Кантъ уже въ критикѣ чистаго, а еще болѣе въ критикѣ практическаго разума, перешелъ за имъ самымъ поставленные предѣлы: послѣдователи Канта до Гегеля и Шопенгауэра вѣрили въ познаваемость дѣйствительнаго хира,—во въ наше время того, кто еще вѣритъ въ возможность человеку достигнуть принципіальнаго познанія дѣйствительности, встрѣчаютъ сострадательной или провидческой усмѣшкой. Это является послѣдствіемъ знаменитаго возвращенія къ Канту послѣ великаго крушенія, пережитаго въ прошломъ столѣтіи его преемниками, и основаніемъ своимъ это имѣетъ антинокію явленія в вещи въ себѣ, представляющую собой все ту же старую платоновскую антиномію между матеріальной и нематеріальной субстанціей.

Разрѣшеніе юмовской проблемы путемъ провозглашенія явленія разводѣствующей двухъ трансцендентныхъ составляющихъ, является опять одной изъ самыхъ удивительныхъ нелѣпостей исторіи философіи, въ родѣ положеній Парменида или Беркли. Вѣдь оно пытается постичь окружающую насъ дѣйствительность при посредствѣ того, что по собственному же ученію Канта, недоступно пониманію человека. Вѣдь надо помнить: то, что лежитъ въ основѣ вещей и человѣческаго духа,—находится внѣ времени, внѣ пространства и внѣ возможности, вступать съ чѣмъ то бы ни было въ причинныя соотношенія. И подобными то метафизическими призраками надлежитъ объяснять

міръ опыта въ его бытіи и своеобразности и спасти науку, которой якобы грозитъ опасность со стороны кристально ясныхъ соображеній Юма! И развѣ дѣло разъясняется тѣмъ, что міръ въ себѣ Кантъ обращаетъ въ интуитивную, проявляющуюся въ нечувственномъ созерцаніи мысль свободнаго отъ категорій Божества?

Не мышленіе опредѣляется вещами, а вещи мышленіемъ. Вотъ гордый и роковой Коперниковъ переворотъ; ему пало на долю дать снова просторъ разгулу рационалистической страсти, которую обуздывалъ въ себѣ Кантъ, благодаря своимъ широкимъ естественно-научнымъ познаніямъ и интересамъ, но которая оказалась безудержной у его послѣдователей, пришедшихъ къ нему отъ теологін. Въ этой формулѣ заключается основная мысль, порожденная проблемой Юма, Кантовскаго ученія, — то, отъ чего не отказались еще и по сію пору сторонники Канта, какъ бы основательно ни переработали они въ другихъ отношеніяхъ его строй идей. Они добиваются для всякой науки того рационалистическаго идеала, который они пока видятъ осуществленнымъ лишь въ математикѣ: именно безусловной общности и необходимости. Логическое а priori въ этомъ случаѣ — это организація духа, которая все данное духу формируетъ сообразно собственнымъ своимъ законамъ, присоединяетъ къ данному рационалистическіи составляющія и такимъ образомъ дѣлаетъ возможнымъ настоящій опытъ въ кантовскомъ смыслѣ, т.-е. содержащій всеобщность и необходимость. Но съ этой организаціей духа, а также и съ тѣмъ, что дано ему для обработки, дѣло обстоитъ не такъ просто. Дѣйствительный міръ ничего не знаетъ объ обѣихъ этихъ составляющихъ. Такимъ образомъ мы снова попадаемъ въ область трансцендентнаго. То, что намъ дано эмпирически — это замкнутое цѣлое, и если не выходить изъ границъ опыта, его можно разложить только при посредствѣ психологическаго анализа, и то разложить лишь на абстрактные, въ отдѣльности недействительные, хотя повсюду въ совокупности опыта и находимые, элементы. Но этотъ анализъ, какъ и доказалъ „непромержимымъ образомъ“ Юмъ, не ведетъ ни къ повитію о причинности, ни къ повитію о суб-

станціональности. Если же, избѣгая трансцендентнаго, идти окольными путями и искать этой апіорной способности духа въ организаціи человѣческаго мозга, то придется поставить факторъ, дѣлающій вообще возможнымъ опытъ, въ зависимости отъ части этого опыта, т.-е. организаціи и функций головного мозга. Но если закономерность явленій порождается лишь мозгомъ, приходится стать въ тупикъ передъ вопросомъ: какъ же было возможно развитіе организмовъ вплоть до образованія головного мозга. Отсюда ясно слѣдуетъ: тотъ, кто считаетъ, что вещи определяются мышленіемъ, предается тіломъ и душой въ лапы черта трансцендентности, во власть той метафизики, которую Кантъ хотѣлъ во что бы то ни стало устранить изъ всѣхъ наукъ и къ которой онъ все же и самъ попалъ въ объятія.

## 71.

И къ чему повадобился этотъ Коперниковъ переворотъ? Почему вещи должны определяться мышленіемъ? Потому что истинамъ научнаго познанія надлежитъ быть всеобщими и необходимыми. *Надлежитъ* быть. Почему же истинамъ научнаго познанія надлежитъ быть непременно необходимыми и всеобщими? Потому... ну, потому, что имъ надлежитъ быть такими, потому, что мы такъ хотимъ; все должно быть доказано, простое констатированіе фактовъ не есть еще наука, а лишь подготовительная къ ней работа. Такъ, приблизительно, мыслить рационалиста, самъ того не сознавая. Исторически весь этотъ строй мышленія имѣетъ своимъ прообразомъ внушительную систему математики, и въ особенности геометріи: ея теоремы, служащія въ изложеніи Евклида образцомъ для всякаго рационалиста, настолько связаны между собой, что опроверженіе хотя-бы одной изъ нихъ, повело бы за собой крушеніе всего зданія геометріи. Но вѣдь даже и въ математикѣ доказать—значитъ свести неизвѣстное къ прежнимъ уже неизвѣстнымъ фактамъ, и математика остается передъ определенными послѣдними фактами, которые отнюдь не являются

само собой разумѣющимися и доводится лишь простыми признаніемъ этихъ фактовъ.

Мы знаемъ теперь, что теорема о суммѣ угловъ треугольника недоказуема: этому учить сама же математика. Мы также знаемъ въ связи съ этимъ, что могутъ быть мыслимы, помимо Евклидовой, еще и совершенно иныя геометріи, и не одна какая-нибудь, а безчисленное множество ихъ. Какая изъ нихъ совпадаетъ съ дѣйствительностью, въ какомъ пространствѣ мы на самомъ дѣлѣ живемъ, этому можетъ научить насъ лишь опытъ. Не можетъ быть доказано дедуктивнымъ путемъ то, что пространство наше имѣетъ три измѣренія, вѣдь мыслимы и пространства, съ болѣе, чѣмъ тремя измѣреніями. Конечно, число три обуславливается здѣсь опредѣленной физиологической организаціей нашего чувства зрѣнія и, быть можетъ, чувства осязанія. Но отнюдь не нашимъ мышленіемъ. А даютъ наши чувства именно это число, потому что организмы развились въ соответственномъ пространствѣ, а не потому, что они являются апіорными условиями существованія міра. Если бы развитие математики, начиная отъ Гаусса, произошло на глазахъ у Канта, онъ, безъ сомнѣнія, призналъ бы это, такъ же, какъ призналъ, что отдѣльные законы природы не доказуемы путемъ дедукціи. Правда, онъ никогда не согласился бы признать, что мыслимо пространство неправильной, произвольной, перегибистой кривизны, и что мыслимы процессы природы, не регулируемые закономъ. Онъ относить къ апіорности не то, *какимъ* законамъ подчиняется пространство и то, что въ немъ совершается, а лишь вообще *фактъ существованія* соответственныхъ законовъ. Но, въ сущности, уже и это является съ точки зрѣнія основной идея Кантовскаго ученія большой уступкой эмпиризму. Еще одинъ шагъ въ эту сторону, и рухнуло бы все съ такою искусствомъ построенное зданіе. А вѣдь шагъ этотъ неизбеженъ; это ясно видно изъ слѣдующаго разсужденія.

Требуемая всеобъемлющая закономерность, приложимая ко всякому бытію и ко всякому явленію, должна опираться либо на что-нибудь само собой разумѣющееся, либо же на уже

признаваемый фактъ. Строго рационалистическая система требуетъ въ качествѣ исходной само собою разумѣющуюся теорему, теорему, которая не можетъ быть опровергнута, такъ-какъ немислима никакая другая на ея мѣстѣ. Правда, рационализмъ прямо этого не высказываетъ,—тотъ рационализмъ, который до Канта никогда не былъ определеннымъ, разработаннымъ до своихъ послѣднихъ предпосылокъ и выводовъ, законченнымъ мировоззрѣніемъ, а лишь направленіемъ, методомъ мышления, не вполнѣ даже сознаннымъ придерживавшимися его философами. Но мысль, вѣрующая въ мощь чистаго, по возможности свободнаго отъ опыта, мышления, мысль молодой науки, оплаченной сознаниемъ своихъ силъ и быстрыми успѣхами, скрыто стремится къ абсолютно извѣстнымъ исходнымъ положеніямъ, положеніямъ, которыя достаточно только формулировать, чтобы тѣмъ самымъ признать ихъ.

