

МЕЩАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ

I

Das Schicksal, dass eine streng «immanente» Erkenntnisstheorie in eine transcendente Metaphysik umschlägt, ist nichts neues in der Geschichte.

Wundt¹

Während manche Physiker die physikalischen Begriffe psychologisch, logisch und mathematisch zu saubern bestrebt sind, finden sich andere Physiker hierdurch beunruhigt und treten, philosophischer als die Philosophen, für die von diesen vielfach schon aufgegebenen alten metaphysischen Begriffe ein.

Ernst Mach²

Известный талантливый ученый, Макс Ферворн, дает прекрасную, точную характеристику теории познания Маха-Авенариуса, делая при этом правильное историческое указание на истинных предшественников основателей «чистого опыта».

Подводя общий итог своим гносеологическим воззрениям, Макс Ферворн говорит: «Одним словом, с какой стороны я бы ни подошел к вопросу, я всегда и неизменно прихожу к заключению, что все то, что кажется мне существующим вне меня, будь это живой человек, будь это психея человека, — все это в действительности лишь мое собственное представление, моя собственная психея. Да, даже моя собственная индивидуальность есть не более как представление моей психеи. Я, таким образом, даже не в праве утверждать, что мир является моим представлением, а вернее будет сказать: — представление или совокупность представлений. То, что представляется мне как моя индивидуальность — лишь часть этой совокупности представлений. То же самое относится к индивидуальностям других людей, как и вообще ко всему телесному миру. Фундаментальный факт, что весь телесный мир есть лишь представление психеи, является неоспоримым выводом, если только не исходить из ошибочных предпосылок и не делать лишних гипотез. Еще 200 лет назад этот

¹ Участь старой «имманентной» теории познания, которая превращается в трансцендентную метафизику, в истории не нова. *Вундт*.

² В то время как некоторые физики стремятся очищать физические понятия с точки зрения психологии, логики и математики, другие физики чувствуют себя этим обеспокоенными и выступают в защиту этих давно изжитых метафизических понятий. *Эрнст Мах*.

фундаментальный факт служил точкой отправления для системы Декарта. И тот же фундаментальный факт стал впоследствии основой мировоззрения Беркли, учения Фихте и Шопенгауэра, несмотря на различие в оттенках этих философских систем. В наше время естествоиспытатель Эрнст Мах сделал эту же точку зрения центром своей теории познания. Можно надеяться, что эта основная мысль все более и более завоюет себе положение в области естествознания. *Ибо только эта философия стоит на твёрдой почве опыта, только она не нуждается в гипотезах, только такое направление мысли приводит с железной необходимостью к истинно монистическому мировоззрению. Старое как мир представление о дуализме тела и души, представление, достигшее своего высшего завершения в верованиях египтян в переселение души, проходящее красной нитью через всю историю философии — это представление рухнет только тогда, когда будет понятно окончательно положение: существует лишь одно, — это психея.*³

Мы привели эту длинную выдержку, потому что она чрезвычайно характерна. Замечательно в ней, во-первых, то, что теория познания «строго придерживающаяся опыта», объявляющая решительную войну метафизике, ведет свою родословную не от Коперника, не от Галилея, не от Бэкона и Ньютона, даже не от Канта, а считает своими родоначальниками таких завязанных метафизиков, какими были Декарт, Беркли, Фихте и Шопенгауэр. Макс Ферворн чувствует «странность» эмпириокритической точки зрения; ярко выраженная сущность эмпириокритицизма способна, думает он, привести в недоумение читателя «Общей физиологии». И чувствуя это, он ищет защиты и поддержки для своей «свободной» от метафизики гносеологии в философских учениях целого ряда метафизиков.

Если бы в 50-х или 60-х годах прошлого столетия нашелся человек, которому вздумалось бы утверждать, что догматический идеализм Декарта и Беркли, беспредельный субъективизм Фихте, метафизический универсальный волюнтаризм Шопенгауэра были теориями опыта, чуждыми метафизики, то такой человек прослыл бы по меньшей мере величайшим чудачком. Но история мысли, обусловленная общественным бытием, имеет и свои собственные законы.

Общераспространенное, глубоко вкоренившееся убеждение, будто учения великих мыслителей находят свою настоящую верную оценку лишь в грядущих

³ Allgemeine Physiologic, S. 38-39, dritte Auflage, 1901. Чрезмерно пылкий и очень сердитый Н. Валентинов обрушивается на Г. В. Плеханова, Макса Ферворна и меня, обвиняя нас всех в абсолютном непонимании сущности эмпириокритицизма. «В этом отношении, — пишет Н. Валентинов, — они (Г. В. Плеханов и я — *Орт.*) твердят зады за всеми, не понявшими эту теорию. Макс Ферворн например в том же духе понял эмпириокритицизм. Недаром поэтому он говорит в своей физиологии, что Мах и Авенариус сделали центром своих воззрений мысль, что «весь внешний телесный мир есть только представление психеи» !!! (Философские построения марксизма, стр. 122). Так думает Н. Валентинов о степени понимания эмпириокритицизма Макса Ферворна. Другого мнения относительно этого же предмета придерживается Мах. «Я с радостью, — заявляет Мах, — могу еще указать на Макса Ферворна, который также защищает весьма близкие мне взгляды». («Erkenntnis und Irrtum», стр. 13, прим., 16-я строка сверху). Психологически гнев Н. Валентинова вполне понятен. Ясная формулировка, которая дается М. Ферворном эмпириокритицизму, не по душе Н. Валентинову. Центральное положение эмпириокритицизма — «существует одно — это психея» — не вяжется конечно с основным положением марксизма: сознание определяется бытием. Но чем же, спрашивается, виноват бедный М. Ферворн, что некоторым марксистам пришло в голову или, выражаясь эмпириокритическим термином, в систему С — соединять огонь с водой?

поколениях, так же ошибочно, как всякое абсолютное, отвлеченное положение, взятое само по себе, независимо от анализа его действительного, конкретного содержания. В силу своего отвлеченного характера философия не имеет настоящей истории, если под словом «история» понимать внутреннее развитие, рост жизнеспособных элементов и непрерывное стремление к новым все более и более сложным и все более и более прогрессивным формам. Идеологи реакционных и консервативных классов - великие мастера в деле воскресения давно умерших философских построений. Но возрожденная философская система никогда не появлялась на свет в своем настоящем, натуральном виде. Ее возобновители проявляют большую заботливость о ее наружности; ее облачают в новомодный костюм, дают новое благозвучное имя, которое хотя внешним образом соответствовало бы требованиям эпохи.

Жгучее стремление приспособить мертвое воззрение, желание во что бы то ни стало пустить его в ход порождает искажение и извращение исторической истины. Исторический, действительный Кант подвергался и подвергается до сих пор таким возмутительным произвольным толкованиям, что гениальный творец трех «критик» не узнал бы своей системы в изложениях и интерпретации многих своих эпигонов. А в последнее время возрождение крайнего субъективизма, который выдает себя за научную философию, сделалось неисчерпаемым источником невероятной, кажется даже до сих пор небывалой, путаницы понятий. Под влиянием постепенно и как бы незаметно развившейся привычки к нелепому смешению субъективных философских теорий с объективными методами современной науки возникает ложная оценка воззрений старых великих мыслителей. И вот оказалось даже, что метафизика Декарта, гносеологическое обоснование бытия бога Беркли, этический пантеизм Фихте, буддизм Шопенгауэра — признаются естествоиспытателями за философию опыта, ибо в их основе лежит «фундаментальный факт», что «*существует одно — это психея*».

