

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

А. М. Деборин

Размышляя
о марксизме



2012-5
12662

Размышляя о марксизме

А. М. Деборин

**ВВЕДЕНИЕ
В ФИЛОСОФИЮ
ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО
МАТЕРИАЛИЗМА**

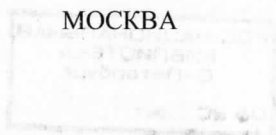
Предисловие
Г. В. Плеханова

Издание шестое



URSS

МОСКВА



А. Д Е Б О Р И Н

**ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ
ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО
МАТЕРИАЛИЗМА**

С ПРЕДИСЛОВИЕМ
Г. В. ПЛЕХАНОВА

ИЗДАНИЕ ПЯТОЕ



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА ☆ 1930 ☆ ЛЕНИНГРАД

ОГЛАВЛЕНИЕ

	<i>Стр.</i>
Предисловие автора	3
Предисловие Г. В. Илеханова	7
Глава I. Бэкон Веруламский	39
» II. Томас Гоббс	53
» III. Джон Локк	62
» IV. Феноменализм Беркли	95
» V. Давид Юм (психологизм)	126
» VI. Трансцендентальный метод	183
» VII. Диалектический метод и диалектический материализм	201
» VIII. Еще о диалектике	241
» IX. Неюмизм	251
» X. Махизм и марксизм	306
» XI. Диалектический материализм и эмпириосимволизм	320
» XII. Прагматизм и материализм	336

Критические заметки:

Об „Эмпириомонизме„ Богданова	360
О „Философских очерках“ Л. Аксельрод (Ортодокс)	368

ПРЕДИСЛОВИЕ Г. В. ПЛЕХАНОВА.

I.

В чем состоит задача философии? В том,—отвечает Эд. Целлер,—чтобы «исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть все реальное в связи с этими основаниями». И это правильно. Однако тут немедленно возникает новый вопрос: можно ли рассматривать «основания познания» как нечто отдельное от «оснований бытия»? На этот вопрос приходится ответить решительным отрицанием. Наше «я» противопоставляет себя внешнему миру («не-я»), но в то же время оно чувствует свою связь с ним. Поэтому, когда человек принимается философствовать, то-есть, когда у него родится стремление составить себе стройное мирозерцание, то он непременно наталкивается на вопрос о том, как относится «я» к «не-я», «познание»—к «бытию», «дух»—к «природе». Правда, было время, когда вопрос этот не возникал перед философами. Это было в первый период развития древней греческой философии. Так, например, Фалес учил, что вода есть то первоначальное вещество, из которого все происходит и в которое все возвращается. Но при этом он не спрашивал себя: а как же относится сознание к этому основному веществу? Не спрашивал себя об этом и Анаксимен, считавший основным веществом не воду, а воздух. Но потом наступило такое время, когда и греческим философам уже никак нельзя было избежать вопроса об отношении «я» к «не-я», сознания к бытию. И уже тогда вопрос этот сделался коренным вопросом философии. Таким остается он в настоящее время.

Различные философские системы различно отвечают на него. Но если мы вдумаемся в ответы, даваемые различными философскими системами, то увидим, что они далеко не так многообразны, как это кажется с первого взгляда. Все они могут быть распределены по двум отделам.

К одному надо отнести все те, которые получаются в том случае, когда мыслители берут за точку отправления объект или, иначе, бытие, или, еще иначе, природу. При этом мыслителям приходится объяснить, каким образом к объекту прибавляется субъект, к бытию—сознание, к природе—дух. Так как они не одинаково объясняют это,—у них получаются, несматривая на одинаковость точки исхода, не вполне одинаковые системы.

К другому отделу принадлежат все те философские построения, в которых точкой исхода является субъект, сознание, дух. Легко понять, что при этом на обязанности мыслителей лежит выяснение того, каким образом к субъекту прибавляется объект, к сознанию—бытие, к духу—природа. И сообразно тому, как исполняют они эту свою обязанность, отличаются одна от другой философские системы, принадлежащие к этому отделу.

Кто отправляется от объекта, у того создается,—если только он имеет способность и отвагу мыслить последовательно,—одна из разновидностей материалистического мирозерцания.

Кому точкой отправления служит субъект, тот оказывается,—опять-таки, если он не боится идти до конца,—идеалистом того или другого оттенка.

А люди, не способные к последовательному мышлению, останавливаются на полдороге и довольствуются помесью идеализма с материализмом. Таких последовательных мыслителей называют эклектиками.

На это мне возражат, пожалуй, что существуют также сторонники «критической» философии, одинаково далекой как от материализма, так и от идеализма, и притом свободной от тех слабостей, которые всегда свойственны мирозерцанию эклектиков. Помнится, такое возражение делал мне когда-то профессор Челпанов. Но я отсылаю читателя к шестой главе предлагаемой книги Деборина («Трансцендентальный метод»). Из нее он увидит, до чего несостоятельно это возражение. Деборин ясно и убедительно показывает, что «критическая» философия Канта страдает дуализмом. А так как дуализм всегда эклектичен, то лишь по недоразумению можно ссылаться на Канта в опровержение сказанного мною выше о том, что всякому последовательному мыслителю

непременно надо выбирать между идеализмом и материализмом.

На непоследовательность кантианства указывал еще Фихте, который, правда, первоначально относил этот его недостаток не на счет самого Канта, а на счет его учеников. «Ваш земной шар,—говорил он, обращаясь к ним,—держится на слоне, а слон, в свою очередь, держится на земном шаре. Ваша вещь в себе, которая есть чистая мысль, должна действовать на субъекта». Убежденный в том, что сам Кант свободен от этого,—в самом деле, неоспоримого и непростительного,—противоречия, Фихте утверждал, что истинный смысл «кантианства Канта» заключается в идеализме (именно, в «Наукословии» Фихте). Но Кант с этим не согласился. Он печатно протестовал против такого истолкования его философии. По его словам, идеалистическая система Фихте представлялась ему похожей на привидение: «когда вы думаете, что вам удалось схватить его, у вас не оказывается ничего, кроме самого себя, при чем и у этого себя нет ничего, кроме руки, протянутой для схватывания»¹⁾. После этого Фихте ничего не оставалось, как упрекнуть в непоследовательности самого Канта, что он и сделал, назвав его „ein Dreiviertelskopf“ (буквально: три четверти головы).

II.

Теперь пойдем дальше. Совершенно очевидно, что если каждый из нас является субъектом для себя (я), то для других людей он может быть только объектом (ты). Не менее очевидно и то, что люди существуют не за пределами природы, а в ней. Кажется поэтому, что именно природу (бытие, объект) и надо брать за исходную точку во всех философских построениях. Как же объяснить возникновение тех систем, в которых точкой отправления служит дух, а не природа?

За ответом на этот вопрос приходится обратиться прежде всего к истории культуры.

Известный английский этнолог Эд. Б. Тэйлор давно уже сказал, что сущность спиритуалистической философии, в ее

¹⁾ Kant's Werke, „Ausgabe von Hartenstein“, X Band, S. S. 577—578. Подробнее об этом см. в статье: „Материализм или кантианизм“ в моем сборнике „Критика наших критиков“.