Но присмотримся ближе къ такимъ само-собой разумѣющимся положеніямъ, какъ, напримѣръ: прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками,  $2 + 3 = 3 + 2$ , двѣ величины, порознь равныя третьей, равны между собой и т. д. Мы прядемъ въ результатѣ своего разсмотрѣнія къ заключенію, что эти положенія основываются на огромной массѣ опытовъ положительнаго и отрицательнаго характера, опытовъ такихъ, что изъ никто не могъ бы предвидѣть, если бы ему пришлось продѣлать ихъ въ зрѣломъ возрастѣ. Можно было бы мыслить себѣ вещи совсѣмъ иначе, а не такъ, какъ о нихъ говорятъ эти аксіомы. Такимъ образомъ, вся математика покоится въ послѣднемъ счетѣ на фактахъ опыта или на явныхъ гипотезахъ, но ни въ коемъ случаѣ не на чемъ то само-собой понятномъ. Также обстоитъ дѣло съ причинностью, съ ученіемъ, что каждое явленіе въ природѣ и въ жизни духа всецѣло определено. Въ дѣйствительности все могло бы быть иначе; тогда міръ былъ бы хаосомъ. Но съ точки зрѣнія чистаго мышленія нѣтъ никакихъ основаній спрашивать, почему бы міру и не быть хаосомъ; это было бы точно такъ же фактомъ, какъ и противоположный фактъ закономѣрности.

Такимъ образомъ, ученіе Канта о всепроникающей, не-

обидной закономерности всего сущаго и происходящаго по-  
контен въ послѣднемъ счетѣ на фактахъ,—правда, на фактахъ  
весьма общаго характера и поэтому для насъ привычныхъ, во  
все же,—а для насъ это имѣть исключительное значеніе—  
только на фактахъ. Поэтому и это ученіе полносильно лишь  
ностольку, поскольку имѣются на лицо эти факты. Нѣтъ ника-  
кихъ оснований утверждать, напримѣръ, что они *должны*  
всегда и всюду имѣться на лицо.

## 72.

Но если рационализмъ, какъ міровоззрѣніе или какъ ме-  
тодъ обоснованія міровоззрѣнія, совсемъ несостоятеленъ, но  
онъ все же имѣетъ большое значеніе при установленіи связи  
между отдѣльными положеніями и тѣмъ самымъ для углубленія  
и упроченія для чувствъ картины міра.

Рационалистическая связь положенія *L* съ уже установлен-  
ными положеніями *A*, *B*, *C*—получается прямо путемъ доказа-  
тельства, что извѣстная комбинація изъ *A*, *B*, *C*—ведетъ къ *L*,  
или же, косвеннымъ образомъ, путемъ доказательства, что,  
если бы положеніе *L* было невѣрно, то было бы невѣрно, по  
крайней мѣрѣ, одно изъ положеній *A*, *B*, *C*: оба случая сво-  
дятся къ примѣненію закона противорѣчія. Благодаря этому  
положеніе *L* получаетъ ту же силу доказательности, которой  
уже обладаютъ положенія *A*, *B*, *C*.

Мы видимъ изъ этого, между прочимъ, вновь, что первыя  
положенія, на которыя опираются послѣдующія, получили при-  
сущую имъ степень достовѣрности не путемъ рационалистиче-  
ской дедукціи и что, такимъ образомъ, послѣднія предпосылки  
всякаго мышленія могутъ быть только эмпирическаго характера.

Вышеописанное логическое соединеніе служить для углуб-  
ленія познанія всей изслѣдуемой области, такъ какъ каждое  
изъ присоединяемыхъ положеній приводится этимъ въ связь со  
многими другими, и при этомъ въ немъ указываются тѣ свой-  
ства, которыя общи ему съ другими, и такъ какъ,— что въ  
сущности сводится къ тому же,—путемъ выдѣленія призна-

ковъ, общихъ одному предмету съ массой другихъ, увеличивается степень абстракціи.

И въ разбираемомъ нами случаѣ съ причинностью возможно такое логическое присоединеніе. Наблюдаемое въ опытѣ продолжительное сохраненіе индивидуальнаго организма предполагаетъ извѣстную устойчивость окружающей среды, т. е. извѣстное единообразіе процессовъ природы; сохраненіе вида, простирающееся на большой промежутокъ времени, требуетъ логически и простирающагося дольше постоянства явленій природы; это послѣднее предполагается еще въ большей степени сохраненіемъ рода, типа, всего міра организмовъ на землѣ, планетной системы, системы Млечнаго пути и т. д. Такъ какъ устойчивость системы Млечнаго пути едва-ли мыслима безъ устойчивости еще болѣе широкихъ системъ и такъ какъ этой, расходившейся подобно волнѣ, все шире и шире, работѣ мысли нѣтъ никакого естественнаго предѣла, — то мы и не встрѣчаемъ никакой преграды для все большаго приближенія къ предположкѣ полной опредѣленности, къ идеалу полной однозначности всего происходящаго. Такимъ образомъ и для стоящихъ на эмпирической точкѣ зрѣнія можетъ быть логическое а priori причинность является логическимъ а priori для познанаго опытомъ постоянства окружающаго насъ міра. Мы поэтому можемъ не ограничиться простымъ признаніемъ опредѣленности происходящаго, какъ факта, мы въ состояніи подтвердить идею опредѣленности путемъ установленія ея логической связи съ болѣе привычными намъ опытами. Но наше а priori — и это рѣзко отдѣляетъ насъ отъ Канта — исключительно логическое а priori, Кантовское же кромѣ того, и при томъ по существу, трансцендентально и поэтому является свойствомъ одной изъ вариацийъ духовной субстанціи.

Мы должны отклонить теорію Канта въ ея основныя пункты, потому что Кантъ не только не пошелъ дальше по естественному и исторически ясному пути уничтоженія пред-

ставленія о субстанціи, но даже дать этому представленію своей „вещью въ себя“ и „я въ себя“ новыя формы существованія и такимъ образомъ задержать необходимое развитіе. Но, не смотря на это, мы не должны забывать, что его ученіе содержитъ даже для нашего пониманія, столь сильно разняшагося отъ его пониманія, зерна, способныя къ развитію. Такое здоровое зерно представляеть собой ученіе Канта объ отношеніи въ мірѣ явленій между субъектомъ и объектомъ. Два пункта кажутся мнѣ здѣсь заслуживающими особаго вниманія.

Во-первыхъ то, что воспринимающей субъектъ познаеть объектъ въ актѣ воспріятія непосредственно. Этого не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что воспринимаемая вещь тождественна съ соотвѣтствующимъ комплексомъ ощущений, являющимся въ отдѣльномъ воспріятіи, такъ какъ каждое отдѣльное воспріятіе можетъ дать лишь части предмета о трехъ измѣреніяхъ. Но эти части принадлежать не только субъекту, но и въ то же время объекту,—субъектъ и объектъ при этомъ отчасти совпадаютъ.

Этимъ утвержденіемъ Кантъ дѣлаетъ весьма значительный шагъ впередъ отъ ходячаго, выросшаго на почвѣ механическаго мировоззрѣнія, ученія о чувственномъ воспріятіи, въ особенности о зрительномъ воспріятіи. Последнее, согласно механическому воззрѣнію, происходитъ, приблизительно, слѣдующимъ образомъ. Исходяшія отъ предмета эфирныя волны производять въ сѣтчаткѣ измѣненія, которыя по зрительному нерву доходятъ до соотвѣтствующихъ частей мозга. Здѣсь возникаетъ ощущеніе, которое переносится, процируется, въ пространство. Путемъ сіянія процировавшаго комплекса ощущений съ тѣми элементами представленій, которые являются результатомъ предыдущаго опыта, возникаетъ воспріятіе. Если мы эту разницу между ощущеніемъ и воспріятіемъ оставимъ въ сторонѣ, то слѣдуетъ обратить вниманіе на три пункта: на вещи, которыя въ дѣйствительности обладаютъ лишь первичными свойствами, на ощущенія, возникающія внутри, въ мозгу, и на процированные ощущенія, которыя какъ бы облакаютъ эти вещи во вторичныя свойства, въ нашемъ случаѣ особенно въ цвѣта.

Вещи Кантъ оставилъ, только онъ отвѣлъ у нихъ всѣ отно-  
 сящіяся къ пространству и времени свойства, и вообще всѣ  
 первичныя качества. Но онъ покончилъ съ варварскимъ за-  
 блужденіемъ, утверждавшимъ, что вмѣстѣ съ физіологическими  
 раздраженіями въ мозгу появляются и психологическія ощущенія,  
 которыя затѣмъ, конечно, должны были вновь быть переве-  
 сены во внѣ. Кантъ, подобно Юму вынужденъ былъ от-  
 вергнуть этотъ взглядъ, такъ онъ уничтожилъ разницу между  
 первичными и вторичными качествами. Если всѣ вещи суть  
 явленія, то зачѣмъ же ихъ еще разъ специально обращать въ  
 явленія тѣмъ, что ихъ сперва интронцируютъ въ мозгъ, чтобы  
 потомъ вновь пронцировать ихъ во внѣ? Все пространство,  
 вмѣстѣ съ мозгомъ, вѣдь само только явленіе, и въ предѣ-  
 лахъ всего этого міра явленій каждая вещь и такъ пребы-  
 ваетъ тамъ, гдѣ она является. Древніе индійскіе философы,  
 которые воплоти сжились съ этой феноменалистической точкой  
 зрѣнія, еще за тысячу лѣтъ до возникновенія первыхъ про-  
 блемъ западнаго научнаго мышленія, говорили: „нельзя идти  
 туда, гдѣ находишься“, такъ какъ вѣдь всякая ходьба только  
 явленіе, а всякое явленіе заключается внутри насъ, „въ лотосѣ  
 нашего сердца“.

Если Кантъ, такимъ образомъ, не порываетъ съ ненужнымъ  
 удвоеніемъ міра на вещь въ себѣ и явленіе, если онъ по сра-  
 ненію со своими предшественниками даже идетъ назадъ, то  
 онъ устраняетъ, по крайней мѣрѣ, *въ предѣлахъ* міра явленій  
 раздвоеніе его на ощущеніе и явленіе. Механическое пониманіе  
 природы не только удвоило міръ, но устроило его: для этого  
 ученія существовалъ, и существуетъ еще и повинѣ, внѣшній міръ  
 вещей, внутренній міръ ощущеній и пронцированный міръ я-  
 вленій. Это можно ясно видѣть даже и въ очень хорошихъ  
 изложеніяхъ фізіологій чувствъ.