Вернемся теперь к Макс Ферворну и попытаемся ответить на вопрос, — прав ли физиолог, утверждая, что истинными родоначальниками эмпириокритицизма являются Декарт, Беркли, Фихте и Шопенгауэр?

Основатели эмпириокритицизма Мах и Авенариус решительно отказываются от этого исторического наследия. Указание критики на сходство теории познания Маха с философией Беркли вызвало в венском физике сильное недовольство и даже некоторое раздражение. «В мои слова, — заявляет Мах, — вкладывали с большой легкостью обычные ходячие воззрения. Меня сделали идеалистом, последователем Беркли, также материалистом, в чем считаю себя совершенно неповинным».⁴

Такое же отношение к старым метафизическим системам мы встречаем и у Авенариуса. Открывая, например, все философские злключения, вытекшие из интроспекции, автор «Критики чистого опыта» причисляет к этим злключениям систему Шопенгауэра.

Естественно возникает вопрос, на чьей же стороне истина? Прав ли Макс Ферворн или правы Мах и Авенариус? На этот вопрос невозможно ответить ни огульным утверждением, ни огульным отрицанием, а приходится, поскольку позволяют размеры статьи, подойти несколько ближе к существу предмета.

⁴ «Die Analyse der Empfindungen» («Анализ ощущений»), S. 39, vierte Auflage, 1903 г.

Различия, несомненно существующие между вышеназванными философскими учениями, оттенки, на которые мимоходом указал Ферворн, дали, думается нам, право Маху и Авенариусу считать свою теорию познания совершенно новой, не имеющей ничего общего с исторически сложившимся субъективным идеализмом.

Укажем вкратце на эти различия.

Абсолютный скептицизм, полное исключение из мышления догм и сложившихся традиций были, как уверяет Декарт, точкой отправления его философской системы. Но, поставив знак равенства между процессом сомнения и процессом мышления, философ вывел знаменитое *cogito ergo sum*.⁵ Это завоеванное положение приводит мыслителя к «ясной» идее божества, а «ясная» идея божества служит ручательством внешнего реального мира. Временно потерянный рай был возвращен. Скептицизм сыграл методологическую роль, он служил лишь временным компасом, с помощью которого философ добирался по бурному морю критики и отрицания к желанным, счастливым и спокойным берегам догматического идеализма.

Нечто подобное по своему внутреннему существу мы наблюдаем в ходе мысли Беркли. Решительная критика и полное отрицание материальной субстанции является в искусных руках гениального епископа острым и надежным орудием для обоснования бытия бога. Кардинальный вопрос философии, вопрос о критерии познания был разрешен этими догматическими идеалистами допущением существования бога. Ясность и отчетливость представлений, имеющих своим первоисточником божество, составляет критерий опыта у Декарта. Беркли же учил, что всем человеческим индивидуумам присущ *intellectus infinitus* (бесконечный разум), производящий в них тождественные содержания сознания, между тем как идеи различного характера составляют плод субъекта.

Фихте сделал центром своей философии абсолютное, единое, универсальное «я». Абсолютное «я» творит мир; сущность творческого «я» - не созерцательное, а деятельное состояние. Вначале было не познание, а деятельность. Абсолютное «я», составляющее исходный пункт познания, есть тождество познаваемого и познающего. Это «я» возникает посредством интеллектуального созерцания, которое (интеллектуальное созерцание) есть непосредственное сознание деятельности и цели деятельности. Первоисточником познания, критерия истины, деятельности и оценок оказалось, таким образом, перводанное, тождественное, неразложимое, творческое сознание.

Учение Шопенгауэра сложилось из некоторых элементов кантовой философии, отчасти из платоновских идей, фихтеанского «я», растворенного в универсальную волю, и буддистской нирваны. Отбросив кантову непознаваемую вещь в себе, Шопенгауэр поставил на ее место непосредственно воспринимаемую волю. Точка опоры, реальность, предмет познания были найдены в универсальной субстанции. Мы видим, таким образом, что все упомянутые Максом Ферворном мыслители, начавшие критикой, пересмотром, сомнением, заканчивали в результате открытым признанием догмы, перводанной философской посылкой, той или иной неразложимой реальностью.

И в этом именно заключается сила и величие их воззрений, независимо от того, пригодна или непригодна найденная ими исходная точка для объяснения и

⁵ Я мыслю, следовательно существую.

понимания окружающего нас внешнего мира. Решительно отказываясь признать какую бы то ни было общую философскую посылку, нерешительный, расслабленный эмпириокритицизм конечно отличается от смелого, величественного полета мысли, которым проникнута система Фихте.

Но, с другой стороны, безусловно справедливо двойное утверждение Макса Ферворна: во-первых, что основу вышеназванных философских теорий составлял фундаментальный факт, что *все существующее — психея*; во-вторых, что этот «фундаментальный факт» является центром эмпириокритицизма.

II

Главное, исходное положение эмпириокритицизма заключается в отождествлении физического и психического, ощущения и бытия. Истинно критическая теория познания, соответствующая требованиям современной положительной науки, должна по мнению Маха и Авенариуса раз навсегда отказаться от признания трансцендентных элементов. Устранение трансцендентного объекта и трансцендентного субъекта, «вещи в себе» и «я» — является необходимым условием создания теории научного опыта.

В продолжение веков развивавшееся философское мышление оперировало метафизическими, трансцендентными понятиями. Метафизика расколола мироздание на две противоположные части, стоящие друг к другу в непримиримом, абсолютном противоречии. Мир материальный и мир духовный оказались самостоятельными, ничем не связанными субстанциями. В зависимости от общего и индивидуального направления мысли философ признавал за реальность то дух, то материю. Но ни идеалист, ни материалист не были в состоянии создать общую картину мира, свободную от непримиримых противоречий. «Спиритуалист, — говорит Мах, — основательно чувствует подчас, как трудно придать устойчивость телам, которые созданы духом, а материалист оказывается в весьма странном положении, когда ему приходится одушевлять телесный мир».⁶ Безысходный дуализм и созданные на его почве ошибочные, ложные проблемы устраняются сами собою, если только решиться провозгласить содержанием опыта те элементы, которые действительно даны нам прямо и непосредственно. Непосредственно же нами воспринимаются цвета, звук, вкус, твердость, мягкость, теплота, холод и т. д. Словом, на деле наш опыт слагается из элементов ощущения. Вне элементов ощущения и независимо от них — ничто не представляется нам в так называемом внешнем мире. Предполагаемый различными метафизиками субстрат, носитель чувственных элементов, есть не более как метафизический придаток, лишенный всякого научного основания. Сложившееся понятие о существовании внешней вещи, якобы причиняющей ощущение, обязано своим возникновением и развитием тому обстоятельству, что восприятие чувственных элементов происходит не одновременно. Когда мы, например, видим предмет, мы можем его не осязать; когда осязаем, не ощущать его запаха и т. д. Отсутствие одних и присутствие других элементов ощущения дает нам повод предполагать, что предмет существует вне нас и независимо от элементов

⁶ «Analyse der Empfindungen», S. 11.