противоположности философии материалистической, коренится в первобытном анимизме ¹⁾). Это может быть принято за парадокс. Кроме того, иной читатель заметит, пожалуй, что этнологи вообще мало компетентны в истории философии. Такому читателю я отвечу, что в данном случае мнение этнолога,—по крайней мере отчасти,—разделяется одним весьма известным историком философии. В своем талантливом сочинении, посвященном «греческим мыслителям», Теодор Гомперц признает, что учение Платона об идеях имеет значительное сходство с воззрениями некоторых первобытных племен, выросшими на анимистической основе ²⁾). Но к чему ссылаться на авторитеты? Взглянем на дело своими собственными глазами. Что такое анимизм? Это — попытка дикаря объяснить явления природы. Как ни слаба, как ни беспомощна эта попытка, она неизбежна при условиях жизни первобытного человека.

В своей борьбе за существование он совершает известные действия, которыми причиняются известные явления. Таким образом, он привыкает смотреть на себя, как на причину этих явлений. Судя по аналогии с собою, он думает, что и все остальные явления вызываются действиями существ, подобно ему имеющих известные ощущения, потребности, страсти, рассудок и волю. Но он не видит этих существ и потому считает их «духами», при обычных условиях недоступными его внешним чувствам и только в исключительных случаях непосредственно действующими на них. На почве этого анимизма возникает религия, дальнейшее развитие которой определяется ходом общественного развития.

Боги, это — те духи, которых первобытный человек считает расположенными к нему и которым он поэтому поклоняется. На счет одного или нескольких из этих духов он относит и сотворение мира. Правда, первобытного охотника интересует вопрос не о том, кто сотворил животных, охота за которыми дает ему средства существования, а о том, откуда они приходят. На этот главный вопрос и отвечает космогония охотника. Рассказы о сотворении мира являются

¹⁾ „La Civilisation primitive“. Paris, 1876, I, page 493.

²⁾ Не имея под руками немецкого подлинника, цитирую по французскому переводу. Указанное мнение Гомперца находится на стр. 414—415 второго тома (Лозанна, 1905 г.).

лишь впоследствии, когда развитие производительных сил расширяет производительную деятельность человека и тем делает для него все более и более привычным представление о творчестве. Вполне естественно, что деятельность творца (или творцов) мира представляется первобытному человеку похожей на его собственную производительную деятельность. Так, согласно мифу одного из американских племен, человек был вылеплен из глины. В Мемфисе верили, что бог Фта построил мир подобно тому, как каменщик строит здание; в Саисе рассказывали, что мир был соткан одной богиней, и т. д.

Мы видим, что космогония тесно связана с техникой. Но это мимоходом ¹⁾). Здесь мне нужно отметить только одно: раз утвердилась вера в сотворение мира тем или другим духом, то этим была подготовлена почва для всех тех философских систем, в которых дух (субъект) является точкой исхода и, стало-быть, так или иначе, определяет собою существование природы (объекта). Вот в каком смысле мы можем и должны признать, что спиритуалистическая,—да и всякая идеалистическая,—философия, в ее противоположности материализму, происходит от первобытного анимизма.

Нечего и говорить: творческий дух идеалистов,—например, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля,—очень мало похож на того божка упомянутого мною выше американского племени, который будто бы вылепил человека из глины. Боги первобытных племен были совсем подобны людям, отличаясь от них только гораздо большей силой. Между тем, абсолютный дух Шеллинга или Гегеля не имеет ничего человеческого, кроме сознания. Иначе сказать, те представления о духах, которые имелись у первобытного человека, должны были пережить очень длинный процесс дестилляции (как выражался Энгельс), чтобы слиться в представление абсолютного духа, выработанное великими немецкими идеалистами. Но длинный процесс «дестилляции» не мог внести никаких существенных перемен в анимистические представления: по существу они остались тем же, чем были.

¹⁾ Подробнее об этом см. в моей первой статье: „О религиозных исканиях“, вошедшей в сборник „От обороны к нападению“.

III.

Анимизм есть первое известное нам выражение сознания человеком причинной связи между явлениями природы. Он объясняет явления природы с помощью м и ф о в. Но хотя его объяснения удовлетворяют любопытство первобытного человека, они совсем не увеличивают его власти над природой.

Возьмем пример. Большой фиджиец ложится на землю и начинает кричать, убеждая свою душу вернуться в тело, ею покинутое. Конечно, доводы, с которыми он обращается к своей душе, не оказывают влияния на ход совершающихся в его организме патологических процессов. Чтобы приобрести возможность влиять в желательном смысле на ход этих процессов, люди должны были предварительно взглянуть на органическую жизнь с точки зрения науки. Смотреть на явления природы с точки зрения науки, значит объяснять их не действием того или другого духовного существа, а законами той же природы. Увеличить свою власть над природой людям удастся лишь в той мере, в какой они подмечают закономерную связь явлений. Научный взгляд на данную область явлений природы совершенно исключает собой анимистический взгляд на нее. Как справедливо заметил один историк Греции, тот, кто знает истинную причину видимого движения солнца вокруг земли, уже не будет рассказывать о Гелиосе, который каждое утро всходит на свою огненную колесницу, поднимается по круглой небесной дороге и вечером, спустившись к западу, уходит на покой. Но это значит, что, объясняя причину видимого движения солнца вокруг земли, он будет отпирать уже не от субъекта, а от объекта, будет апеллировать не к духу, а к природе.

Именно так и поступали греческие мыслители ионийской школы. Кто учил, что началом всего сущего была вода или был воздух, тому точкой исхода, очевидно, служил объект, а не субъект. Точно так же, когда Гераклит говорил, что космос не сотворен никем из богов или людей, «но был он вечно и есть и будет огнем, вечно живым,—мерно зажигающимся и мерно потухающим», то и при самом сильном желании невозможно было навязать ему анимистический взгляд на мир, как на продукт деятельности духа или духов. Вспоминая данное Эд. Целлером определение задачи философии, мы можем

сказать, что у мыслителей ионийской школы последние основания познания опирались на последние основания бытия. Это до такой степени так, что, например, Диоген Аполлонийский, по учению которого все вещи представляют собою видоизменения воздуха, полагал, что это первовещество обладает разумом и «много знает».

Научный взгляд на явления природы имеет такие огромные преимущества над анимистическим, что в своем дальнейшем развитии греческая философия должна была, по видимому, всегда отпирать от объекта, а не от субъекта, т. е. быть материалистической, а не идеалистической. Между тем, мы знаем, что, по крайней мере, со времен Сократа, греческая философия решительно вступает на дорогу идеализма. А в наше время идеализм достиг полного господства. Теперь специалисты по философии, — особенно г. г. приват-доценты, — даже не находят нужным оспаривать материалистов. Они убеждены, что критиковать материализм в такой же мере излишне, как ломиться в открытую дверь. Классической страной этого величественного презрения к материализму была и, конечно, останется Германия со своими многочисленными преподавателями философии, чрезвычайно удачно характеризованными Шопенгауэром ¹⁾. А так как за немецкими преподавателями философии тащится огромное большинство русской интеллигенции, — поскольку есть у нее интерес к философии, — то не удивительно, что и у нас в России the philosophical people (как выражался когда-то Джозеф Пристли) привык смотреть на нашего брата, нераскаянного материалиста, сверху вниз. Этим и объясняется тот, конечно, хорошо известный читателю факт, что у нас было сделано так много попыток дать учению Маркса-Энгельса новое философское основание. Все эти попытки подсказаны были желанием примирить материалистическое объяснение истории с той или другой разновидностью идеалистической теории познания. Они были заранее осуждены на неудачу, потому что эклектизм всегда был бесплоден, как девственница, посвятившая себя богу. Притом же писатели, делавшие эти попытки, не имели ни знаний, ни философского дарования. Заниматься

¹⁾ Parerga und Paralipomena: „Ueber die Universitäts-Philosophie“.