Вторымъ прогрессивнымъ моментомъ въ воззрѣніяхъ Канта  
 является независимость являющихся предметовъ отъ отдѣльнаго

акта воспріятія и вообще отъ отдѣльно воспринимающаго индивидуума. Явленія, такимъ образомъ, не только субъективны; имъ присуща полная объективность, и только при этомъ условіи и становится возможной наука. Предметы поэтому существуютъ—хотя только какъ явленія—для каждаго отдѣльнаго индивидуума и тогда, когда они не воспринимаются, и каждый имѣть право представлять ихъ такими, какими они были бы, если бы онъ дѣйствительно смотрѣлъ на нихъ.

Если мы не можемъ согласиться съ тѣми соображеніями, на основаніи которыхъ Кантъ сталъ на эту точку зрѣнія, то для насъ большую цѣнность имѣетъ уже то, что онъ смогъ усвоить подобную точку зрѣнія и придерживался ея. Этимъ онъ сдѣлалъ значительный шагъ въ направленіи возврата къ философіи „здраваго смысла“. Хотя самъ онъ, будучи плѣнникомъ своей метафизической мысли, и не согласился бы съ этимъ, но мы, исходя изъ нашей позитивистской точки зрѣнія, можемъ установить это теперь опредѣленно.

Для Канта возможность объективности міра явленій основывается на слѣдующихъ факторахъ. Вещь въ себѣ, принадлежащая какому-нибудь предмету феноменальнаго міра, служить для него гарантіею въ существованіи предмета вообще, такъ какъ вещь въ себѣ является тѣмъ-то абсолютно существующимъ явленіемъ, субстанціей въ старомъ смыслѣ этого слова. А право мыслить предметъ и тогда, когда онъ не воспринимается существующимъ, — по крайней мѣрѣ, принципиально, — такимъ же, какимъ онъ бываетъ при воспріятіи его, — это право вытекало для Канта изъ одинаковой трансцендентальной организаціи всѣхъ индивидуумовъ: всѣ субъекты имѣютъ тѣ же формы созерцанія, — пространство и время, — тѣ же категоріи субстанціальности, причинности и т. д., и всѣ они при примѣненіи этихъ трансцендентальныхъ средствъ познанія поступаютъ по тѣмъ же трансцендентальнымъ схемамъ.

Но такъ какъ трансцендентная вещь въ себѣ это только вариантъ тѣлесной субстанціи, а трансцендентный субъектъ только вариантъ духовной субстанціи, то Кантовское ученіе остается непріемлемымъ, и мы стоимъ передъ проблемой: какимъ обра-

зомъ можетъ быть мыслимъ міръ независимо отъ индивидуума, послѣ полного уничтоженія представленія о субстанціи? Но это снова проблема Юма. Кантъ, такимъ образомъ, не на много подвинулъ насъ впередъ. Самымъ замѣчательнымъ въ его теоріи является то обстоятельство, что онъ призываетъ именно міръ воспріятій (а это и есть въ своихъ существенныхъ чертахъ міръ созерцанія обыкновеннаго человѣка)—объектомъ науки, что онъ не превращаетъ предметы феноменальнаго міра въ простыя представленія, а считаетъ ихъ принадлежащими объективному, независимому отъ отдѣльнаго индивидуума, міру, что онъ картину міра, создаваемую по Юму силой воображенія, картину, которую великій шотландецъ не могъ согласовать съ высказываніями разума, цѣлкомъ вводитъ въ видѣ составной части въ свою метафизическую концепцію. Но, какую пустыню надо пройти, чтобы достигнуть этого оазиса!

## 75.

Мы остановились на Кантѣ не для того, чтобы прослѣдить дальнѣйшее развитіе разрѣшенія міровой проблемы послѣ Юма, а только для того, чтобы выяснитъ наше отношеніе къ мыслителю, вліяніе котораго неосновательно все еще гораздо больше, чѣмъ вліяніе Юма. Кантъ даже въ томъ, что мы назвали прогрессивными элементами его философіи, едва-ли пошелъ дальше Юма. Его метафизическая теорія ни въ коемъ случаѣ не устраняетъ Юмоваго противорѣчія между силой воображенія и разумомъ: она, въ лучшемъ случаѣ, скрываетъ это противорѣчіе, подобно тонкой ширинѣ, но какъ только мы устранимъ вещь въ себѣ и „я“ въ себѣ, — т.-е. субстанцію,—эта пропасть откроется вновь. А эта призраковоподобная „вещь въ себѣ“ не выдерживаетъ ни малѣйшаго прикосновенія критики. Поэтому большинство послѣдователей Канта отказалось отъ нея.

Но если уже Кантовская философія сама по себѣ, т.-е. независимо отъ ея историческаго вліянія, можетъ интересоватъ насъ лишь въ очень малой степени, то послѣдователи Канта

первой половины XIX столѣтія еще меньше въ состояніи занять собой наше вниманіе. Если бы вмѣсто Канта приобрѣли вліяніе такіе мыслители, какъ Локкъ, Беркли, Юмъ, если бы они изучались съ такимъ же рвеніемъ, съ какимъ относились къ произведеніямъ кенигсбергскаго философа, — то не было бы печальнаго паденія философій, не было бы возрожденія механическаго пониманія природы и матеріализма, не было бы ожесточенной борьбы между естествознаніемъ и философіей. Мы можемъ, безъ ущерба для своей задачи, пройти мимо этихъ вещей, подобно тому какъ намъ не нужно было остановиться на періодѣ между Аристотелемъ и Декартомъ.

Интересъ представляло бы прослѣдить, какъ измѣнилось ученіе Канта въ теченіе второй половины истекшаго столѣтія подъ вліяніемъ попытокъ устранить вещь въ себѣ и вообще метафизику. Но и это имѣло бы скорѣе историческое значеніе, чѣмъ способствовало бы непосредственно разрѣшенію нашей проблемы. Съ этими попытками мы все еще не покинули бы исходной идеалистической точки зрѣнія, мы все еще находились бы подъ властью предрасудка, въ которомъ надо винить Локка и Юма и который былъ укрѣпленъ Кантомъ, будто можно разрѣшить мировую проблему только тогда, когда сперва изслѣдованы средства познанія, находящіяся въ распоряженіи человѣка, подобно тому, какъ физикъ не можетъ приступить къ своимъ изслѣдованіямъ раньше, чѣмъ онъ не изслѣдуетъ точно пригодности и источника ошибокъ своихъ инструментовъ. Какъ будто бы для изслѣдованія способности познания мы не вынуждены пользоваться тѣмъ самымъ аппаратомъ, который мы хотимъ провѣрить, — какъ будто бы результаты этого изслѣдованія могутъ быть свободны отъ тѣхъ самыхъ сомнѣній и ошибокъ, въ которыхъ мы опасаемся впасть и которыхъ мы хотѣли бы избѣжать при примѣненіи этой способности познания. — какъ будто бы мы не вынуждены *всегда* пользоваться недостаточно извѣстными инструментами. И развѣ тѣ познанія о жерѣ, которыя намъ дали люди, какъ Галилей, Кепплеръ, Ньютонъ и т. д., менѣе достовѣрны оттого, что эти изслѣдователи не подвергли сперва критикѣ человѣческой спо-

способности познания? Или, быть может, эти знания не стоят принципиально на одной ступени с так называемыми философскими знаниями? Правда, в большей части произведений, находящихся под влиянием Канта, проскальзывает взгляд, будто существует особая наука — теория познания, которая стоит не на ряду с другими науками, а — если и не над всеми ними — то перед всеми ими и которая одна только и дает значение и ценность всякому другому знанию.

Для нас не может существовать теория познания в том смысле, как ее понимает Кант. Мы знаем теорию познания в более узком смысле, этого слова, как психологию познания, и в широком смысле как теорию систематического построения всех вообще человеческих знаний. В последнем смысле каждая наука в то же время есть теория познания, — в первом смысле теория познания целиком относится к психологии и устанавливается на основании фактов самонаблюдения, истории и экспериментального наблюдения над другими, что такое познание и какими образом оно происходит. И если путем одного лишь изучения педагогики нельзя стать хорошим учителем, путем изучения только логики — глубоким мыслителем, то точно также и изучение какой-либо теории познания не может значительно облегчить нам, — не то, чтобы обеспечить, — разрешение мировой проблемы. Достоверным результатом теоретико-психологических изысканий Маха является положение, что великий кружный успех в области науки имеет своим источником, главным образом, первоначальный, не поддающийся учету продуктивный фактор — фантазию. Последняя, сама величайшая дарь природы, задолго до всяких теорий познания дарила людям сокровища искусства и науки, и она же, главным образом, будет и в будущем, независимо от всяких теорий познания и вопреки им, делать возможным прогресс познания.

Теория познания в Кантовском смысле основывается в конечном счете на неверном мнении, будто душевыми переживаниями являются своего рода равнодействующими душевных составляющих. Но психологического синтеза вовсе не существует.

И соединеніе происходитъ скорѣе всецѣло въ предѣлахъ процессовъ биологическихъ, отъ которыхъ зависятъ психологическіе процессы. Душевные составляющія получаются нами только путемъ анализа, и онѣ, такимъ образомъ, отличаются исключительно абстрактнымъ характеромъ. И настоящее безпристрастіе и непредубѣжденность по отношенію ко *всему* міру опыта мы приобретаемъ лишь тогда, когда мы, подобно Рихарду Авенаріусу въ его критикѣ чужаго опыта, ставимъ разсматривать всю душевную жизнь въ ея совокупности, какъ процессъ природы,—только тогда, когда мы, оставивъ въ сторонѣ „я думаю“, всецѣло препосланимся лихтенбергскаго „думается“; когда мы не будемъ смѣшивать психологическихъ и биологическихъ процессовъ.