ощущений.

Анализ понятия внешней вещи приводит Маха к следующему заключению. «Вещь, тело, материя есть *ничто* вне совокупности элементов цвета, звука и т. д., — вне так называемых признаков».⁷ «Не тела причиняют ощущение, а комплекс элементов (элементов ощущений) образует тела. Если физику кажется, что тела представляют собою нечто устойчивое и реальное, а ощущение — нечто текучее и преходящее, то он при этом упускает из виду, что все «тела» — только мыслимые символы для обозначения комплекса элементов (элементов ощущений)».⁸ Отсюда Мах делает заключение, что мифическое, лишнее и совершенно ненужное понятие о теле, устойчивости или материи должно быть изгнано из области теории познания.

Рассматривая содержание опыта как комплексы элементов ощущения, мы, с точки зрения Маха, одерживаем полную победу над дуализмом и достигаем наконец истинно монистического мирозерцания. Веками вырытая пропасть между субъектом и объектом исчезнет окончательно, если только мы сумеем притти к ясному убеждению, что и субъект и объект состоят из одних и тех же элементов ощущения. Если исходить из этой, единственно правильной точки зрения, то окажется, что различие между субъектом и объектом определяется не различным содержанием, а способом рассматривания непосредственно данных элементов ощущения. Поясняя это главное положение, Мах говорит: «Какой-либо цвет составляет предмет физики (*Physikalisches Object*), коль скоро мы обращаем наше внимание на его зависимость от источников света (других цветов, теплоты, пространства и т. д.). Но когда мы тот же цвет рассматриваем с точки зрения его зависит мости от сетчатки, то он есть ощущение и является предметом психологии (*Psychologisches Object*). Не содержанием, а направлением исследования обуславливается различие между обеими областями».⁹ Далее Мах устанавливает связь или функциональную зависимость между комплексами элементов, которые рассматриваются как объект, и комплексами элементов, составляющими субъект. «Белый шар, — рассуждает Мах, — падает на колокол, раздается звон. Колокол становится желтым от натрия, — красным при лампе, свет которой окрашен литием. В данном случае кажется, что между элементами (*ABC*)¹⁰ существует лишь взаимное отношение, независимое от нашего тела (*KLM*). Но стоит мне принять сантонин, и шар желтеет. Я закрываю глаз — и предо мною два шара; закрываю оба глаза — и шар совсем исчезает. Элементы зависят, стало быть, не только друг от друга, но и от элементов *KLM*. Ровно постольку и исключительно постольку мы называем *ABC* ощущениями и рассматриваем *ABC* как принадлежащими к нашему «я»».¹¹ Когда критика поставила Маху на вид, что его теория познания, базирующаяся на субъективных ощущениях, превращает мироздание в чистейшую иллюзию, то он счел себя глубоко непонятым. Напротив того, это учение, — уверяет нас венский физик, — исключаящее с самого начала «тривиальный»

⁷ «Analyse der Empfindungen», S. 5.

⁸ Там же, S. 23.

⁹ Там же, S. 14.

¹⁰ Элементы ощущения, принимаемые за объект, обозначаются Махом буквами *ABC*. Элементы ощущения, из которых слагается человеческое тело, обозначаются буквами *KLM*.

¹¹ Там же, S. 13.

вопрос об отношении субъекта к объекту, физического к психическому, в корне разрушает традиционное, антропоморфическое представление о принципиальном различии между внутренним и внешним. Здесь нет места внешней вещи в себе, якобы действующей на другую вещь в себе, на субъект, и якобы причиняющей «внутреннее восприятие». А раз падает представление о внутреннем восприятии, то вместе с ним также падает «вульгарнее, ходячее понятие о субъективных ощущениях». «Присовокупляя к элементам термин «ощущение», я пользуюсь этим термином потому, что большинству людей представляются предполагаемые мною элементы в форме ощущений (цвета, тона, пространство, время и т. д.), так как согласно общераспространенному взгляду элементы, о которых идет здесь речь, являются качествами, результатом действия материальных частиц массы».¹² Вещь в себе, тело, — говорит далее Мах, — которое, по мнению многих, придает реальность мирозданию вообще, не может оказывать влияния на опыт, так как с точки зрения опыта, имеющего дело с элементами ощущения, совершенно безразлично, существует или не существует по ту сторону элементов непознаваемая вещь в себе. Но тут возникает вопрос, что же связывает элементы, комплексы которых воспринимаются субъектом, как внешний устойчивый предмет? — Постоянство взаимоотношения элементов, — отвечает на этот кардинальный вопрос Мах. «Вид тела меняется в зависимости от освещения, являет иной оптический образ при новом положении в пространстве, меняет свой осязательный образ в зависимости от перемены температуры и т. д. Но все эти чувственные элементы связаны между собою так, что при одном и том же положении в пространстве, при том же освещении и при той же температуре возникают одни и те же образы. Мы видим, таким образом, постоянство взаимной связи между элементами, и только о них здесь идет речь. Бели бы измерение всей совокупности (sämmtliche) чувственных элементов оказалось выполнимым, то можно было бы сказать, что тело образуется из известных уравнений, которые имеют место между чувственными элементами. Но там, где невыполнимо измерение, может быть удержано это выражение *как символическое*. Эти уравнения или эти отношения *и составляют постоянство*».¹³ Итак, устойчивость и целостность предмета обуславливаются *уравнениями или отношениями*, которые существуют между элементами ощущения и которые можно выразить лишь символически. Запомним твердо это положение и пойдем дальше.

Абсолютное отрицание субстанциональности приводит Маха к абсолютному отрицанию закона причинности.

Для лучшего уяснения взгляда Маха на этот предмет считаем нелишним напомнить читателю, хотя бы в нескольких словах, сущность этого закона.

Мыслители различных, даже противоположных, направлений солидарны в том, что отношение причины к следствию содержит в себе момент необходимости. Если при известных, определенных наличных условиях за *a* неизменно следует *b*, то мы утверждаем, что *a* носит в себе необходимое условие, которым определяется появление *b*. А отсюда вытекает, что знание *a* дает возможность предсказывать появление *b*, и обратно; что существование *b* объясняется существованием *a*.

Это понятие о законе причинности Мах, следуя учению Юма, отвергает самым

¹² Там же, S. 13.

¹³ «Die Principien der Wärmelehre», S. 421.

решительным образом на том юмовском основании, что при самом тщательном анализе *a* нельзя открыть в нем свойства вызвать явление *b*. Причинность сводится, поэтому, к простому описанию ряда следующих друг за другом явлений.