ими не стоит, хотя их произведения и заслуживают упоминания, как весьма характерные признаки времени.

IV.

Отчего же идеализм восторжествовал над материализмом, несмотря на очевидные преимущества научного взгляда на природу перед анимистическим?

Это объясняется преимущественно двумя причинами.

Во-первых, в течение очень долгого времени естествознание подвигалось вперед так медленно, что оно не могло выбить анимизм из всех его позиций. Постепенно привыкая смотреть с точки зрения науки на одни области явлений, люди продолжали держаться анимистических объяснений в других, гораздо более обширных областях. Поэтому их мирозерцание продолжало, в общем, оставаться анимистическим. Когда усложнилась общественная жизнь и участились сношения между отдельными обществами, образовалась даже совершенно новая область явлений, долгие годы не поддававшаяся научному исследованию и потому объяснявшаяся анимистически, посредством ссылки на деятельность того или другого бога. Трагедии Эврипида часто заканчиваются словами: «Многим заявляют силы неба о своем существовании. Многие делают боги сверх ожидания,—не исполняется то, чего мы ждали, с другой стороны, боги находят средство осуществить невозможное». Во взаимной борьбе сил данного народа, а также в международных войнах и торговых сношениях весьма нередко осуществлялось и осуществляется то, что считалось невозможным, и не исполняется то, чего ожидали. Этим в весьма значительной степени поддерживается вера в существование «небесных сил» и склонность искать у них помощи. Такая вера и такая склонность замечаются даже у тех выдающихся мыслителей, которые выступали вожаками цивилизованного человечества на пути научного понимания мира. Родоначальники научной философии природы,—ионийские мыслители,—продолжали верить в существование богов¹⁾.

¹⁾ Правда, Фалесу приписывали ту мысль, что боги, как и все прочее, образуются из воды. Это предание показывает, что современники Фалеса считали его представлением о богах непохожим на их собственное.

Кроме того, надо помнить еще и вот что. Хотя анимистические представления возникают и, в течение некоторого времени, продолжают существовать совершенно независимо от взгляда дикаря на свои обязанности по отношению к тому обществу, к которому он принадлежит, но уже довольно рано этот взгляд начинает сочетаться с названными представлениями. Впоследствии же, на более высоких ступенях культуры, анимистические представления, складываясь в более или менее стройные системы религиозных верований, очень прочно срастаются с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. На эти обязанности начинают смотреть, как на заповеди богов. Религия о с в я щ а е т нравственность, сложившуюся в данном обществе, а также и все другие его «у с т о и».

В законах Ману мы читаем, что творец вселенной создал людей различных общественных классов из различных частей своего тела. Из рта (который провозглашается наиболее благородной частью. Г. П.)—браминов; из рук—кшатриев; из бедра—ваисиев, наконец, из ступни—судров¹⁾. Творец хочет, чтобы низшие классы всегда подчинялись высшим²⁾, и объясняет, что существующее разделение общества на классы должно остаться неизменным, как последовательность времен года³⁾.

Такое освящение данной религией данного общественного порядка делает из нее значительную консервативную силу. Поэтому ею очень дорожат все консерваторы. И если класс, господствующий в данном обществе, выдвигает из своей среды людей, занимающихся вопросами теории вообще и вопросами философии в частности, то эти люди, наверно, будут заклятыми врагами такого философского учения, которое, распространяя понятие естественной законосообразности на все миропонимание, подрывает самую основу религиозных верований. Лукреций в следующих восторженных выражениях хвалил материалиста Эпикура за то, что он обезвредил веру в богов:

«Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала

¹⁾ Кн. I, пар. 31.

²⁾ Кн. IX, пар. 313—336.

³⁾ Кн. I, пар. 30.

свою главу и страшным видом грозила смертным, тогда впервые греческий муж, смертный, осмелился направить туда свой взгляд и противостать; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба», и т. д.

Подобная похвала предполагает одно из двух: или то, что человек, от которого она исходит, враждебен существующему общественному порядку, или же, что он твердо уверен в его непоколебимой прочности и считает излишней защиту его «духовным оружием». В своем целом ни один господствующий класс никогда не восставал против своего собственного господства. С другой стороны, в нынешнем европейском обществе, пережившем так много потрясений, господствующие классы не имеют ни малейшего основания верить в непоколебимую прочность существующего порядка вещей. Поэтому они отнюдь не пренебрегают «духовным оружием», а их идеологи употребляют все усилия для того, чтобы очистить философию от «разрушительных» элементов.

В переходные эпохи общественного развития, когда известный класс только-что одержал хотя бы и неполную победу над классом, стоявшим выше его, и когда в нем еще не совсем улеглось вызванное борьбою возбуждение мысли,—в такие переходные эпохи общественного развития философское лицемерие начинает считаться обязанностью мыслящего человека перед «порядочным» обществом. Это опять может показаться невероятным. Но это опять верно. Потрудитесь прочесть вот эти строки, написанные человеком, который был как нельзя более далек от материалистического объяснения истории философии. Речь идет у него об Англии конца XVII и первой половины XVIII столетий.

«...Если свободомыслию на первых порах пришлось завоевывать у церковных властей место для своего собственного развития, то со временем в нем самом стали выделяться голоса тех, которые выступали против безграничного господства свободы мысли. Исторический взгляд удалялся все более от положительной религии и даже начал, отчасти под обратным давлением французской литературы, принимать тот светский скептицизм, который был присущ последней. В экзотерическом же учении, напротив, снова все более и более приспособлялись к чисто политическому или полицейскому пони-

манию религии... Именно в высших классах английского общества выступило на вид это положение».

V.

Самым ярким духовным выразителем этого положения Виндельбанд справедливо признавал лорда Болинброка (1662—1751), автора известных „Letters on study of history“, впервые появившихся в 1738 году.

«Настолько же проникнутый критицизмом и настолько же мало верующий в Библию, как самый завзятый из деистов,— читаем мы дальше у Виндельбанда,— он (Болинброк. Г. П.) объявляет всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революционной и называет ее чумой общества: он не скрывает мнения, что свободомыслие есть только право господствующего класса, и обращает весь эгоизм общественной исключительности против... популяризации освободительных мыслей. В гостиную, думает он, следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии, и сам он не отстает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общественной же жизни религия—необходимая сила, которую нельзя расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства—послушание масс»¹⁾.

Виндельбанд находил, что в сущности Болинброк «только имел достаточно смелости, чтобы высказать тайну высшего общества своего времени,—тайну, существование которой даже не ограничивается одной этой эпохой». И это, конечно, так. Но ведь если это так, то история философских идей в обществе, разделенном на классы, должна представиться нам в свете того материалистического положения, что не мышление определяет собою бытие, а, наоборот, бытие определяет собою мышление. И тогда нынешнее повсеместное торжество идеалистического мирозерцания явится скорее доводом против этого мирозерцания, нежели в его пользу.