Такимъ образомъ и вторая, стоящая подъ влияніемъ Канта, эпоха въ своей погонѣ за фата-морганой теоріи познанія не пошла дальше Юма. Поэтому намъ нечего останавливаться на ней болѣе подробно. Мы остановимся лишь на одномъ пунктѣ, который является общимъ почти всѣмъ отбѣлкамъ этого направленія.

## ХII. Окончательное устраненіе представленія о субстанціи.

76.

Мы уже замѣтили, что и несуразное понятіе о вещи въ себѣ встрѣтило сильное сопротивленіе у большинства послѣдователей Канта, и что они поэтому стремились его устранить. Къ чему нужна эта „вещь въ себѣ“, если она не обладаетъ никакими мыслимыми свойствами, не говоря уже о свойствахъ, которое можно было бы представить? Къ чему она, если ее нельзя даже мыслить, какъ доступную опыту, такъ какъ она является лишь однимъ изъ условій возможности опыта? Къ чему еще такое условіе? Развѣ нельзя было объяснить опыта изъ однихъ только давнихъ внѣшнихъ чувствъ, и изъ организаціи разсудка?

Что противъ этой организаціи разсудка можно было привести приблизительно тѣ же соображенія, какъ и противъ вещи въ себѣ, объ этомъ не подумали. Гдѣ, въ самомъ дѣлѣ, показываетъ намъ опытъ организованный разсудокъ? Опытъ даетъ намъ всегда лишь организованный мозгъ, но никогда не даетъ духовной организаціи. Всѣ основныя понятія чистаго разсудка, всѣ духовныя качества, способности, задатки это только абстракціи. Уничтоженіе вещи въ себѣ было, такимъ образомъ, одностороннимъ. Нужно было одновременно уничтожить другое, трансцендентальное, условіе опыта. Мы уже неоднократно указывали, что научное развитіе есть процессъ не только логическій, но и биологическій, медленный процессъ измѣненія органической тѣни.

Между тѣмъ сдѣлана была еще худшая ошибка, которая опять-таки заслуживаетъ величайшаго вниманія съ нашей стороны, хотя она такъ же стара, какъ сама наука, и известна намъ еще со времени Фалеса, Декарта, Гоббса, Беркли и Юма. Упразднили вещь въ себѣ, но оставили безъ измѣненія коррелятивное понятіе явленія. Правда, Кантъ прекрасно сознавалъ, что между обоими понятіями существуетъ тѣсная связь. Понятіе вещи въ себѣ было для него въ качествѣ понятія, „держашаго въ границахъ чувственности“, неизбѣжимъ. Безъ него, такимъ образомъ, все, что можетъ быть мыслимо, превратилось бы въ часть чувственнаго міра, міра явленій — въ феноменъ. Преемники Канта не смутились этимъ обстоятельствомъ. Они распространили понятіе явленія на все и думали, что высказываютъ вѣчно, характеризующее предметы опыта и вообще все данное, если называть все это явленіями и обозначаютъ, какъ вѣчно по существу своему психическое. Но разъ *все*—феноменъ, разъ ни въ одномъ предметѣ нельзя обнаружить чего-либо другого, помимо явленія, помимо психическаго, тѣмъ самымъ и слова эти пріобрѣтаютъ по просту значеніе даннаго, имѣющагося въ наличности. Логически коррелятивныя понятія могутъ быть упразднены лишь одновременно, психологически же они могутъ еще долго вести мнимое существованіе и въ одиночку. Но разъ идеализмъ логически

уничтоженъ, его биологическая смерть лишь вопросъ времени. То, что идетъ въ разрѣзъ съ законами тождества и противорѣчiя, не можетъ быть зачислено въ сокровищницу устойчивыхъ знанiй человѣчества, не можетъ войти составнымъ элементомъ въ биологическую организацiю человѣка.

На ряду съ идеализмомъ, опирающимся на Канта, существуетъ еще и позитивный идеализмъ. Онъ не знаетъ никакихъ апіорныхъ условiй опыта (Контъ, Милль), но, какъ чистый феноменализмъ, логически столь же несостоятеленъ, какъ первый <sup>1)</sup>.

## 77.

Первично данное, то, на чемъ въ концѣ концовъ основывается все наше мышленіе и всѣ наши поступки, не есть ни явленіе, ни вещь въ себѣ, ни чувственно, ни умственно данное, ни сознаніе, ни содержаніе сознанiя, ни сознательное, ни безсознательное, ни внутреннее, ни внѣшнее, ни матеріальное, ни нематеріальное, ни физическое, ни психическое, ни матерiя, ни духъ. Если же мы образуемъ понятiе психическаго, то оказываемся и логически и психологически вынужденными создать одновременно неизбежное въ логическомъ и психическомъ отношенiи коррелятивное понятiе физическаго. Тотъ, кто думаетъ, что въ состоянiи упразднить понятiе физическаго и смотрѣть на все данное, какъ на психическое, заблуждается не только логически, но и психологически. Въ своемъ понятiи психическаго, и вмѣстѣ съ нимъ, онъ долженъ мыслить и понятiе физическаго, которое живетъ въ немъ еще со временъ его вѣры въ существованіе обоихъ понятiй. Представьте себѣ экспериментъ, который имѣлъ бы цѣлью заставить холодаго человѣка совершенно избѣжать принятаго за ложное понятiя

<sup>1)</sup> Точно также и новѣйшія идеалистическія и „психомонистическія“ теорiи (напр., Корнелюса, Клейнпетера, Цигена, Ферварда), которыя отчасти возникли вслѣдствіе неправильнаго пониманiя воззрѣнiя Маха и Авенаріуса, должны быть отвергнуты изъ-за той же логической ошибки.

о физическомъ и воспитать его въ единственно правильномъ понятіи о психическомъ. Пусть *весь* получаемый имъ опытъ ему назовутъ психическимъ, пусть онъ совершенно не слышитъ, такъ что-либо называется физическимъ. И пусть спросить у него подъ конецъ, чѣмъ отличается его понятіе психическаго отъ его понятія опыта, понятія „даннаго“, „имѣющагося въ наличности“.

Изъ всего этого неизбежно слѣдуетъ выводъ: физическое или тѣлесное съ тѣмъ же правомъ можно считать фактомъ опыта, какъ и психическое или душевное; оба понятія дифференцируются во взаимномъ неразрывномъ отношеніи на основіи единаго первичнаго опыта, который самъ не является ни тѣмъ, ни другимъ оба понятія, и физическое и психическое, мы съ одинаковой степенью достовѣрности можемъ обозначить, какъ существующее; если вѣрно одно понятіе, столь же вѣрно и другое,—если же должно одно, не можетъ быть правильно и другое; если одно дано непосредственно, точно также обстоитъ дѣло и съ другимъ, — если же одно дано посредственно, въ одинаковой мѣрѣ посредственно и другое. Если мы вполнѣ усвоили это и ясно сознали, что съ точки зрѣнія науки не имѣетъ смысла предполагать позади опыта еще вѣчто въ качествѣ его носителя или творца, то мы въ принципѣ преодолѣли представленіе о субстанціи. Последнимъ усиліемъ этого живучаго представленія о субстанціи была коварная попытка прикрыться съ виду совершенно безвреднымъ утвержденіемъ, гласившимъ: само собой разумѣется, что въ конечномъ счетѣ все является лишь фактомъ сознанія. Путемъ историческихъ и логическихъ изысканій мы его открыли въ его укромномъ уголкѣ и надѣемся, что отнынѣ будемъ всегда насторожѣ и не попадемъ больше ему въ руки. Мы сейчасъ увидимъ, сколько необходимо всегда быть на сторожѣ.

Можно было согласиться съ нами, что первичный опытъ индифферентенъ по отношенію къ физическому и психическому.

но что все-таки онъ, хотя находясь внѣ круга нашихъ понятій, есть дѣйствительный опытъ, есть фактически данное на лицо. И все же можно возразить намъ, что признаніемъ этимъ невозможнъ улучшается наше положеніе по отношенію къ идеализму; вѣдь тогда остается недоказаннымъ тотъ фактъ, что воспринимаемые предметы продолжаютъ существовать и дальше, когда они не служатъ уже объектами воспріятія. Могутъ сказать, что особенно настойчиво призываютъ къ опыту, имѣютъ меньше вѣхъ право перевагнуть черезъ этотъ опытъ; человекъ же, вѣрящій, что вѣчто существуетъ независимо отъ его воспріятія выходитъ изъ сферы опыта, какъ это весьма разумительно доказалъ Юмъ.

Это возраженіе слухить новымъ доказательствомъ удивительной живучести идеалистическаго предрасудка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и представленіемъ о субстанціи, которое въ этомъ случаѣ скрывается за совершенно одностороннимъ понятіемъ объ опытѣ и за типично рационалистической манерою доказательства.

Попробуемъ-ка нарисовать передъ собой возможно отчетливо картину того, какъ сложатся обстоятельства, если мы перестанемъ вѣрить въ независимое отъ насъ существованіе вещей. Какъ только я закрываю глаза, всѣ предметы, которые я сейчасъ лишь видѣлъ передъ собой, исчезаютъ не только изъ сферы моего воспріятія, но и вообще исчезаютъ; какъ только я открываю глаза, они снова тутъ, они снова возникаютъ. Во время моего глубокаго сна вселенная окончательно исчезаетъ, чтобы возникнуть изъ абсолютнаго ничто при моемъ пробужденіи. Развѣ не ясно, что мысли о подобныхъ превращеніяхъ могутъ придти въ голову лишь тому, кто привыкъ обо всемъ думать съ точки зрѣнія уходящихъ и приходящихъ представленій? Развѣ можетъ поддаться подобной бессмыслицѣ тотъ, кто съ самаго начала признаетъ за физическимъ, тѣлеснымъ, за „не—я“ столь же самостоятельное существованіе, какъ и за нефизическимъ, душой, за „я“? Гдѣ же въ этомъ случаѣ мѣсто тому факту, что вещи совершенно независимо отъ того, открыты или закрыты у меня глаза, всегда сызнова являються на старомъ или на другомъ какомъ, независимо

отъ моего мышленія, мѣстѣ; гдѣ мѣсто тому факту, что между вещами существуетъ волюнѣ послѣдовательная и законнѣрная связь?