Утверждение же, будто *a* содержит в себе данные, которые должны вызвать *b*, лишено, по мнению Маха, всякого основания в опыте. Отсюда вытекает, что чистый опыт должен отказаться от *принципа объяснения* и руководствоваться «методом простого эмпирического описания». Там, — говорит Мах, — где дело идет о причине, мы выражаем не более, как взаимную связь (*Verknüpfungsverhältnisse*) или фактические данные отношения. Мы описываем.¹⁴ Отношение эмпириокритицизма к закону причинности станет еще яснее из изложения взглядов Авенариуса.

III

По существу теория Авенариуса тождественна, как известно, с учением Маха. Отличается лишь способ аргументации. Но так как аргументация имеет серьезное значение в деле выяснения данной теории, то считаем целесообразным заняться изложением ее главной основы.

Брошюра Авенариуса «Философия как мышление о мире» является без всякого сомнения введением в общую систему автора «Критики чистого опыта». И, несмотря на старую терминологию, которой здесь еще придерживается Авенариус, общая точка зрения эмпириокритицизма в этой брошюре определилась вполне.

В этом произведении Авенариус сделал своим исходным, отправным пунктом человеческую природу. Человек тратит на восприятие и образование общих понятий столько сил, сколько необходимо, и при «множественности апперцепции» он отдает предпочтение той из них, которая с меньшей тратой сил достигает больших результатов. Это стремление духовной природы к экономии сил было источником возникновения и развития философского мышления, и это же стремление требует настоятельно выработки мирозерцания, которое сделало бы возможным познание мира при наименьшей трате сил. «Помятый и примененный таким образом принцип наименьшей меры или траты сил представляет точку зрения, с которой можно рассматривать, оглядываясь назад, развитие философии от ее зарождения, и, заглядывая вперед, предусмотреть конечное развитие мышления о мире.¹⁵ Человек имеет в своем распоряжении ограниченный запас сил для образования представлений. Он, таким образом, не в состоянии охватить безграничное количество предметов в их индивидуальном, конкретном виде. Это противоречие между безграничным количеством предметов окружающего мира и ограниченными духовными силами человека находит свое разрешение в образовании общих понятий. Общие понятия, под которые подводят множество предметов с присущими им одинаковыми признаками, освобождают мышление от излишнего балласта, облегчают процесс познания, делая возможным понимание неизвестного посредством известного. «С общим понятием, — поясняет Авенариус свою мысль, — «животного» не только мыслится все содержание этого понятия, но

¹⁴ «Die Principien der Wärmelehre», S. 435.

¹⁵ «Философия как мышление о мире», стр. 1, русск. перев. И Федорова, 1899 г.

кроме того в сознании пробуждается воспоминание о всех существах, сходных с зоофитом (зоофит фигурирует раньше, как пример. - *Ортодокс*); вместе с тем являются и антиципации предвосхищения: «если я встречу нечто подобное, я уже буду знать, что это такое».¹⁶ Принцип наименьшей траты сил лежал в основе философского мышления, несмотря на различие философских систем. «Доказательством тому, — говорит Авенариус, — история человеческой мысли, которая, несмотря на все разочарования, снова и снова рвется к своей цели: сократить число высших единств, хотя бы до двух, а два последние, если возможно, свести к одному».¹⁷ Принимая во внимание эту тенденцию, Авенариус задается целью найти такую гносеологическую точку зрения, которая должна: во-первых, тщательно отчистить опыт от всех метафизических примесей, обременяющих человеческое мышление; во-вторых, создать возможность познания мира при наименьшей трате сил. Задача сводится таким образом прежде всего к тому, чтобы открыть и уяснить себе смысл и значение метафизических понятий.

Самая утонченная метафизика, достигшая высочайших вершин отвлеченного мышления, есть, по мнению Авенариуса, не что иное, как историческое продолжение первобытного анимизма или фетишизма. В продолжение тысячелетий к опыту постепенно примешивались субъективные элементы. К числу субъективных элементов следует прежде всего отнести две группы апперцепции. Одну из этих групп Авенариус называет тимаметалогической, другую — антропоморфической. Тимаметалогическая группа распадается на этические и эстетические апперцепции; обе эти группы занимаются оценкой предмета, а затем результат оценки приписывают предмету в виде предиката, характеризуя предмет как хороший или дурной, красивый или безобразный и т. д.

Вторая группа, группа антропоморфических апперцепции подразделяется на мифологические и антропологические. Содержание мифологических апперцепции составляет представление о нашем хотящем (*wollenden*) и действующем «я», взятом во всем его объеме. Содержанием же антропоморфических апперцепций является представление об отдельных настроениях. В первых принимается за известное наивное представление о человеческой душе, как о движущем начале; при вторых известное берется из более тесно определенного и потому менее наивного опыта, будто ненависть, любовь, желание и тому подобные чувства служат *причиной движения* нашего тела.¹⁸

В свое время указанные апперцепции имели своей целью объяснение природы, но в нашу эпоху они подлежат исключению из сферы естествознания.

К бесполезным, метафизическим понятиям следует далее отнести понятие субстанции и закон причинности. По мнению Авенариуса, понятие о субстанции образовалось преимущественно благодаря развитию и устойчивым формам нашего языка. Под влиянием стремления к экономии сил человеческий язык создал и неуклонно хранит существительные. Существительное, объединяющее комплекс элементов в одно неразрывное целое, приобретает с течением времени такое значение, как будто ему соответствует неизменный, устойчивый предмет, независимый от элементов ощущения. Понятие общей мировой субстанции,

¹⁶ Там же, стр.14 - 15.

¹⁷ Там же, стр.16.

¹⁸ «Философия как мышление о мире», стр. 22, русск. перев. Федорова.

которое признается на различные лады философами разных школ, есть не более как гипостазирование высшего единства, обозначаемого словом «мир». Само собою разумеется, что понятию субстанции не должно быть места в чистом опыте.

Затем, критику закона причинности Авенариус связывает прежде всего с критикой понятия силы, приписываемой материи. Рассуждения Авенариуса об этом предмете до такой степени важны и характерны, что считаем нелишним привести их целиком. «Оставим, — говорит Авенариус, — пока в стороне атом, как таковой; мы обратим сперва внимание на то, что приводит его в движение, — на силу. Вопрос, стало быть, в том, дана ли в чистом опыте сила, — не как количество движения, не отношение, а как нечто движущееся? Нет, — ответим мы: мы не воспринимаем силы даже при самых точных наблюдениях за движущимися телами; и в единственном случае, где мы получаем восприятие о силе, а именно в нашем ощущении силы, мы воспринимаем ее не как двигатель. Ощущение силы скорее сопровождает, а не вызывает движение наших членов. Даже если бы первое предшествовало, а второе наступало вслед за ним, то и тогда никакой опыт не показал бы нам той точки, где ощущение силы (т. е. сила как определенно квалифицирующее ощущение) действует на движение мускулов. Мы не имеем ни малейшего представления о подобном процессе — просто потому, что мы не имеем о нем никакого опыта. Ощущение силы и мускульное движение — вещи совершенно разные; поэтому умозаключение от ощущения к движению, — умозаключение, которым мы в праве были бы заменить отсутствующий опыт, здесь не может иметь места. О *необходимости*, движения мы узнаем из опыта так же мало, как о движущей силе. Вместе с силой отпадает необходимость, так как сила есть принуждающее, а необходимость — принуждение. Одно следует за другим — вот все, что мы знаем из опыта; по произволу ли следует, или по принуждению — опыт ничего не говорит об этом. Представление причинности, для которого сила необходимости или принуждение требуется в качестве необходимых составных частей, отпадает вместе с ним».¹⁹

Мы видим, таким образом, что Авенариус, подобно его единомышленнику Маху, отвергает закон причинности все на том же юмовском основании, что в опыте нельзя воспринять необходимость. Решительно отказываясь признать закон причинности, эмпириокритицизм требует его замены функциональным соотношением.