Кто же не знает, что классовая борьба в западно-европейском обществе все более и более обостряется? И кто не понимает, что по этой причине защита существующего порядка должна там приобретать, в глазах господствующих классов, все большее и большее значение?

¹⁾ В. Виндельбанд: „История новой философии“. (Русский перевод под редакцией г. А. Введенского.) Т. I. Петербург, 1908, стр. 238—239.

Виндельбанд упрекает Болинброка в «сознательном лицемерии» и говорит, что легко подметить «недальновидность его аргументации». Он и тут прав. Когда передовые идеологи высших классов рекомендуют «массам» такие «истины», над которыми сами же они насмеваются в своем кругу, тогда является та опасность, что их настоящий образ мыслей делается, наконец, известным народу и распространится в его среде. И тогда, действительно, может поколебаться «послушание масс», это «основание государства». С точки зрения общественного порядка, существование «изотерического взгляда» у идеологов высших классов весьма нецелесообразно. Общественный порядок будет гораздо лучше обеспечен, если идеологи эти откажутся от него и заключат нелицемерный мир с «положительной религией». Но можно ли предъявить им подобное требование? Как бы ни был у них велик запас «сознательного лицемерия», нельзя принудить их разделять те верования, которых у них нет. Значит, надо вновь привить им эти верования, а для этого необходимо переделать их понятия и, главное, постараться разрушить коренную теоретическую основу для опасного для общественного спокойствия «изотерического взгляда».

В чем же состояла основа того английского свободомыслия, которое начинали считать опасным даже его собственные сторонники из привилегированной среды? В последнем счете она сводилась к убеждению в том, что все явления природы неизменно подчинены ее собственным законам. Другими словами, она состояла в материалистическом взгляде на природу. В этом легко убедиться, ознакомившись с произведениями таких видных представителей свободомыслия, каким был, например, Джон Толэнд (1670—1722): его учение насквозь пропитано духом материализма¹⁾. Поэтому против материализма и следовало прежде всего ополчиться тем английским охранителям, которые находили, что распространение «изотерического взгляда», хотя бы в одних только высших кругах общества, вредно и с точки зрения англиканской церкви, и с точки зрения общественного спокойствия.

¹⁾ Толэнд сам писал о себе и о своих единомышленниках: „We, free-thinkers“. Говорят даже, что к нему первому применено было название: freethinker.

Когда возникает известная потребность, имеющая большое значение для целого общества или для данного общественного класса, почти всегда находятся люди, искренно готовые взять на себя заботу об ее удовлетворении. В Англии в борьбу со свободомыслием вступил Джордж Беркли (1684—1753). Но он боролся с ним, именно стараясь разрушить его материалистическую основу.

Беркли сделался впоследствии епископом. Но из его замечаний, относящихся еще к годам его учения, видно, что он еще в молодые годы задался целью выковать хорошее «духовное оружие» для защиты традиционных верований. Еще будучи студентом, он выработал свое знаменитое положение: *esse—percipi* (быть — значит быть в восприятии). И не трудно видеть, что именно располагало его к выработке и защите этого положения. В его заметках сказано: «То мнение, согласно которому существование отлично от существования в виде восприятия, ведет к ужасным следствиям; это—основа учения Гоббса» (т.-е. материализма. *Г. П.*)¹⁾. В другом месте той же записной книжки молодого студента говорится: «Раз допущено существование материи, никто не докажет, что бог не есть материя»²⁾. Чтобы избежать такого «ужасного следствия», оставалось одно средство: не допускать существования материи³⁾. А это и достигалось учением о том, что бытие равно бытию в восприятии (*esse—percipi*). Из него следовал тот успокоительный вывод, что сама материя есть лишь одно из наших представлений и что мы не имеем права говорить: вот это есть дело бога, а вот это есть дело природы. «Причина всех явлений природы есть бог», — объявляет будущий епископ⁴⁾. И надо признать, что он не ошибался, когда писал: «Если будет хорошо понято мое учение, рушится вся эта философия Эпикура, Гоббса, Спинозы и т. д., показавшая себя отъявленной противницей религии»⁵⁾. Еще бы! Если нет материи, то нет и материализма.

¹⁾ „Le Journal philosophique de Berkeley“, étude et traduction par Raymond Gourg, Paris, 1908, p. p. 107—108.

²⁾ *Ibid.*, p. 123.

³⁾ Для Беркли, по выражению Стифена, „to destroy matter was to feel the soul“ („History of english Thought in Eighteenth Century“, London, 1881, vol. I, p. 39).

⁴⁾ *Ibid.*, стр. 89.

⁵⁾ *Ibid.*, стр. 125.

VI.

Но вот что было не совсем ладно. Беркли казалось, что хорошо понять его учение, значит убедиться в его неоспоримой правильности. На самом же деле это значит открыть его непоследовательность.

Если *esse*—*percipi*, а, это положение Беркли твердо отстаивал до конца своих дней,—то бог разделяет участь материи: подобно ей, он существует только в нашем представлении. Стало быть, рушится не только материализм, но также и религия. Учение Беркли новым путем приводит как раз к тому «ужасному следствию», которое хотел устранить благонамеренный мыслитель. Беркли не замечал этого противоречия или не хотел заметить его. Он был ослеплен желанием во что бы то ни стало защитить свои традиционные верования.

То же самое желание ослепило и Канта, «критическая» система которого на самом деле представляет собою попытку согласить известные, от протестантских предков унаследованные, взгляды с выводами действительно критической мысли XVIII столетия. Кант думал, что их можно согласить посредством отмежевания области веры от области знания: вера относится к *н о у м е н а м*; права науки распространяются только на *ф е н о м е н ы*¹⁾. И он тоже не скрыл от своих читателей, зачем понадобилось ему это ограничение прав науки. В предисловии ко второму изданию своей „*Kritik der reinen Vernunft*“ он прямо говорит, что его к этому побудило желание очистить место для веры²⁾.

Вольтер был непримиримым врагом католической церкви; вспомните его девиз: „*écrasons l'infâme!*“. Но и Вольтер был, подобно Канту, убежден, что следует оставить место для веры. Ведя ожесточенную войну с католицизмом, он был деистом, а проповедывал теизм, т. е. веру в бога, награждающего людей за хорошие поступки и карающего за дурные. И достаточно хоть немного ознакомиться с его доводами в пользу

¹⁾ Это превосходно выяснено в „Философских очерках“ Ортодокса (Л. И. Аксельрод). Петербург, 1906 г. Я настоятельно рекомендую эти „Очерки“ вниманию читателя. Изд. 4. М.: URSS, 2010.

²⁾ ... „*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*“ („*Kritik der reinen Vernunft*“, herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verlag von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe. S.S. 25—26).

такой веры, чтобы понять, откуда происходило его убеждение в ее необходимости. Маллэ-дю-Пан сообщает в своих «Воспоминаниях», что однажды за ужином д'Аламбер и Кондорсэ стали, в присутствии Вольтера, защищать атеизм. Тогда «фернейский патриарх» поспешно удалил из столовой прислугу, а после этого сказал: «Теперь, господа, вы можете продолжать ваши речи против бога; я не желаю, чтобы мои слуги зарезали и обокрали меня нынешнею же ночью,—поэтому я предпочитаю, чтобы они вас не слушали». Это напоминает замечание того же Вольтера о Бойле, которого он считал апостолом атеизма: «Если бы ему пришлось управлять пятью или шестьюстами крестьян, то он не преминул бы провозгласить перед ними существование бога, который награждает и наказывает». С этой стороны знаменитый французский просветитель напоминает англичанина Болинброка, вообще оказавшего большое влияние на его образ мыслей: очищая место для веры в интересах общественного порядка, Вольтер не чуждался, вероятно, и «сознательного лицемерия».