Конечно истинный идеалистъ не можетъ удовлетвориться и этимъ скуднымъ понятіемъ объ опытѣ. Фактически, для него существуетъ лишь настоящій моментъ. Для него отнюдь не является установленнымъ, что существуетъ міръ и исторія человѣчества, что нѣтъ въ мірѣ стремленіе къ развитію, что онъ самъ раньше былъ ребенкомъ и выросъ, какъ физически, такъ и душевно, что онъ вчера, что онъ за моментъ передъ настоящимъ моментомъ тоже жилъ,—все это видъ можетъ быть лишь заблужденіемъ, лишь цѣпью представленій, переживаемыхъ въ данный моментъ, лишь искусной гипотезой, созданной въ цѣляхъ логическаго истолкованія того, что дѣйствительно воспринимается въ настоящій моментъ:—пусть попытаются доказать ему обратное!

Мы уже раньше имѣли случай познакомиться съ рѣзко-раціоналистическою переоцѣнкою доказательствъ въ качествѣ коррелата. Къ недостатку въ чувствѣ дѣйствительности. Кто добровольно отдаетъ себя во власть фактовъ и предоставляетъ всей совокупности явленій воздействовать на себя, у того вовсе и не возникаетъ потребности доказывать логическую необходимость всего, доказывать, какъ все вытекаетъ изъ немногихъ предпосылокъ. Онъ видитъ, что все далеко не такъ просто, какъ это часто кажется рѣзко-раціоналету. Онъ не навязываетъ дѣйствительности своихъ понятій, но добровольно предоставляетъ фактамъ видоизмѣнять ихъ. Онъ не обобщаетъ себя идеей коперникова переворота, а приверженъ политикѣ открытыхъ дверей для чувствъ. Не отказываясь отъ надежды, что по мѣрѣ развитія науки, факты будутъ получать все большую и большую логическую связь между собой—какъ это уже и теперь нѣтъ мѣсто въ математикѣ—онъ видитъ, что пока это еще невозможно и считаетъ главнѣйшей задачей современности приспособлять мысль къ фактамъ, избѣгая противорѣчій и избирая возможно простые пути. И если ему приходится выбирать между, быть можетъ, логически возможнымъ, но тре-

бующимъ трансцендентныхъ предвослоктъ, пониманіемъ даннаго и представленіями, логически трудно доказуемыми, но не противорѣчащими фактамъ, а скорѣе многіе факты въ себѣ объединяющими, представленіями, не заглядывающими по ту сторону опыта,—онъ столь же мало колеблется въ своемъ рѣшеніи, какъ колебался бы при выборѣ между ученіями Птолемея и Коперника. Всегда имѣется множество возможныхъ толкованій дѣйствительности, фактического множество возможныхъ теорій, и выборъ между ними не всегда производится соотвѣтственно требованію доказуемости; рѣшающимъ моментомъ является въ такой же степени и простота теорій, наибольшая заключающаяся въ ней экономія мысли, невозможность надѣяться на болѣе простую.

Что за трансцендентная конструкція предполагаетъ это солипстическое допущеніе, смотрящее на дѣйствительность, данную въ опытѣ, какъ на нѣкоторый прорывной, перемежающийся феноменъ! Кто же станетъ еще раздумывать, примкнуть ли ему къ болѣе простому, естественному толкованію, если оно можетъ быть доказано, какъ въ себѣ не противорѣчивое и согласное съ фактами толкованіе!

Намъ остается еще доказать, что наше пониманіе независимаго существованія вещей, уже не воспринимаемыхъ, можетъ удовлетворить всѣмъ справедливымъ требованіямъ критики.

Вся трудность мыслить комплексъ элементовъ оптическаго и тактильнаго порядка (какъ красное, синее, круглое, угловатое, призматическое, конусообразное, твердое, мягкое, жесткое и т. д.) существующими помимо нихъ воспріятія происходитъ изъ трудности отдѣлаться отъ представленія объ абсолютномъ бытіи и проникнуться идеей относительности существованія. Великая идея Протагора еще до самаго недавняго времени пользовалась лишь весьма незначительнымъ вліяніемъ. Да и Юмъ со своими идеями потерпѣлъ крушеніе, не найдя дороги

къ принципиальному релятивизму. У него (какъ уже и Гоббса) мы находимъ лишь нѣкоторые начатки релятивизма. И лишь Эристъ *Махъ* и *Авснаріусъ* снова открыли глубоко погребенную истину и возвели ее на степень главнаго фактора своего міровоззрѣнія. Благодаря полному преодолѣнію представленія о субстанціи она получила первенство въ ихъ ученіи: относительное можетъ развернуть всю свою мощь лишь въ томъ случаѣ, когда уничтожены послѣдніе слѣды абсолютнаго. Такимъ образомъ для насъ только благодаря этимъ новымъ воззрѣніямъ сдѣлалось возможнымъ пониманіе Протагора.

Вообразимъ себѣ наблюдателя А. стоящимъ передъ цвѣтущей яблоней и повѣряющимъ намъ результаты своихъ наблюденій. Описаніе, даваемое имъ, совпадаетъ съ собственными нашими наблюденіями. Предположимъ, что онъ отворачивается отъ дерева и, по его словамъ, больше не воспринимаетъ его. Это не оказываетъ никакого вліянія на наше собственное воспріятіе этого дерева. Дерево продолжаетъ существовать, и оно въ своемъ существованіи для насъ независимо отъ воспріятія А. При этомъ мы, устранивъ представленіе о субстанціи, уже не дѣлаемъ различія между нашимъ „образомъ“ воспріятія дерева и самой воспринимаемой частью дерева: въ процессѣ воспріятія мы непосредственно охватываемъ предметъ въ его воспринимаемыхъ частяхъ. Если мы теперь предположимъ, что наблюдатель А. принципиально совершенно подобенъ намъ, что онъ такъ же ощущающій и мыслящій человекъ, какъ и мы, что мы находимся принципиально въ томъ же положеніи по отношенію къ дереву, какъ и онъ, мы тѣмъ самымъ признаемъ и независимость существованія дерева отъ нашего собственного воспріятія: такъ же какъ продолжало дерево существовать, когда отвернулся отъ него А, такъ будетъ оно существовать и тогда, когда отвернемся отъ него мы сами. Отрицая или сомнѣваясь въ этой независимости, мы тѣмъ самымъ отрицаемъ или сомнѣваемся въ существованіи другихъ людей. Пока мы не рѣшаемся на это, у насъ нѣтъ никакой возможности отрицать дальнѣйшее существованіе вещей, послѣ прекращенія процесса нашего воспріятія.

Но какими же долженъ я мыслить вещи въ то время, какъ я, ихъ уже не воспринимаю? Видъ цвѣтъ существуетъ лишь для глаза; гдѣ не дѣйствуетъ зрѣніе, тамъ не можетъ быть и цвѣтовъ. Значитъ, я долженъ лишить эти вещи ихъ окраски... и мыслить вещи безцвѣтными въ то время, когда мой взглядъ не направленъ на нихъ? Это было бы возвращеніемъ къ механическому взгляду на природу. Въ такомъ случаѣ мнѣ пришлось бы лишить ихъ и первичныхъ качествъ. И я снова пришелъ бы къ вещи къ себѣ. Лишь только я лишаю вещи ихъ качествъ, возстаютъ призракъ субстанціи. Но въ нашихъ глазахъ вещи только и состоятъ изъ подобныхъ качествъ: если отнять эти качества, не останется отъ вещи ничего рѣшительно ничего.

Отсюда слѣдуетъ, что *желая* мыслить вещи самостоятельно существующими помимо моего воспріятія, я принципиально *долженъ* мыслить ихъ со всѣми ихъ качествами, которыя нахожу у нихъ при воспріятіи, изъ которыхъ я ихъ вижу *состоящими*. Мы можемъ мыслить вещи лишь такими, какими находимъ ихъ, и никогда не въ состояніи мыслить ихъ такими, какими ихъ никто не находитъ. Мы можемъ мыслить міръ лишь съ той точки зрѣнія, на которой дѣйствительно стоимъ, но въ коемъ случаѣ не можемъ его мыслить съ той точки зрѣнія, стоящими на которой мы вообще и мыслить то себя не можемъ, или не стоя вовсе ни на какой точкѣ зрѣнія. Нѣтъ абсолютной точки зрѣнія, нѣтъ и отсутствія точки зрѣнія, существуютъ лишь относительныя точки зрѣнія, но существуютъ онѣ всегда.

Разрѣшивъ вопросъ, которымъ мы сейчасъ заняты, не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія фактъ связи вещей между собой и съ нами. Подъ вечеръ я спустился по окрашенной въ красный цвѣтъ дорогѣ съ высотъ Фейча къ Нидеральпелю и поздними сумерками проходилъ черезъ Гохвальдъ. Цвѣтъ дороги, красный днемъ, *сталъ* теперь чернымъ. Онъ не *казался* чернымъ, но при данныхъ обстоятельствахъ онъ *былъ* чернымъ. Это не противорѣчіе. Существуютъ люди, страдающіе цвѣтной слѣпотой на одинъ глазъ. Они этимъ глазомъ видятъ

лишь синее и желтое, в то время как другой глаз видит еще красное и зеленое. Для каждого глаза предмет *иначе* окрашен. Так как это действительно, то в этом нет противоречия. Но было бы неправильным, если бы субъект, о котором идет речь, спросил каков же предмет в действительности, только ли он синий и желтый, или также красный и зеленый, или быть может он совсем безцветен. В этих вопросах скрывается предпосылка об абсолютном бытии, признание субстанции.