Задача научного метода состоит, по мнению Авенариуса, в констатировании отношения между условием и обусловленным.

«Простым описанием, — поясняет взгляд Авенариуса Карстаньен, — ограничивающимся условием и обусловленным, достигается весьма важное преимущество — однозначность (*Eindeutigkeit*). Причина и действие, в их дуалистическом смысле, оказываются выключенными. Обусловливаемое становилось совокупностью условий, не отделенною от них никаким *промежутком времени, одновременным с ним*».²⁰ Ясно, следовательно, что согласно эмпириокритицизму причинность сводится к *полному тождеству условия и обусловливаемого*; промежуток времени между явлением, составляющим причину, и явлением, составляющим следствие, не допускается, все на том же

¹⁹ Там же, стр. 31.

²⁰ Введение в «Критику чистого опыта», стр. XXV, русск. перев. Лесевича, 1899.

основании, что предполагаемый законом причинности процесс созревания и развития условий в причинном явлении *a* для наступления явления *b* не воспринимается в опыте непосредственно. А раз не принимается во внимание момент развития, то вполне естественно, что отношение между причиной и следствием становится эмпириокритицисту ясным только тогда, когда исчезает промежуток времени, т. е. тогда, когда причина перестает существовать и растворяется в следствии. Поэтому, тот же Карстаньен весьма точно формулирует воззрение эмпириокритицизма на причинность в следующих словах: *«Когда совокупность условий в наличности, то имеется и обусловленное (курсив автора); последнее и есть самая совокупность условий»* (курсив наш). Совершенно понятно, что при таком взгляде на причинность эмпириокритицизму ничего не остается, как *описать совершившееся*. Эмпириокритицизм только этого и требует.

IV.

До сих пор мы занимались изложением тех элементов, которые, с точки зрения Авенариуса, должны быть устранены из сферы опыта. Постараемся теперь охарактеризовать сущность опыта, очищенного от метафизики, — чистый опыт. Определением содержания чистого опыта занимается главным образом другое произведение Авенариуса — «Человеческое понятие о мире».

В этом трактате постепенно устанавливается содержание чистого опыта, при чем точное определение этого содержания тесно связано с изложением зарождения и развития так называемой интроспекции.

Совершенно абстрагируя от всяких существующих философских воззрений, оставляя в стороне философские предпосылки, Авенариус становится на точку зрения первобытных людей с целью найти первоначальное, естественное понятие о мире. Действующими лицами первоначального познавательного акта выступают *M* и *T*; *M* и *T* «принимают» себя противопоставленными окружающей среде, слагающейся из различных частей. Среда обозначается Авенариусом буквой *R*. По отношению к *M* выступает в качестве среды не только *R*, но и противостоящий ему человеческий индивид *T*. Средой *M* является таким образом, *R T*, средой *T* — *R M*. Среда *R* представляется и *M* и *T* непосредственно в виде элементов. Это значит, что внешняя, данная среда принимается как цвет, звук, вкус, твердость, мягкость и т. д. *M* рассматривает свое собственное тело, как и тело своего товарища *T*, с точки зрения тех же элементов. Но *M* и *T* отличаются от других тел тем, что они высказываются относительно других тел.

Против *M* находится таким образом *R* плюс *T*, который высказывается относительно *R*. Вот, например, *R*, или дерево; оно такое-то, и т. д.

То же самое имеет место конечно по отношению *T*. Если мы теперь для большей наглядности привлечем к познавательному акту еще третье лицо, скажем *X*, то содержание чистого опыта *X* получит такой вид: «*M*, — скажет *X*, — есть совокупность элементов (цвет, звук и пр.), которая обладает способностью высказываться, заявляет, что рядом с ним существуют *R* и *T* и что *T* высказывает о *R*, о самом себе и о нем (о *M*) то-то и то-то». До тех пор пока познание *M* и *T* и *X* сводилось к чистому описанию непосредственно данных фактов, они стояли на

почве чистого опыта, не выходя за пределы естественного понятия о мире.

Что же, спрашивается, послужило причиной крушения естественного понятия о мире? Какая змея совлекла M и T с правильного пути чистого опыта?

Из всех возможных предположений Авенариус считает наиболее вероятной следующую гипотезу. В силу того, что высказывание, звуки и движение T отличаются от других данных в опыте, M стал вкладывать звуки, движение и высказывание в «нутро» T . Процесс этого вкладывания Авенариус называет интроекцией. Момент зарождения интроекции изображен Авенариусом с математической точностью, и мы во избежание каких бы то ни было недоразумений и в целях критики предоставим слово мыслителю.

«По нашему прежнему допущению, движение (и звуки) ближнего T для M представляет еще *нечто иное*, чем только движение. Это общее допущение иного по отношению к T может в свою очередь быть выполнено в различных специальных формах. Из этих различных мыслимых форм, в которых может специализироваться это общее допущение *другого* по отношению к T , пусть осуществится для M та именно, которую можно назвать вложением или, лучше, вкладыванием, а еще лучше — чисто техническим термином — *интроекции*. Что собственно обозначает вкладывание или интроекция сама по себе и что она обозначает для человеческого мышления о мире и соответственно, для познания мира — это тотчас же обнаруживается на понятии восприятия: пока индивид относится к своей среде чисто описательно, он находит как составные ее части только «вещи» (Sachen), или соответственно, в противоположность к «представляемым мыслям», он находит «воспринятые вещи», «вещи как воспринятое», как «восприятия».

Теперь пусть M бессознательно, невольно и без всякого различия влагает в своего *ближнего* T восприятия наличных эмпирических вещей, найденных им самим, т. е. этим M ; пусть он влагает в T также мышление, чувство и волю; и поскольку все это обозначается, как опыт или познание, пусть он влагает в T также опыт и познание вообще. Эта интроекция пусть совершается для M так же, как опыт, т. е. M *испытывает*, что T обладает восприятием, чувством, волей... опытом, познанием.