Вольтер был идеологом французского третьего сословия, боровшегося с духовной и светской аристократией за свое освобождение. С точки зрения социологии в высшей степени важен тот факт, что классовый антагонизм, зародыш которого скрывался в недрах этого сословия, еще до революции выразился в заботах французских просветителей о выработке мировоззрения, с одной стороны свободного от устарелых религиозных и всяких других предрассудков, а с другой—способного удержать в послушании экономически обездоленную массу населения. Только незначительная часть французских просветителей XVIII века чужда была такой осмотрительности и даже посмеивалась над нею. Материалисты шли до конца там, где «патриарх» останавливался, тревожно оглядываясь на свою прислугу и на своих фернейских крестьян. Материализм и до революции далеко не был господствующим направлением философской мысли в среде просвещенной французской буржуазии. А после революции эта последняя не хотела о нем и слышать. Ее настроению гораздо больше соответствовал тогда умеренный и аккуратный электизм.

Говоря, что история философии,—как и история всех идеологий,—вполне подтверждает собою то материалистическое положение, что не сознание определяет собою бытие, а бытие—

сознание, я вовсе не хочу сказать, что философы всегда сознательно стремились сделать из своих систем «духовное оружие», с помощью которого они могли бы отстаивать интересы своего класса. Это было бы неосновательно. Правда, мы уже от Виндельбанда слышали, что бывают эпохи, когда «сознательное лицемерие» играет очень большую роль в судьбе философских идей. Но мы поступим осторожнее, если будем рассматривать подобные эпохи, как исключительные. Отдельной личности не нужно «сознательного лицемерия» для того, чтобы стремиться к согласованию своих взглядов с интересами своего класса. Для этого ей достаточно искреннего убеждения в том, что данный классовый интерес совпадает с интересом целого общества. Когда возникает такое убеждение, — а оно естественно возникает у отдельных лиц под влиянием окружающей их среды, — тогда самые лучшие инстинкты человека: преданность целому, самоотвержение и т. д., предрасполагают его считать ошибочными те идеи, которые грозят принести с собою «ужасные следствия» для его класса (вспомните молодого Беркли), и, наоборот, признавать истинными те, которые обещают быть полезными этому классу. Полезное для данного общественного класса является истинным в глазах отдельных лиц, этот класс составляющих. Конечно, пока речь идет о таком классе, существование которого основывается на эксплуатации другого класса или других классов, до тех пор этот психологический процесс отождествления полезного с истинным всегда предполагает некоторую долю бессознательного лицемерия, заставляющего отворачиваться от всего того, что могло бы помешать ходу этого процесса. И по мере того как данный господствующий класс приближается к своему упадку, доля эта все более и более увеличивается, при чем к бессознательному лицемерию присоединяется сознательное. Сказанное здесь хорошо подтверждается примером нынешней прагматической философии, которой посвящено у Деборина несколько весьма поучительных страниц.

Но какова бы ни была роль сознательного или бессознательного лицемерия в психологическом процессе отождествления полезного с истинным, процесс этот неизбежен в ходе социального развития, и мы ничего не поймем в истории идей

вообще и в истории философских идей в частности, если упустим его из виду ¹⁾.

VII.

«Критическая» философия Канта грешит дуализмом. Это прекрасно видел еще Фихте. Но если дуализм кенигсбергского мыслителя представляет собою недостаток с точки зрения теории, то с практической точки зрения он был весьма удобен для идеологов нынешней буржуазии западно-европейских стран. Представляя собою новейшее издание довольно-таки старого учения о двух истинах, он позволял идеологам господствующего класса быть материалистами в науке и в то же самое время придерживаться идеализма в сфере тех понятий, которые являются лежащими вне пределов научного познания. Кантовская разновидность учения о двух истинах очень распространена в Германии. Мало знакомые с Кантом, английские ученые охотнее связывают учение о двух истинах с философией Юма. Для примера я уже не однажды ссылался в своих статьях на Гексли. Поступал так я потому, что пример этот в высшей степени поучителен.

С одной стороны, знаменитый естествоиспытатель утверждал: «Теперь никто из стоящих на высоте современной науки и знающих факты не усомнится в том, что основы психологии надо искать в физиологии нервной системы. То, что называется деятельностью духа, есть совокупность мозговых функций, материалы нашего сознания являются продуктом деятельности мозга» ²⁾. Самые «крайние» материалисты никогда не заходили дальше этого утверждения. Кроме того, мы

¹⁾ Даже неокантианец Ланге признает, что „нет такой философии, которая развилась бы сама из себя“, но что „существуют только философствующие люди, которые вместе с их учениями суть дети своего времени“ („История материализма“, перевод Н. Н. Страхова, издание второе, стр. 39). Впрочем, это лишь повторение известной мысли Гегеля: философия данного времени есть его выражение в мыслях. К этому надо только прибавить, что в истории человечества характер всякого данного времени определяется, в последнем счете, характером свойственных ему общественных отношений.

²⁾ „Hume, sa vie, sa philosophie.“ Par Th. Huxley, trad. par. Compaugé. Paris, 1880, p. 108.

находим у Гексли такое признание: «Современная физиология прямым путем ведет к материализму, поскольку можно применить это название к учению, утверждающему, что помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции». Это—уже открытый материализм и притом в самом правильном своем выражении, т.-е. спинозизм, очищенный от его теологического одеяния.

Но этот же естествоиспытатель, как бы пугаясь своей собственной смелости, старается обезвредить свой чисто материалистический взгляд тем соображением, что он будто бы «не заключает в себе ничего, противоречащего самому чистому идеализму»¹⁾.

Доказывается это у Гексли ссылкой на то, что в сущности мы знаем только свои ощущения.

«Возможно, что мозг есть тот механизм, с помощью которого материальный мир приходит к самосознанию. Но важно заметить, что, даже признавая правильным такой взгляд на мир и на отношение других его элементов мира к сознанию, мы, тем не менее, остаемся заключенными в пределах мысли и что нам невозможно опровергнуть доводы чистого идеализма. Чем более склонны мы принять материалистическую точку зрения, тем легче показать, что выводы идеализма неопровержимы, по крайней мере в том случае, если идеалисты замыкаются в пределах положительного знания»²⁾.

Такие мысли могли способствовать примирению «почтенной» английской публики с естественно-научными теориями Гексли³⁾. Они могли успокаивать его самого, поскольку у него сохранялись пережитки анимистических воззрений,—а они, по видимому, были у него довольно прочны, как почти у всех, по-своему даже очень свободомыслящих, англичан XIX века,—но непонятно, как мог он считать их «неопровержимыми».

Читатель помнит, что, отрицая независимое от восприятия существование материи, Беркли должен был бы,—если бы захотел мыслить логично,—притти к отрица-

¹⁾ „Hume“, p. p. 108—109.

²⁾ Ibid., p. 111.