Нет противоречия в том, что я мыслю не воспринимаемыми качествами, и мыслю их существующими: ведь это я мыслю их лишь *в отношении к себе*. Но противоречие было бы налицо, лишь только я захотел бы приписать вещам эти свойства в качестве абсолютных, не имеющих отношения ни ко мне, ни к подобным мне существам. Ведь другой, или же я сам в другое время, нашел бы эти качества уже иными. Да вообще, в действительности и ничего не могу сделать абсолютным: ведь фактически я всегда представляю себя в качестве наблюдателя, перед которым находится наблюдаемая вещь.

В простом допущении существования вещей можно воспринять их, независимо от приписываемых им качеств, нет еще противоречия: они занимают ведь свои особые места и несколько не мешают мне воспринимать в настоящий момент. Противоречие таким образом могло бы таиться в качествах, которые я им приписываю и после прекращения их воспринимания. И действительно подобное противоречие обнаружилось бы немедленно если бы я допустил абсолютное, одинаковое для всех субъектов, дальнейшее существование вещей. Но если я мыслю вещи и в их дальнейшее существование точно такими же, как и в момент их воспринимания, различными для различных индивидуумов, иными для страдающих цветной слепотой, иными для глухих, иными для совсем слепых, и иными для какой-либо особой, отличающейся от человеческой, психической организации, то где же в таком случае противоречие, в чем

кроется немыслимость этого? Наиболее глубокая истина в истории философии была высказана Протагоромъ: миръ для каждаго именно таковъ, какимъ онъ ему *кажется*. Въ конечномъ счетѣ нѣтъ разницы между *кажущимся* и *сущимъ*. Они различаются между собой лишь благодаря различенію изначальныхъ одинаковыхъ дѣйствительностей.—и мы наклоняемъ на одни, обиденныя, явленія ярлыкъ „сущаго“, а на другія, необыкновенныя, явленія, ярлыкъ „кажущаго“, руководствуясь не теоретическими, а исключительно практическими соображеніями. Съ теоретической точки зрѣнія міросозерцаніе Донъ-Кихота столь же правильно, какъ и міровоззрѣніе Санчо Панса. „Правильное“—это практическое понятіе, а не теоретическое. Санчо Панса „правъ“ лишь потому, что крылья вѣтряной мельницы помяли бока Донъ-Кихоту. Если бы огромное большинство людей не было организовано столь согласо, давно бы уже былъ поднятъ протестъ противъ абсолютной субстанціи.

## 80.

Этимъ воззрѣніемъ не уничтожается ни закономѣрная связь вещей ни устойчивость порядка человѣческихъ отношеній. Закономѣрность въ различныхъ представленіяхъ о мирѣ мы устанавливаемъ уже тѣмъ, что мыслимъ эти различія зависимыми отъ различія индивидуумовъ. Легче всего уяснить себѣ нашу точку зрѣнія, сравнивая ее съ описаніемъ движенія небесныхъ тѣлъ. Подобно тому, какъ для этого описанія не существуетъ абсолютно неподвижнаго начала координатъ, не существуетъ и абсолютно нормальной психической организаціи, воспріятія которой могли бы считаться абсолютно правильными. И подобно тому, какъ каждое отдѣльное описаніе взаимоотношенія небесныхъ тѣлъ рисуетъ картину, вполне закономѣрную и вполне гармонирующую со всѣми остальными соответственными описаніями, независимо отъ того, послужило ей исходнымъ пунктомъ описанія: земля, солнце или Юпитеръ,—такъ и міро воззрѣніе каждаго отдѣльной психической организаціи, состав-

вленное на основѣ ея личныхъ свойствъ, можетъ быть чуждо противорѣчивъ въ себѣ и гармонировать съ мировоззрѣніями всѣхъ другихъ индивидуумовъ. Для человѣческой же организаціи, въ высшей степени однородной у всѣхъ человѣческихъ индивидуумовъ, неизбежны индивидуальныя разногласія въ пониманіи міра весьма незначительны, и не подлежатъ сомнѣнію, что со временемъ человечество выработаетъ мировопониманіе, общее для всѣхъ его членовъ. И тѣмъ самымъ оно положитъ основу для нерушимыхъ формъ своей общественной жизни.

Такъ какъ при формулированіи законовъ физики мы всегда имѣемъ дѣло лишь съ равенствомъ и неравенствомъ ощущеній, то становится мыслимымъ, какъ указалъ Махъ, что наши физическія теоріи станутъ независимыми отъ нашихъ чувственныхъ ощущеній, и въ нашихъ распоряженіи окажется такимъ образомъ ученіе, дѣйствительныя и для существъ съ иными внѣшними чувствами, если они ихъ переведутъ на языкъ *своихъ* чувственныхъ ощущеній.

## 81.

Если мы признаемъ закономерность, — а мы знаемъ, что на основаніи опыта мы *должны* ее признать то это дастъ намъ въ руки еще одно оружіе противъ солипсизма. Воспріятіе говоритъ мнѣ, что игра свѣта и тѣней на листьяхъ и стволахъ вотъ тѣхъ деревьевъ зависитъ отъ солнца и тучекъ на небѣ. Если я отдаляюсь отъ окна, я уже не воспринимаю солнца и тучекъ, но игра свѣта на листьяхъ продолжается. Какъ могъ бы я соединить требованіе закономерности этого явленія съ перерывомъ въ существованіи, — а не только съ перерывомъ въ воспоминаніи — тучъ и солнца? Подобнымъ же образомъ дѣло обстоитъ всегда. Необходимыми условіями того факта, что я сейчасъ сижу и пишу, является не только существованіе и устойчивость солнечной системы, но и тѣхъ системъ, въ составъ которыхъ она, въ свою очередь, входитъ, т.-е. всего, что только мыслимо въ безпредѣльныхъ дѣлахъ вселенной. Или въ природѣ вообще не существуетъ

однозначныхъ связей, т.-е. не существуетъ вообще ни природы, ни мышленія; или же—и это является послѣднимъ якоремъ спасенія отчаявшагося солициста—существуетъ недоступное ни представленію, ни пониманію трансцендентное устройство міра. Но вѣдь признаніе чуда равносильно отрицанію науки.

## 82.

Если качественныя особенности представленій о мірѣ зависятъ отъ индивидуальной и общей человѣческой организаціи, если цвѣта, звуки и т. д. проявляются въ связи съ опредѣленнымъ образомъ организованной, въ конечномъ счетѣ изъ углеводородныхъ соединений построенной, нервной системы (при чемъ эти химическія соединения сами оказываются комплексами цвѣтовыхъ, пространственныхъ, тепловыхъ, тактильныхъ и т. п. ощущеній), то этой же нервной системой опредѣляется, конечно, и образъ, составленный себѣ нами относительно первобытнаго состоянія нашей планеты въ то время, когда земля еще не располагала средствами, необходимыми для поддержанія жизни на ней. Постольку, слѣдовательно, представленіе даже о столь отдаленной эпохѣ оказывается вполнѣ отъ насъ зависимымъ. Но это не значитъ, что тотъ періодъ тѣмъ самымъ становится лишь нашимъ представленіемъ. Въ своемъ существованіи онъ скорѣе совершенно независимъ отъ насъ. И если представленіе, которое мы о немъ составили, оказывается логически правильнымъ на основаніи естественно-научнаго матеріала, полученнаго изъ опыта, то для насъ оно является полной истиной, поскольку вообще доступна намъ истина, относительная истина человѣческой организаціи. При этомъ мы не должны забывать, что вообще не существуетъ абсолютной истины и что кака-либо другая истина, дѣйствительная для нихъ, отличная отъ человѣческой организаціи, не заслуживаетъ предпочтенія передъ вашей истиной: въ основѣ своей всѣ онѣ равноправны.

Съ этими взглядами мы снова значительно приблизились къ воззрѣнію обыкновеннаго человѣка, къ представленію о мірѣ, свойственному наивному реализму. Наше воззрѣніе совпадаетъ съ этимъ послѣднимъ въ двухъ важныхъ пунктахъ. Во-первыхъ въ томъ, что при воспріятіи мы непосредственно схватываемъ предметъ, что воспринимаемая вещь не является лишь субъективнымъ, процированнымъ во внѣ, комплексомъ ощущеній, за которыми-то и скрывается настоящая вещь. Этотъ пунктъ особенно подчеркиваетъ *Шунне*. Во-вторыхъ въ томъ, что воспринимаемая вещь продолжаетъ существовать и послѣ прекращенія процесса иль восприниманія, и вообще въ своемъ существованіи независима отъ насъ; *Махъ* и *Авенариусъ* разработкой идеи релятивизма создали для насъ увѣренность въ правильности этого взгляда.

Но въ двухъ пунктахъ наше мировоззрѣніе должно и впродъ различаться отъ взглядовъ простаго наивнаго человѣка. Именно въ тѣхъ его воззрѣніяхъ, которыя сиюминутно могутъ повести насъ сызнова на путь заблужденій, разоблаченныхъ исторіей философіи за дѣя съ половиной тысячи лѣтъ. Эти опасныя воззрѣнія суть: анимизмъ и представленіе о субстанціи. Простой человѣкъ мыслитъ душу, какъ нѣчто, помѣщающееся гдѣ то въ нѣдрахъ тѣла. Онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія интросекціи души, роковое вліяніе которой обнаружилъ передъ ямъ *Авенариусъ*. Наивный человѣкъ не знаетъ ничего и о функциональной зависимости между собой ощущеній, которую раскрылъ *Махъ*, и поэтому полагаетъ вещи субстанціальными. И лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ строго придерживаться опыта и полностью усвоимъ себѣ принципъ релятивизма, мы будемъ готовы всегда дать отпоръ обѣимъ стихійнымъ силамъ, постоянно готовымъ снова сокрушить съ трудомъ возведенное зданіе естественнаго мышленія,—то есть сумѣемъ отразить понятіе объ интросекціи души и интросекціи субстанціи.