Если есть налицо эмпирическая вещь (Sache) сама в себе и для себя — вещь опыта — и, как таковая, она имеет только, как воспринимаемая вещь, то, в силу интроекции, индивид M находит прежде всего, с одной стороны, составные части среды как «вещи», а с другой стороны, индивидов, их «воспринимающих». Таким образом, с одной стороны, получаются вещи, с другой — «восприятия вещей» или, выражаясь кратко, «восприятия». Поэтому для M теперь вещь опыта, — пусть, например, это будет дерево R , — которую воспринимает другой человек T , и восприятие, которыми обладает T , — расходятся и противопоставляются друг другу». ²¹ Следуя дальше за всеми перипетиями интроекции, Авенариус приходит к первому общему выводу, гласящему так: «*Посредством интроекции естественное единство эмпирического мира расщепилось по двум направлениям: на внешний мир и внутренний; на объект и субъект*». ²² Итак, распадение эмпирического мира на объект и субъект, на вещь в себе и восприятие, на физическое и психическое имеет

²¹ «Человеческое понятие о мире», стр. 22, русск. перев. И. Федорова.

²² Там же, стр. 23. Курсив наш.

своим первоисточником интроспекцию. Указывая далее на то, что ту же самую операцию, которую *M* совершил над своим ближним *T*, *T* — в свою очередь произвел над *M*, Авенариус поднимается в своем исследовании интроспекции все выше и выше, стараясь доказать, что вся метафизика в ее различных многообразных и сложнейших формах является продуктом все тон же интроспекции. Окончательный вывод, вытекающий из анализа интроспекции, тот, что философия, обогащенная положительными сторонами развития интроспекции, должна вернуться к естественному понятию о мире и следовать методу «чистого описания», которым руководствовались *M T* до их метафизического грехопадения, т. е. до возникновения интроспекции. Возвратом к естественному понятию о мире достигается истинно критическая точка зрения, чуждая какой бы то ни было метафизической догмы.

Эта точка зрения возвышается в то же время над всеми партиями и направлениями, так как она охватывает и включает в себе основу всех философских течений.

«Естественное понятие о мире, — говорит Авенариус, — выполняет и шестое условие, поскольку ни анимистическая «всеодушевленность, ни платоновое удвоение, ни материалистический монизм, ни идеалистическое улетушивание, ни абсолютно скептическое сомнение и т. п. — невысказано без естественного понятия о мире». «Пусть философ сколько угодно объясняет, что «перед ним» «мир, сущий там во вне», есть просто «явление», или просто «призрак», или что-то «среднее между сущим и несущим», или же «ничто несущее», но, чтобы иметь возможность таким образом думать про среду (и апперцепировать ее) в ее отношении к обозначаемому словом «я», он все-таки должен был найти ее в наличности».

«Естественное понятие о мире следует, поэтому, по-видимому, принять за частое универсальное понятие», — так заканчивает Авенариус свой главный теоретико-познавательный трактат.

* *
*

Выше было отмечено, что основатели эмпириокритицизма отказываются самым решительным образом от родства с традиционным субъективным идеализмом. Претендуя на строгую научность, считая чистый опыт соответствующим истинной тенденции современного естествознания, воображая себя борцами против метафизики, Мах и Авенариус не могли признать открыто и сознательно внутреннее сходство эмпириокритицизма с учением Беркли или с философией Фихте. Авторам чистого опыта известно очень хорошо, что Беркли и Фихте преследовали иные цели, непосредственно ничего общего не имеющие с положительной наукой. К тому же своеобразная форма, которую принял субъективный идеализм в теории чистого опыта, служила по-видимому достаточным основанием для ее создателей, чтобы смотреть на себя, как на новаторов и провозвестников новой философской истины. Но, как бы там ни было, своими решительными заявлениями, будто эмпириокритицизм представляет собою теорию научного опыта, Мах и Авенариус успели создать такую изумительную путаницу понятий, которую распутать нелегко.

Последуем сперва за аргументацией Маха.

Там, где в произведениях венского физика речь идет о теории познания,

подчеркивается неизменно и настойчиво объективный характер элементов ощущения. «Цвет, звук, вкус, запах и т. д. следует, с точки зрения Маха, рассматривать не как субъективные формы, но как объективные данные, представляющиеся нам в опыте непосредственно. Стоит, уверяет нас Мах, отбросить привычное представление о внешнем предмете, действующем на наши органы восприятия, и само собою рушится «тривиальное» понятие, согласно¹ которому ощущение принимается за внутренний элемент. С уничтожением же традиционных, метафизических приемов мышления элементы ощущения окажутся одновременно объективными и субъективными».

Когда читаешь эти рассуждения, невольно спрашиваешь себя: неужели же знаменитому физику неизвестно, что звук, цвет, запах и т. д. находятся в тесной зависимости от специфических свойств наших органов восприятия? Неужели же Мах на самом деле рекомендует науке возврат к наивному реализму? Неужели же он, человек науки, намерен рассеять по ветру все результаты, добытые современным естествознанием? — Нет, ничего этого конечно предположить невозможно. Мах пользуется законом о специфической энергии органов восприятия весьма даже широко. Можно сказать, ничуть не впадая в преувеличение, что все содержание философских трактатов Маха сводится к иллюстрациям, относящимся к психологической оптике и акустике. И эти многочисленные иллюстрации имеют своею главной целью доказать, что весь наш опыт всецело определяется специфическими свойствами наших чувств — восприятиями. Получается, таким образом, поистине поразительный заколдованный круг. Когда Маху приходится доказывать несуществование внешнего предмета, тогда он неизменно ссылается на природу наших органов восприятий, подчеркивая зависимость предметов опыта от внутреннего восприятия; когда же требуется отражать удары критики, указывающей на чисто субъективный характер теории элементов, Мах немедленно меняет свою позицию, стараясь убедить читателя в том, что элементы ощущения считаются субъективными лишь вследствие применения к ним ошибочных, метафизических понятий «внешний» и «внутренний». Следует только упразднить дуалистическое положение о внешнем воздействии и внутреннем восприятии, и тогда ощущения или, точнее, элементы ощущения окажутся одновременно и объективными, и субъективными. Это странное вращение в заколдованном кругу принимает в результате такой вид: есть ощущения, вызванные ничем, и существуют эти ощущения — ни в ком. А так как они вызваны ничем и существуют ни в ком, то они в одно и то же время объективны и субъективны.

Далее, рассматривая, — говорит Мах, — элементы *A, B, C...* с точки зрения их взаимоотношений, мы имеем дело с физикой, обращая же внимание на их отношение к элементам *K, L, M...*, мы занимаемся психологией. Физические и психические явления следовательно тождественны. Обе эти сферы отличаются не своим содержанием, а всецело определяются способом нашего анализа. Эта кардинальная мысль эмпириокритицизма кажется Маху совершенно новой и по-видимому глубокой и оригинальной, так как она повторяется и подчеркивается бесконечное количество раз. На самом же деле это главное положение, лежащее в основе эмпириокритического «монизма», есть не более как бледная и, говоря откровенно, очень жалкая копия, снятая с главной посылки в учении Фихте. У

Фихте абсолютное «я» предполагает себя и «не-я», которое служит объектом восприятия. «Я» воспринимает им же созданный объект и констатирует тождество сознанного и сознающего — объекта и субъекта, или, выражаясь словами эмпириокритицизма, тождество физического и психического.