³⁾ См., как одобряет эти соображения его биограф П. Чомеро Митчелл: „Thomas Henry Huxley“, chap. XIII, pp. 210—222.

нию бытия божия. Старааясь сделать менее страшными свои материалистические выводы и с этой целью принимая основное положение идеализма, Гексли попадал в аналогичное положение: если бы он захотел мыслить логично, наш биолог должен был бы отрицать независимое от восприятия существование органической жизни и вообще природы.

Органическая жизнь невозможна без обмена веществ между организмом и окружающей его средою. Если Декарт говорил: «мыслю, следовательно существую», то естествоиспытатель может и должен сказать: «существую, стало быть, существует и независимая от моего восприятия природа». Конечно, я могу объявить, что в конце концов я не организм, а только совокупность известных ощущений и представлений. Это «положительное знание» и имел в виду Гексли. Но едва ли подумал он о том, как легко привести к абсурду «положительное знание» этого рода.

Допустим, что Беркли был прав, т.-е. что бытие в самом деле равно бытию в восприятии (*esse — percipi*). Но если это так, то не только материя, не только природа и не только бог лишаются существования, независимого от моего восприятия. Его, в совершенно такой же мере, лишаются и все мои ближние: их бытие тоже равно бытию в моем восприятии. Ничто и никто не существует, кроме меня и различных состояний моего сознания,—таков единственный правильный вывод из основного положения идеализма, провозглашающего бытие равным бытию в восприятии.

Ничто и никто! Подумайте, читатель, что это значит. Это значит, что не вы происходите от ваших родителей, а они происходят от вас, потому что ведь и их бытие сводится к бытию в вашем восприятии. Если идеализм способен отмахиваться от материализма лишь такими нелепостями, которые могут быть принимаемы всерьез разве лишь обитателями в чеховской «палате № 6-ой», то в теории дело идеализма безнадежно проиграно.

Учение, согласно которому ничто и никто не существует, кроме меня и моих представлений, называется солипсизмом¹⁾. Как видит читатель, солипсизм неизбежен там, где за точку исхода берется индивидуальное сознание,

¹⁾ От латинских слов: *solus ipse*.

т.-е. там, где мыслитель стоит на почве субъективного идеализма.

VIII.

Так как нелепость солипсизма очевидна, то оставим почву субъективного идеализма и посмотрим, в каком виде представится спор между идеализмом и материализмом, если мы взглянем на бытие в восприятии с точки зрения того сверхиндивидуального сознания, к которому апеллируют идеалисты, не имеющие мужества признать солипсизм.

И прежде всего спросим: что это за сверхиндивидуальное сознание? Откуда оно взялось? Если бытие равно бытию в восприятии, то я решительно не имею (NB: логического) права говорить о каком-то сверхиндивидуальном сознании, будто бы существующем вне моего индивидуального. Тут повторяется ошибка Беркли, сначала сказавшего, что нет никакого бытия, независимого от восприятия, а потом возвестившего, что независимо от восприятия существует бог.

Идеалист, признающий существование сверхиндивидуального сознания, останется догматиком, сколько бы ни твердил он о необходимости критики. Однако будем покладисты и здесь. Признаем эту догму и посмотрим, что из нее следует.

Догматическое учение о сверхиндивидуальном сознании имело наиболее стройный вид у Шеллинга и у Гегеля. Их абсолютный дух есть не что иное, как сверхиндивидуальное сознание, в котором будто бы заключаются и объект, и субъект, и природа, и (субъективный) дух. Но у Шеллинга это значило, что вселенная есть лишь самосозерцание этого духа. По учению Гегеля, в системе которого отведено было так много места (безличному, «абсолютному») логическому процессу, вселенная есть самомышление абсолютного духа. В сущности это одно и то же. И если бы Гексли вздумал, отмахиваясь от материалистов, искать спасения на почве абсолютного идеализма, он принужден был бы сказать нам: «В качестве биолога я, разумеется, при-

знаю существование как живых организмов, так и окружающей их материальной среды. А в качестве философа и думаю, что материальная среда, окружающая организмы, сами эти организмы, а также и я, биолог, с большим старанием и успехом изучающий их сравнительную анатомию и разрабатывающий теорию их развития,—короче, все, что было, есть и будет, было, есть и будет лишь в самосозерцании или самомышлении абсолютного духа».

Всерьез принимать такое «привидение» (вспомните отзыв Канта о системе Фихте) опять невозможно. Системы Шеллинга и Гегеля имели свои великие достоинства. Они чрезвычайно много дали мыслящему человечеству. Но они много дали не потому, что объявляли вселенную процессом, совершающимся в абсолютном духе. Напротив, тут была самая слабая их сторона, в весьма значительной степени обесценивавшая те блестящие открытия, к которым гениальные авторы их приходили, когда внимательно относились к действительному миру.

Еще раз: в теоретическом смысле все попытки отговориться от материализма посредством апелляции к основному положению идеализма (*esse—percipi*, без субъекта нет объекта, и т. п.) обречены на жалкую неудачу. Если попытки эти все-таки упорно повторялись, повторяются и долго еще будут повторяться, то дело тут вовсе не в теории: упорное повторение этих теоретически безнадежных попыток объясняется указанной выше общественно-психологической причиной.

Но как же должны разрешать основной вопрос философии те мыслящие люди, которые почему-либо не испытали на себе влияния этой причины? А вот как.

IX.

Идеалисты и неокантианцы упрекают материалистов в том, что те «сводят» психические явления к явлениям материальным. Фр. А. Ланге говорит, что для материализма «всегда останется непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение» ¹⁾. Но Ланге, как историк материализма, обязан

¹⁾ „История материализма“, стр. 653.

был бы знать, что материалисты никогда и не обещали дать ответ на этот вопрос. Они только утверждают, что,—по выше-приведенному, чрезвычайно удачному выражению Гексли,—помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой мыслящей субстанции и что, подобно движению, сознание есть функция материи. Эта материалистическая мысль выразилась,—правда, крайне наивно,—еще в учении Диогена Аполлонийского, утверждавшего, что первовещество,—согласно его учению, воздух,—одарено сознанием и «много знает». Ламеттри, которого считают «пробейшим материалистом», отказывался объяснить, откуда происходит способность материи к ощущению. Он принимал эту способность как факт, он считал ее в такой же мере принадлежащей материи, как и способность к движению. Взгляд Ламеттри на этот предмет был очень близок ко взгляду на него Спинозы, что и неудивительно, так как он выработал свое учение под влиянием Декарта, но,—подобно Спинозе,—отверг дуализм великого француза. В своем сочинении: „L'Homme-plante“, он говорит, что из всех живых существ человек есть то, которое более всех обладает душою, а растение—то, которое обладает ею в наименьшей степени. Но он тут же дает понять, что «душа» растения совсем не похожа на душу человека: «Хороша душа, не имеющая никаких стремлений, никаких желаний, никаких страстей, никаких пороков и добродетелей, и не смущаемая никакой заботой о нуждах тела!». Этим он хотел сказать, что разным формам материальной организации соответствуют разные степени «одушевленности»¹⁾.