Имѣются еще многія обстоятельства, играющія важную роль въ дѣлѣ проведенія позитивистскаго мировоззрѣнія, но мы

не можем здесь входить въ подробное разсмотрѣніе ихъ и ограничимся лишь упомянаніемъ о нихъ.

Во-первыхъ, укажемъ на требованіе, выдвинутое *Махомъ* и *Кирхгофомъ*, описывать, а не объяснять явленія въ такъ-называемыхъ экспликативныхъ (объяснительныхъ) естественныхъ наукахъ. Это означаетъ отказъ отъ представленія о субстанціи. Въдъ „объясненіе“ всегда состояло въ томъ, что явленія, о которыхъ шла рѣчь, сводились къ движенію атомо́въ, въ той увѣренности, что тѣмъ самымъ вскрывается дѣйствительность, скрытая за явленіями. Этимъ требованіемъ еще отнюдь не сказано, что при описаніи естественныхъ явленій природы нельзя прибѣгать къ помощи атомистическихъ представленій; но этимъ сказано, что атомистическая теорія должна разсматриваться, лишь какъ вспомогательное средство для описанія, для воспроизведенія картины дѣйствительности, но не въ качествѣ самой дѣйствительности.

Въ связи съ этимъ разжалованіемъ въ теоретико-познавательномъ отношеніи понятія объ атомѣ стоитъ и развѣнчаніе понятія силы. Сила вовсе не существуетъ. Поскольку мы еще употребляемъ это слово, мы подразумѣваемъ подъ нимъ строго опредѣленное вспомогательное средство описанія. Напр. въ механикѣ сила является ничѣмъ инымъ, какъ произведеніемъ  $m \cdot \varphi$ , т.-е. массы тѣла  $m$  на сообщенное ему ускореніе  $\varphi$ .

И математическія формулы, физическія уравненія, являются лишь средствами констатированія данныхъ фактическихъ соотношеній, и ни въ коемъ случаѣ не могутъ „доказывать“ процессы природы—скажемъ законы паденія—или „объяснять“ ихъ въ прежнемъ смыслѣ этого слова. Нѣтъ другаго объясненія, помимо познаго и простаго описанія.

Уничтоженіе стараго понятія о силѣ и открытіе истиннаго содержанія физическихъ уравненій повело къ замѣнѣ стараго анимистскаго представленія о причинности понятіемъ о функциональной зависимости другъ отъ друга опредѣляющихъ элементовъ явленій. Знаменательной для послѣдовательнаго проведенія этого принципа является идея Маха замѣнить въ уравненіяхъ величину, обозначающую время, часо-

вымъ угломъ обращенія земли и тѣмъ самымъ ввести въ уравненія, выражающія взаимную зависимость явленій, лишь пространственно опредѣляемыя величины. Въ этомъ заключается уже, опять-таки Махомъ произведенная, релятивизация понятій пространства, времени и движенія, которая въ механикѣ Ньютона мыслилась абсолютными.

Дальнѣйшіе важные шаги въ цѣляхъ устраненія субстанціи совершилъ Махъ своей прекрасной критикой понятій о массѣ и энергіи. Массу, которая, по Ньютону, опредѣлялась, какъ количество матеріи, содержащееся въ данномъ тѣлѣ, онъ умѣлъ понимать, какъ иѣкоторый признакъ тѣла, опредѣляющій его ускореніе, и неизмѣнній, такимъ образомъ, непосредственнаго отношенія ни къ количеству матеріи, ни къ объему тѣла. По отношенію къ понятію объ энергіи онъ указалъ на то, что мы поступаемъ иполнѣ произвольно, разсматривая *всякое* количество теплоты, какъ энергію, что вообще не имѣетъ никакого научнаго смысла и никакой дѣли „все это считать *энергіей* количество теплоты, которое уже нельзя перевести въ механическую работу, напр., теплоту, заключающуюся въ замкнутой, совершенно равновѣрно нагрѣтой, системѣ тѣлъ“. Тѣмъ самымъ онъ устранилъ даже тѣмъ возможности ссылаться на явленія физики въ цѣляхъ пониманія энергіи въ качествѣ особой или даже единственной субстанціи.

## 85.

Устраненіе представленія о субстанціи и принципъ функциональной зависимости дѣлаютъ возможнымъ и разрѣшеніе проблемы объ обусловленности психологическихъ явленій биологическими процессами. И въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣла лишь съ функциональнымъ взаимоотношеніемъ, но болѣе сложнаго характера, нежели это имѣетъ мѣсто при значительно болѣе простыхъ физическихъ явленіяхъ. Такъ-называемый психофизическій параллелизмъ въ принципиальномъ отношеніи стоитъ рядомъ съ параллелизмомъ физическихъ опредѣляющихъ элементовъ, какъ онъ обнаруживается въ физиче-

ских уравнениях. Его отличает отъ послѣдняго лишь то, что онъ въ общемъ не означаетъ собой соотношенія между соотвѣственными количествами, а соотношеніе между психологическими качествами и еще не изученными біологическими формами или специфическими энергіями изслѣдуемыхъ нервныхъ системъ. Въ остальномъ же и психофизическій параллелизмъ, какъ и параллелизмъ чисто физическихъ явленій, показываетъ лишь связь между, въ принципѣ одинаковыми образамъ дѣяніями, элементами. Имѣющее такую-то форму и такой-то оттънокъ свѣса зависить отъ опредѣленныхъ, слѣдующихъ другъ за другомъ, быстро и разнообразно смѣняющихся другъ друга, цвѣтовыхъ, пространственныхъ и другихъ комплексовъ ощущеній,—именно отъ соотвѣственныхъ „колебательныхъ“ физико-химическихъ „измѣненій“ центральной нервной системы. Отдѣленные логическія дѣйности, возникающія на основѣ конкретныхъ чувственныхъ дѣйностей, могутъ безъ труда быть подведены подъ ту же схему. А между ними также и своеобразное, связанное со всевозможными иными психологическими комплексами, чувство „я“.

## 86.

Идя дальше въ этомъ направленіи, особенно же занявшись разграниченіемъ понятій природа и душа, мы зашли бы слишкомъ далеко въ область вопросовъ, касающихся міра съ точки зрѣнія его „какъ“. Наша же задача касалась лишь вопроса о „что“ міра, поскольку вообще можно заниматься этимъ „что“, не касаясь также и „какъ“.

Правда, отвѣтъ, который намъ пришлось дать на вопросъ: „что такое міръ, что такое универсумъ?“, состоитъ, въ концѣ концовъ, въ отклоненіи самого вопроса. Вопросъ былъ вставленъ логически неправильно, такъ-какъ предпозгалъ возможнымъ найти признакъ, характеризующій цѣлое въ противовѣсѣ и въ отличіе его отъ чего-то рядомъ и внѣ этого цѣлаго находящагося. Но цѣлое можетъ быть противопоставлено лишь

своими частями, и то, что характеризует часть, не может служить одновременно и признаком цѣлаго, такъ какъ часть получаетъ свой отличительный характеръ лишь благодаря противопоставленію ея другой или другимъ частямъ, т.-е обнаруживается этотъ характеръ лишь постольку, поскольку его не обнаруживаютъ другія части. Цѣлое же, или же, доступная намъ и представляющая въ нашихъ глазахъ цѣлое, часть вселенной, можетъ быть лишь созерцаемо, переживаемо. Высказать что-либо о немъ невозможно.

Не имѣть даже смысла прилагать къ нему предикаты бытія. Вѣдь это существованіе вселенной нѣло бы смыслъ, лишь противопоставленное не-существованію міра. Но невозможно мыслить, что нечто не существуетъ. Я могу мыслить то или другое несуществующимъ, но никогда не могу мыслить, что ничто не существуетъ. Вѣдь лишь вообще переставъ мыслить, я могъ бы обратить все мыслимое въ несуществующее.

Но не имѣть рѣшительно никакого смысла говорить о цѣломъ, что оно абсолютно существуетъ. Предполагая даже, что правильно было бы примѣнять къ міру предикаты бытія, утвержденіе, что міръ существуетъ абсолютно, получило бы смыслъ лишь при допущеніи, что возможно и противоположное утвержденіе. Но вѣдь это логически невозможно, ибо объ относительно существованіи можно говорить лишь примѣнительно къ части, именно въ ея отношеніи къ другой части. Логически возможенъ лишь одинъ вопросъ: не существуетъ-ли въ нѣдрахъ цѣлаго чего-нибудь, существующаго абсолютно, вѣ зависимости отъ остального, безъ связи съ остальнымъ? Но это должно быть опровергнуто на основаніи опыта.

Пространственные и временныя свойства тоже присущи лишь частямъ цѣлаго, а не самой вселенной. Нельзя задать вопроса „гдѣ“ и „когда“ относительно этой вселенной. Міръ, въ данномъ случаѣ природа, не имѣетъ также энтропій, какъ не имѣетъ оны температуры, потенциала, не имѣетъ массы. Телота на низшей ступени температуры перестаетъ быть теплою, электричество низшаго потенциала уже не электричество.

Нѣтъ ничего абсолютнаго, существуютъ лишь тепловые и т. п. различія, лишь относительная теплота и т. п. Тѣла, не могуція уже сообщать другъ другу ускореній, не имѣютъ по отношенію другъ къ другу массы, а міръ, въ качествѣ цѣлаго, не можетъ быть противопоставленъ какому-либо иному тѣлу, а потому не можетъ и обуславливать ускореній.

Все эти примѣры снова ясно и выпукло показываютъ намъ ошибочность признаній абсолютнаго, субстанціальнаго. Все вопросы относительно „что“ міра, относительно сущности міра, происходятъ въ конечномъ счетѣ изъ того же источника, изъ котораго происходятъ и представленіе о субстанціи.