Нам думается, что от замены «субъективного объекта», обозначенного словами «не-я» «субъективным объектом», определяемого буквами *A, B, C...*, дело по существу не меняется. Тем не менее, между субъективным идеализмом Фихте и теорией чувственных элементов Маха - разница громадная.

Сильный и решительный мыслитель, последовательный субъективный идеалист, Фихте делает исходной точкой своей системы целостный, единый, нераздельный субъект, творящий мироздание, преследуя этическую цель. Интеллектуальный же неврастеник Мах всецело растворяется в текучих комплексах чувственных элементов, теряя в этой темной мистической пропасти всякую устойчивость и лишаясь таким образом необходимой решимости, для того чтобы сделать неизбежный прыжок к объекту или субъекту. Касаясь определения субъекта, Мах выражает свое согласие с Лпхтенбергом, цитируя слова последнего: «Мы знаем лишь существование наших ощущений, представлений и мыслей. Следует говорить «думается», подобно тому, как говорят «гремит». Сказать *cogito* уже слишком много, если под этим выражением понимать «я мысль». Допускать и постулировать «я» есть практическая потребность».²³

Итак в сфере теории познания субъекту, точно так же как и объекту, нет места. Сказать «*cogito*» уж слишком много, следует говорить — «думается». Если мы теперь подведем итог теории элементов и с точки зрения отрицания субъекта, то подучим такое положение: думается, что элементы *A, B, C*, рассматриваемые в их взаимной связи, составляют физический мир; если же думается о связи между элементами *A, B, C...* и *K, L, M...*, то эта связь является содержанием психического мира. Вопрос же о том, кому все это думается и для кого указанные взаимоотношения составляют физический и психический миры, устраняется с самого начала, как форма проявления *традиционного дуалистического мышления*.

Предвидя этот вопрос, Мах отвечает на него таким образом: «Если мы станем спрашивать, в ком существует взаимоотношение между ощущениями и кто ощущает, мы немедленно подпадаем под влияние старой привычки приписывать каждый элемент, каждое ощущение комплексу, не подвергнутому предварительному анализу, и мы, таким образом, незаметно для самих себя идем назад и становимся на старую, более грубую, более ограниченную точку зрения».²⁴ Такими голыми, устрашающими ссылками на привычку и на традиционную логику полны теоретико-познавательные трактаты Маха. Нам кажется, что подобный способ защиты новой теории не совсем убедителен. Если реформатор возымел великое намерение объявить решительный поход против традиционных форм мышления, то для него несравненно целесообразнее аргументировать, нежели заниматься отрицательной характеристикой «традиционных и шаблонных» законов логики. И дальше нам также кажется, что если какая-нибудь новая теория не имеет *абсолютно* никаких точек соприкосновения со старой традиционной логикой, то она пригодна для существ

²³ «Analyse der Empfindungen», S. 23.

²⁴ Там же. стр. 20.

иною мира, но неприемлема для людей, которым природа, история продиктовала известные законы мышления, уклонение от которых может привести к печальным последствиям.

Самым блестящим и самым убедительным доказательством шаткости теории элементов может служить тот «фундаментальный факт», что сам Мах не в состоянии удержаться на поверхности этих текучих комплексов ощущений, впадая из одной метафизической крайности в другую.

Подобно тому, как младшие софисты превратили живую диалектику Гераклита в чистое ничто, Мах воспользовался принципом развития, сделав из него доказательство в пользу абсолютного небытия.

«Если бы нам вздумалось, — говорит Мах, — приписать природе свойство при равных условиях создавать одинаковые следствия, то у нас не оказалось бы ни малейшей возможности констатировать такого рода повторения» (So wissen wir diese gleichen Umstände nicht zu finden).

Природа существует один только раз.²⁵ Мы видим, таким образом, что закон развития возводится в метафизический абсолют и тем самым превращается в свою собственную противоположность. Вечно развивающаяся природа, именно потому, что она развивается, существует один только раз. В только что цитированном положении Маха сказывается самым очевидным образом обычное свойство метафизического мышления.

Доводя всякий живой принцип до его последней логической крайности, метафизика перестает видеть различие между противоположностями; все противоположности и все противоречия совершенно исчезают, перестают существовать, а чистый разум празднует свою полную победу. Ибо там, в однообразном и сером отвлечении, живые, разнообразные, борющиеся силы теряют свой цвет, свою плоть и кровь, превращаясь в одно сплошное, однообразное, серое ничто. Бытие и небытие, развитие и неподвижность, движение и покой, внутреннее и внешнее, объект и субъект — все сливается и становится тождественным. Противоречиям здесь действительно нет места, потому что тут прекращается всякая конкретность. Но беда лишь в том, что чуждое противоречий, одностороннее метафизическое мышление противоречит, выражаясь в духе Гегеля, противоречивой действительности.

Итак, будем помнить мысль Маха, что природа не знает повторения. Как же с этой точки зрения возможен опыт? По Маху, к природе, т. е. ко всеобщему комплексу элементов, принадлежит также субъект. Субъект также, стало быть, отличается абсолютной изменчивостью, он также существует один только раз. Опыт же предполагает некоторую устойчивость и повторяемость в явлениях. Откуда черпает автор теории элементов эти необходимые свойства для обоснования опыта? Опыт, — отвечает он, — слагается с помощью принципа экономии мышления. Под влиянием экономии мышления, субъект объединяет вечно текучие элементы в объект, и в силу того же принципа предмет рассматривается как устойчивое, постоянное нечто. Следовательно, принцип экономии мышления составляет основу устойчивости, повторяемости явлений, другими словами, этот принцип имеет решающее значение для опыта. Что же это за принцип? Где его источник?

²⁵ «Principien d. Wärmelehre», S. 221.

Один из критиков теории Маха, Генигсвальд,²⁶ задавшись целью доказать, что Мах представляет из себя недоразвившегося кантианца, указывает на полное сходство принципа экономии мышления с кантовскими категориями рассудка. Как в учении Канта категории или, в последнем счете, трансцендентальная апперцепция объединяют текущие чувственные данные в устойчивые предметы, так и в теории Маха принцип экономии мышления образует из неустойчивых элементов тела. Это указание Генигсвальда безусловно справедливо, поскольку оно касается роли и значения принципа экономии мышления в теории познания эмпириокритицистов. Но, с другой стороны, подобная аналогия делает слишком много чести принципу экономии мышления, который вводится эмпириокритиками контрабандой, *без малейшей критики*, и слишком обидна для глубоко продуманной трансцендентальной апперцепции.

Трансцендентальная апперцепция, как почти все общие гносеологические положения Канта, ошибочна в том отношении, что в ней продукт развития превращен в априорный принцип, предшествующий всякому опыту. Предметы нашего опыта приобретают свою устойчивость не вследствие того, что наше единое тождественное сознание придает им это свойство, а наоборот, наше единое сознание слагается и формируется, потому что мы рядом с процессами и изменениями воспринимаем устойчивые, повторяющиеся явления, $A = A$ не по той причине, что всем нашим восприятиям предшествует тождественный формально логический субъект, а напротив того, наше целостное сознание, которое несомненно существует, есть продукт повторенных впечатлений.