В своем споре с Бернштейном я документально доказал, что самый блестящий представитель другого течения во французском материализме XVIII столетия, Дидро, стоял на точке зрения «новых спинозистов» (его собственное выражение), которые «исходят от того основного принципа, что материя способна ощущать», и убеждены, что «существует» одна только материя и ее существование служит достаточным объяснением

¹⁾ Достоин замечания, что Дю-Буа-Реймон в своей речи о Ламеттри (Berlin, 1875) не только верно изложил этот его взгляд, но и признал его тем монистическим взглядом, которого держатся теперь очень многие натуралисты. Эта речь Дю-Буа-Реймона могла бы служить ответом на его же так много шумевшую речь о границах познания природы.

всех явлений¹⁾. Избегая излишних повторений, прибавлю еще только одно: такой же взгляд старался провести в своих сочинениях и очень известный и у нас когда-то материалист Молепшотт, который, кстати сказать, давал этому взгляду характерное название материально-духовного воззрения (Stoffgeistige Anschauung)²⁾.

При нынешнем повсеместном господстве идеализма весьма естественно, что история философии излагается теперь с идеалистической точки зрения. Вследствие этого Спинозу давно уже причислили к идеалистам. Поэтому иной читатель, вероятно, очень удивится, что я понимаю спинозизм в материалистическом смысле. Но это—единственно правильное его понимание.

Еще в 1843 г. Фейербах высказал совершенно основательное убеждение в том, что учение Спинозы было «выражением материалистических понятий новейшей эпохи». Конечно, и Спиноза не избежал влияния своего времени. Его материализм был, по замечанию Фейербаха, одет в теологический костюм³⁾. Но важно было то, что им, во всяком случае, устранялся дуализм духа и природы. Если природа называется у Спинозы богом, то одним из атрибутов его бога является протяженность. В этом и состоит коренное отличие спинозизма от идеализма⁴⁾.

В идеализме также устраняется дуализм духа и природы. Абсолютный идеализм проповедывал тождество субъекта и объекта в недрах абсолютного. Но тождество это достигалось тем, что существование объекта признавалось не более как существованием в «самосозерцании» (или в самомышлении) абсолютного

¹⁾ „Il ne faut pas confondre les spinosistes anciens avec les spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible“ и т. д. („Encyclopedie“, t. XV-me, p. 474). Далее следует краткое изложение собственного взгляда Дидро.

²⁾ „Für meine Freunde“. Lebens-Erinnerungen von Jac. Moleschott, Giessen, 1901. S.S. 222, 230, 239.

³⁾ Гениальный Дидро понимал это, и оттого он, как мы только что видели, не хотел смешивать „новых спинозистов“ со „старыми“.

⁴⁾ Беркли говорил (см. выше), что признание независимого от сознания существования материи неизбежно ведет к признанию протяженности бога, а в этом признании заключается, по его мнению, сущность материализма.

духа. Быть и здесь означало, в последнем счете, «быть в восприятии»: esse—percipi. На этом основании идеалисты и могли говорить о тождестве субъекта и объекта.

Материалисты утверждают не тождество субъекта и объекта, а их единство. «Я» не только субъект, но также и объект: всякое данное «я»— субъект для себя и объект для другого. То, «что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то, само по себе, объективно, есть акт материальный» (Фейербах).

Но если это так, то мы не имеем никакого права говорить о непознаваемости объекта.

Х.

Тесно связанное с именем Канта «критическое» учение о непознаваемости объекта (вещи в себе), на самом деле, очень старо. Оно перешло в новую философию из платоновского идеализма, который, в свою очередь, заимствовал его, как мы видели выше, из первобытного анимизма.

В платоновом «Федоне» Сократ утверждает, что душа созерцает бытие через тело, «как будто через стены темницы, но не сама через себя», и поэтому находится в «состоянии полного незнания»¹⁾. В другом месте этого разговора он выражается еще определеннее: «Пока мы облечены телом, пока наша душа соединена с этим злом, мы никогда не будем обладать в надлежащей полноте тем, к чему стремимся: я разумею истину»²⁾. Истина недоступна познанию «через тело», т. е. посредством наших внешних чувств, через эту темницу души,— на этом построено у Платона все учение о познании. И это же положение было, — без критики, — усвоено отцом «критической» философии, как еще раньше было оно усвоено идеалистами нового времени и даже Средних веков («реалисты»).

Учение о непознаваемости вещей в себе имеет смысл именно только с точки зрения этой, — совершенно примитивной, — теории познания. Лишенное своей ветхой

¹⁾ „Федон“, — перевод Дмитрия Лебедева, Москва, 1896, стр. 60—61

²⁾ Стр 23 того же перевода.

основы, учение о непознаваемости неизбежно ведет к неразрешимым противоречиям, в борьбе с которыми вдумчивый Кант заслужил от Фихте название «ein Dreiviertelskopf».

Познание предполагает наличие двух объектов: во-первых, познаваемого, во-вторых, познающего. Познающий объект называется субъектом. Для того чтобы объект был в большей или меньшей мере познан субъектом, надо, чтобы он произвел на него известное действие: «поскольку человеческое тело испытывает на себе какое-либо действие внешнего тела, постольку оно воспринимает внешнее тело», — говорит Спиноза¹⁾.

Для человеческого тела, результат действия на него тела внешнего будет с объективной стороны чисто материальным (свое состояние известных тканей), а с субъективной — психологическим (известное восприятие). Но и с той, и с другой стороны он будет состоянием познающего объекта, т. е. субъекта. В этом смысле всякое знание субъективно. Быть познаваемым значит быть для другого. Но откуда вовсе не следует, что истинное познание объекта недоступно для субъекта или, другими словами, что это бытие для другого не соответствует бытию в себе. Предполагать это можно было лишь до тех пор, пока считалось, что познающее «я» есть нечто нематериальное, стоящее вне природы. Но ведь это совсем не так. «Мое тело, как целое, и есть мое Я, — справедливо говорит Фейербах, — моя истинная сущность. Думает (я следовательно, и познает внешний мир. Г. П.) не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело». Это тело есть часть космоса. Если внешние предметы действуют на него именно так, а не иначе, то, — как с объек-

¹⁾ „Этика“, перевод В. И. Модестова, изд. четвертое, стр. 86. Это место „Этики“ крайне важно, и я приведу его в подлиннике: „At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus corpus externum percipit“. (Benedicti de Spinoza: „Opera quae supersunt omnia“, vol. II, Jena, 1803, p. 104.) Полезно сопоставить с этим следующие слова Энгельса: „Von Körpern, ausser der Bewegung, ausser allem Verhältniss zu den anderen Körpern ist nichts zu sagen“ („Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx“, herausgegeben von A. Bebel und Ed. Bernstein Stuttgart, 1913, IV Band, S. 344).

тивной, так и с субъективной стороны,—это обусловливается природой целого. По счастливому выражению Гексли, человеческий мозг есть орган самосознания космоса. Но тело, обладающее этим органом, живет в известной материальной среде, и если бы мозг не мог познать хотя бы некоторых свойств этой среды, то невозможно было бы и существование человеческого организма. Чтобы существовать, люди должны уметь предвидеть, по крайней мере, некоторые явления. А предвидение их предполагает истинное знание, по крайней мере, некоторых свойств того целого, малую часть которого составляет познающий субъект ¹⁾.

Наконец, те эклектически настроенные «мыслители», которые усиливаются соединить материалистическое объяснение истории с идеалистической теорией познания, упускают из виду, что если бы объект был непознаваем для субъекта, то невозможно было бы ни развитие общества, ни самое его существование: как то, так и другое предполагает наличность известного числа объектов-субъектов, способных так или иначе согласовать свои действия, т.е. познавать друг друга.