## 87.

Нельзя быть достаточно насторожѣ по отношенію къ представленію о субстанціи. Оно каждый разъ сызнова прокрадывается черезъ заднія двери. Нашей задачей является не только основательное познаніе того, что представленіе это ошибочно, но и примѣненіе этого убѣжденія ко всему теоретическому мышленію. Къ философу предъявляютъ требованіе, чтобы онъ жилъ согласно своимъ философскимъ убѣжденіямъ, но обыкновенно при этомъ въ виду имѣютъ лишь практическую жизнь. Сколь это ни важно, но врядъ-ли менѣе важно, въ цѣляхъ умственнаго прогресса, возведеніе теоретическаго взгляда въ степень живой дѣятельной силы, подчиняющей себѣ все проявленія духа. Мыслить философски—вѣдь значитъ разсматривать каждое отдѣльное данное примѣнительно къ общему, приводить все между собою въ связь. Лишь въ томъ случаѣ, когда логическимъ путемъ добытое становится укрѣпившимся биологическимъ приобретеніемъ, мы имѣемъ передъ собой міросозерцаніе, а тѣмъ самымъ и основу для дальнѣйшихъ успѣховъ.

Разъ наука окончательно преодолѣла представленіе о субстанціи, тѣмъ самымъ законченъ и цѣлый періодъ мышленія, длившійся въ теченіе многихъ тысячелѣтій. Главнѣйшая задача прежней философіи разрѣшена. Закончена исторія философіи

въ прежнемъ ея смыслѣ, такъ-какъ прежде всего это была исторія представленія о субстанціи, исторія метафизики.

Но было бы жалкимъ заблужденіемъ считать, какъ это уже однажды сдѣлали увлекшіеся ученики Гегеля, тѣмъ самымъ разрѣшенной въ главныхъ чертахъ и задачу мышленія. Главная работа, скорѣй, еще впереди. Лишь одна часть работы, вопросъ о *что* міра, дала боже или менѣе опредѣленные результаты. Значительно болѣе сложный вопросъ, о *какъ* міра, въ огромной своей части еще остается безъ отвѣта. До извѣстной степени разъяснены лишь процессы неорганическаго міра, сложные же биологическіе процессы, въ своихъ самыхъ важныхъ отношеніяхъ, остаются намъ неизвѣстными. Для ихъ разслѣдованія необходимо быть совершенно чуждымъ предразсудковъ. И только устраненіе представленія о субстанціи даетъ намъ возможность стать по отношенію къ нимъ на должную точку зрѣнія.

Въ настоящее время многіе изъ вопросовъ, надъ которыми трудились предшествующіе философы, кажутся намъ, быть-можетъ, самыми глубокими и великими вопросами, возбуждавшимися когда-либо человѣческимъ духомъ. Но въ грядущіе времена, вѣроятно, объ этомъ будутъ иного мнѣнія. Подобно тому, какъ мы теперь не въ состояніи непосредственно понять все значеніе проблемы о бытіи и становленіи, проблему, которая вложила свою печать на все мышленіе блестящей эпохи развитія греческой мысли, такъ точно когда-нибудь не будутъ въ состояніи безъ основательныхъ разъясненій понять того обстоятельства, что вопросъ о сущности міра такъ волновалъ умы, что могла существовать міровая загадка, и къ тому же загадка неразрѣшенная. Понятіе становленія, благодаря уразумѣнію нами непрерывности процессовъ природы, благодаря разработкѣ понятія функции и исчисления безконечно малыхъ, благодаря уразумѣнію возможности сходимости безконечныхъ рядовъ, сдѣлалось столь обыденнымъ, что мы не ускакиваемъ въ нежничего загадочнаго. Столь же мало загадочной должна стать въ будущемъ и проблема о мірѣ. Полное уразумѣніе относи-

тельности элементовъ міра сдѣлаеть невозможной ея постановку. Тогда, вѣроятно, будутъ считать, что вся философская дѣятельность, съ Фалеса до нашихъ дней, имѣла своей задачей устранить съ пути свободнаго изслѣденія и изслѣдованія дѣятельности упорное прештатвіе, тогда лишь путемъ историческаго изученія сумѣютъ составить себѣ понятіе о тѣхъ мученіяхъ, которое причиняло мыслителямъ полное ничто, выдуманная вещь, субстанція.

К О Н Е Ц Ъ.

**Леонидъ Андреевъ.** Царь Голодь. Представленіе въ пяти картинахъ съ прологомъ. Рисунки Е. Лансере. Ц. 1 р.

**Леонидъ Андреевъ.** Т. V. Содержаніе: Иуда Искаріотъ и др. Елеазаръ. Жизнь человѣка. Великанъ. Тьма.

**Бор. Зайцевъ.** Разказы. Книга I. (2-ое изданіе). Волки. [Мгла. Тихія зори. Священникъ Кронидъ. Хлѣбъ, Люди и Земля. Деревня. Мифъ. Черные вѣтры. Завтра. Цѣна 50 коп.

**Бор. Зайцевъ.** Разказы. Книга II.  
I. Полковникъ Розовъ. Молодые. Ласка.  
II. Любовь. Май. III. Сестра. Гость. IV. Аграфена. V. Спокойствіе. Ц. 1 р.

**С. Сергѣевъ-Ценскій.** Разказы. Томъ I.  
Тундра. Умру я скоро. Маска. Взмахъ крыльевъ. Дифтеритъ. Бредъ. Уголокъ. Вѣрю. Скука. Поляна. Погость. Молчальники. Садъ. Батенька. Убийство. Цѣна 1 руб.

**С. Сергѣевъ-Ценскій.** Разказы. Томъ II.  
Снѣжное поле. Мертвецкая. Кукушка. Гроза. Ясный день. Проталина. Ожиданіе. Пьяный Курганъ. Отъ трехъ бортовъ. Безстѣнное. Цѣна 1 руб.

**В. Муяжель.** Разказы. Томъ I.  
Мужичья смерть. Въ кухнѣ. Солдаты. Аренда. Бабья жизнь. Цѣна 1 руб.

- Маркъ Криницкій.** Разказы. Томъ I. Содержаніе:  
Тора-Аможе. Наслѣдственность. Необходимость  
жить. Тайна барсука. Матерія. Проклятье.  
Ефимъ. Слепецъ. Пошлость. Ложь. Оплоть  
общества. Цѣна 1 руб.
- Федоръ Сологубъ.** Мелкій бѣсъ. Романъ. (3-ье изда-  
ніе). Цѣна 1 р. 75 к.
- Федоръ Сологубъ.** Тяжелые сны. Романъ. (3-ье изда-  
ніе). Цѣна 1 р. 75 к.
- Федоръ Сологубъ.** Книга разлукъ. Разказы.  
Они были дѣти. Въ толпѣ. Голодный блескъ.  
Цѣна 1 руб.
- Шаломъ Ашъ.** Разказы. Томъ I. Цѣна 1 руб.
- Г. Чулковъ.** Анархическія идеи въ драмахъ Ибсена.  
Ц. 30 к.
- К. Ковальскій.** Терновый вѣнецъ. Разказы.  
Первый залъ. Весна. Только шагъ! Смихъ и  
плачь. Полуночное солнце. На черноземѣ.  
Человѣкъ, который... Тоска по родинѣ. Ц. 1 р.
- Октавъ Мирбо.** 638—Е—8. (Путешествіе въ автомо-  
билѣ). Единственный, разрѣшенный авторомъ,  
переводъ съ рукописи для издательства „Ши-  
повникъ“ (З. Венгеровой и Л. Биштока).  
Цѣна 1 руб. 25 коп.
- Анатолий Франсъ.** Островъ пингвиновъ. Единственный  
разрѣшенный авторомъ переводъ съ рукописи  
З. Венгеровой. Цѣна 1 р. 40 к.
- Байронъ.** Каинъ. Переводъ Ив. Бунина. Обложка, за-  
ставка и концовки В. Чемберса. Ц. въ пере-  
плетѣ 1 р. 50 к., безъ переплета 75 к.

- І. Петцольдъ.** Введеніе въ философію чистаго опыта. Авторизованный перев. съ нѣмецкаго Г. Котляра, съ предисловіемъ автора къ русск. изд. Цѣна 2 р.
- Андрей Бѣлый.** Пепель. Цѣна 2 р.
- К. Марксъ.** Къ критикѣ политической экономіи. Съ предисл. К. Каутскаго. Переводъ со 2-го нѣмецкаго изд. и съ предисл. къ русск. изд. П. П. Румянцева. Цѣна 90 к.
- А. Луначарскій.** Религія и социализмъ, т. I, ц. 1 р. 50 к.
- Гюберъ Лягарделль.** Революционный синдикализмъ. Авторизированный переводъ съ рукописи. Ц. 40к.
- К. Каутскій.** Античный міръ, іудейство и христіанство съ пред. автора къ русск. изд. Авторизованный пер. съ рукописи Н. Рязанова Ц. 2 р.
- А. Амфитеатровъ и Е. Аничковъ.** I. Побѣдоносцевъ, какъ общественный дѣятель. II. Побѣдоносцевъ и православная церковь (2-ое изданіе). Ц. 50 к.
- А. Амфитеатровъ.** Современныя сказки. Цѣна 55 к. (разошлось).
- А. Луначарскій.** Пять фарсовъ для любит. Ц. 40 к.
- Ө. Сологубъ.** Политическія сказочки. (Разошлось).
- Парвусъ.** По тюрьмамъ во время революціи. Ц. 80 к.
- Н. Троцкій.** Туда и обратно. 1. Вмѣсто предисловія. 2. Отъ Петербурга до Березова 3. Совѣтъ Рабочихъ Депутатовъ по этапамъ. 4. Мой побѣгъ—800 верстъ на оленяхъ. Цѣна 60 коп.





ц. 1 р.









2022045793