Материал для познания природы и друг друга дается нам нашими внешними чувствами. В доставляемый ими материал наш рассудок вносит известный порядок: он сочетает между собою одни явления и разделяет другие. На этом основании Кант говорил, что рассудок диктует природе свои законы. На самом деле, рассудок только приводит, «проявляет» то, что диктуется ему природой. «Мы разделяем то, что разделено в природе, и связываем то, что связано в ней»,—говорил Фейербах. Мы подчиняем вещи одну другой, как основу и следствие,

¹⁾ „Pour établir la valeur de nos sensations,—превосходно говорит П. Дельбэ,—...il suffit, que, pour une même excitation, la réaction cellulaire soit la même, et aucun esprit scientifique ne saurait douter qu'elle le soit. Si elle est la même pour une même excitation... la répétition du phénomène entraîne nécessairement à établir une concordance entre l'excitation et la réaction, de telle sorte, que cette réaction devient révélatrice de cette excitation. Ainsi s'établit une concordance du monde extérieur qui ne peut être trompeuse“ („La science et la réalité“, Paris, 1913, p. 90).

потому что таково их фактическое, чувственное, действительное, предметное взаимоотношение ¹⁾.

Научная теория эволюции учит нас, что материя существовала тогда, когда еще не было не только людей с их понятиями и не только живых существ вообще, но и самой земли, самой солнечной системы.

Указывают еще на то, что теперь многие естествоиспытатели склоняются к энергетическому миропониманию. Мало того. Известный проповедник энергетики, немецкий химик Оствальд давно уже упражняется в «преодолении научного материализма» (Ueberwindung des wissenschaftliche Materialismus).

Но тут простое недоразумение. Хороший химик, Оствальд единственно потому надеется «преодолеть» материализм посредством энергетики, что слишком плохо осведомлен по части философии.

Я не считаю энергетическое миропонимание удовлетворительным. Я думаю, что оно слабо во многих отношениях. Энергетическая теория познания запутывается, по-моему, в неразрешимых и, можно сказать, постыдных противоречиях ²⁾. Но когда энергетическое миропонимание противопоставляют материалистическому, я пожимаю плечами.

Джозеф Пристли, бывший не только замечательным химиком, но, в отличие от Оствальда, также и тонким мыслителем, отказывался признать за материей свойство непроницаемости (impenetrability or solidity). По его учению, она обладает лишь двумя свойствами: притяжением и отталкиванием ³⁾. И этот его взгляд на материю был, по его собственным словам, заимствован им у Босковича ⁴⁾. Иначе сказать, мате-

¹⁾ „Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie“ (aus dem handschriftlichen Nachlass) Feuerbach' Werke, II Band, Stuttgart, 1904, S.S. 322—323.

²⁾ Было бы очень желательно, чтобы Деборин во втором издании своего „Введения“ посвятил особую главу критике энергетического миропонимания и основанной на нем гносеологии.

³⁾ „Matter is a substance possessed of the properties of attraction and repulsion only“ („Disquisitions relating matter and spirit“, second edition, Birmingham, MDCCLXXXII, p. 32).

⁴⁾ Там же, стр. 23—24.

риальная частица была, по Пристли, лишь центром известных сил. Но такой взгляд,—по существу очень близкий ко взгляду энергетиков,—не мешал Пристли упорно отстаивать материализм. И мы согласимся, что он имел на это полное право, если вспомним, как определяют материалисты материю: она есть то, что каким-либо образом, посредственно или непосредственно, действует на наши внешние чувства ¹⁾.

Вместо слов: «наши чувства» здесь лучше будет сказать: «на внешние чувства живых организмов». Но как бы там ни было, под это определение подойдет и «энергия», если только мы не вздумаем утверждать, что на внешние чувства живых существ она действия не оказывает.

Это значит, что можно противопоставлять энергетическое миропонимание механическому ²⁾, но никак не материалистическому.

Некоторые немецкие идеалисты, а за ними и всякая всячина, как говаривал Герцен, хватаются также за новейшие химические открытия, как за довод против материализма. Деборин хорошо сделал, обнаружив несостоятельность этого мнимого довода. К тому, что сказано им (см. стр. 236—237), мне хочется прибавить еще несколько слов.

Проф. Н. А. Шилов очень хорошо сказал, что, принимая принципиально возможность движения и колебания электронов, «более или менее тесно связанных с атомами и молекулами, этим самым электронная теория признает уже, очевидно, электрон за составную часть материи». Тот же естествоиспытатель справедливо думает, что новейшие химические открытия наводят на мысль о существовании некоторой *matéria prima*, «более тонкой, чем сами атомы» ³⁾. Но нужно заметить, что явления, совершающиеся «в недрах атома», как нельзя лучше подтверждают диалектический взгляд на природу.

¹⁾ Легко понять происхождение этого определения: спиритуалисты считали, как известно, что „дух“ на внешние чувства не действует.

²⁾ См. интересную книгу А. Рая: „L'Energétique et le Mécanisme“. Paris, 1908.

³⁾ „В недрах атома“, „Природа“, февраль 1915, стр. 182 и 179.

Гегель упрекал когда-то «конечную физику» (*die endliche Physik*) в том, что она слишком крепко держится за отвлеченные рассудочные определения. Одной из проистекавших отсюда ошибок являлось,—говорил он,—отрицание «конечной физикой» возможности превращения элементов ¹⁾. Впоследствии, в конце пятидесятих годов XIX века, Энгельс, учававший тогда сравнительную анатомию и физиологию, находил, что если бы «старик» (*der Alte*) писал свою натурфилософию «теперь» (1858 г.), то к нему со всех сторон потекли бы факты, подтверждающие правильность его диалектического понимания процессов природы ²⁾. А что сказал бы Энгельс в наши дни, когда открыты были такие изумительные превращения материи, происходящие «в недрах атома», который еще совсем недавно считался совершенно неизменным?

Все течет, все изменяется. Нельзя дважды вступить в один и тот же поток. Теперь мы знаем это лучше, нежели когда бы то ни было!

Г. Плеханов.

¹⁾ „Naturphilosophie“, § 286, и Zusatz к нему (*Hegels Werke*, VII Band S.S. 172—173).

²⁾ См. его письмо к Марксу от 14 июля 1858 г. (цитированный выше „Briefwechsel“. II B. nd, S.S. 278—279).

35 98369

ББК 87.3 87.6

Деборин Абрам Моисеевич

Введение в философию диалектического материализма /

Предисл. Г. В. Плеханова. Изд. 6-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ»,
2012. — 384 с. (Размышляя о марксизме.)

Предлагаемая читателю книга известного отечественного философа-марксиста, академика А. М. Деборина (1881–1963) представляет собой введение в философию диалектического материализма. Автор ставит своей задачей дать обзор эмпирической философии в ее отношении к материализму. В книге рассматривается история идей диалектического материализма, показана их связь с общественными отношениями эпохи. Книга также содержит статьи, написанные в защиту диалектического материализма. В качестве приложения в работу включены критические заметки автора «Об „Эмпириомонизме“ Богданова» и «О „Философских очерках“ Л. Аксельрод (Ортодокс)».

Книга рекомендуется философам и историкам философии, а также всем заинтересованным читателям.