Идеи Платона, как и трансцендентальная апперцепция Канта, явились логическим следствием того метафизического взгляда на развитие, соответственно которому реальная действительность представляет собою сплошной абсолютный поток, или, выражаясь словами Маха, что природа существует один только раз.

Но, несмотря на ошибочность трансцендентальной апперцепции, в ней живет мощный философский анализ, она глубока по своему логическому построению, - словом, трансцендентальная апперцепция снята гигантом с вершин отвлеченного мышления. По своему же конкретному историческому содержанию трансцендентальная апперцепция, взятая *сама по себе*, отражает господствовавший рационализм XVIII в. и глубокую, несокрушимую веру в торжество и мощь человеческого разума, которая была свойственна идеологам революционной буржуазии.

Ведь трансцендентальная апперцепция, т. е. человеческое сознание, управляет природой, диктуя ей свои законы!

Другое дело принцип экономии мышления. Этот скромный, трезвый, ограниченный мизерный принцип взят внизу у современного мещанства, исповедующего один категорический императив: «*du sollst sparen*».²⁷

Истинное, реальное содержание принципа экономии мышления выразилось как нельзя ярче в одном из доказательств Авенариуса в защиту этого принципа. «Для нас, — говорит Авенариус, — станет еще яснее, что привычка указывает на стремление души к сбережению сил, когда мы обратим внимание на непривычное

²⁶ См. Dr. Richard Hönigswald «Zur Kritik der machischen Philosophie» («К критике философии Маха»), Berlin 1903.

²⁷ Ты должен сберегать.

— прямую противоположность привычного. Я уверен, *что почти, все представляют себе «непривычное» не без тени — хотя бы и. самой легкой — неприятного чувства*; во всяком случае, каждый переживал *это неприятное чувство, когда ему действительно приходилось думать о непривычных вещах*. Это происходит просто потому, что мысль о непривычном есть в то же время непривычная, т. е. работающая напряженнее обычного, мысль. Когда нам приходится почему-либо — благодаря ли новому открытию, или разговору, книге и т. д. — считаться с представлением, которого еще не было среди наших представлений, прочно связанных между собою, сложившихся в систему, — то мы испытываем *явное нерасположение, душевную боязнь перед непривычным, перед необходимостью мыслить о новом*. Такая мысль, такое представление «не дает нам покоя», и мы *реагируем на них чувством неудовольствия*, как и в указанных выше случаях нецелесообразного употребления сил». ²⁸ Разве же не очевидно, что здесь окаменелая психология мещанина провозглашается общим законом человеческого мышления? Одни эти рассуждения Авенариуса показывают с достаточной ясностью, что принцип экономии мышления *является метафизическим обобщением неподвижной, консервативной, мещанской «души», которая на самом деле испытывает «явное нерасположение», «боязнь перед непривычным, перед необходимостью мыслить о новом»*.

Принцип экономии мышления скрывает свою метафизическую природу благодаря своему внешнему виду. Категория рассудка или трансцендентальная апперцепция сразу обнаруживают свой сверхопытный характер; между тем как благодаря обычному житейскому употреблению слов «экономия» или «экономия сил» принцип экономии мышления приобретает форму чего-то опытного, положительного.

Вследствие этого принцип экономии мышления вводит в заблуждение людей, не привыкших к критическому анализу философских понятий. И весьма возможно, даже вполне вероятно, что сам Мах в силу житейской формы этого принципа не сумел разглядеть в нем его истинную метафизическую сущность. Но в данном случае этот вопрос нас мало занимает, а важное значение имеет для нас тот факт, что Мах, не будучи в состоянии построить опыт из текущих субъективных элементов, был вынужден прибегнуть к помощи трансцендентного субъекта, который молчаливо пускается в ход без всякой критики самым догматическим образом.

Не довольствуясь, по-видимому, введением трансцендентного субъекта, философ постулирует для большей прочности опыта и вещь в себе. Как было нами указано в предыдущей статье, основу маховского объекта составляет *«уравнение или отношение, существующее между элементами»*. Определяя точнее эту основу, Мах дальше говорит: «пусть указанное отношение в отличие от чувственных элементов (*mag man nun besagte Gleichungen im Gegensatz zu den sinnlichen Elementen*) назовут *нуменами* или же, вследствие их важности для познания действительного мира, реальностями, спор о выражении значения здесь не имеет». ²⁹

Кажется ясно вполне, что Мах благополучно добрался на своих плывучих

²⁸ «Философия как мышление о мире», стр. 11, русск. перев. И. Федорова. Курсив наш.

²⁹ «Die Principien der Wärmelehre», S. 424.

элементах до вещи в себе. И, надо отдать справедливость Маху, вещь в себе оказалась такой заправской, что своим мистическим характером она переощеголяла всех своих родных и двоюродных сестер. Еще один шаг, и мы, пожалуй, очутимся у пифагорейцев, которые считали субстанцией числа, т. е. взаимоотношения. Фундаментом мировоззрения Маха оказывается, в последнем счете, отношение или уравнение между вечно текучими, изменчивыми элементами ощущения.

К стороннику подобного мирозерцания вполне применимы слова Мефистофеля:

Nichts wirst du sehen in ewig leerer Ferne,
Den schritt nicht hören, den du thust.
Nichts festes finden, wo du ruhst.³⁰

V.

В качестве решительных противников метафизики Мах и Авенариус отвергают возможность и целесообразность законченной философской системы. «Моя задача, — заявляет Мах, — не философская, а исключительно методологическая».³¹ Точно так смотрел на свое учение Авенариус, который поставил себе задачу объяснить явление мира при помощи принципа наименьшей траты сил. Словом, согласно субъективным намерениям основателей эмпириокритицизма, чистый опыт должен иметь лишь методологическое значение. Посмотрим, так ли это, и начнем с определения понятия метода.

Метод в широком смысле этого слова включает в себе общую философскую предпосылку, которой пользуется исследователь сознательно, а подчас и бессознательно — безразлично, идет ли дело об исследовании настоящего или отдаленного прошлого. Проверкой метода, критерием его истинности служит практика настоящая и практика историческая. В применении к истории правильный метод должен дать нам возможность понять тот поистине тернистый путь, по которому шло человечество в тяжелой борьбе за познание. Критерием правильности метода является таким образом прежде всего историческая проверка. При помощи известного метода мы изучаем ход исторического развития — и обратно: полученные результаты исследования могут подтвердить правильность метода или обнаружить его несостоятельность.

Эта историческая точка зрения лежит в основе «естественного понятия о мире» Авенариуса. Желая найти исходные моменты познания, Авенариус намеренно оставляет в стороне все философские выработанные системы и обращается к мышлению первобытных людей. Мы последуем примеру Авенариуса и перенесемся вместе с ним в ту доисторическую эпоху, когда жили первобытные люди *М* и *Т*. *М* и *Т* были наивными природными реалистами, и, по мнению Авенариуса, они знали лишь непосредственно данные ощущения и занимались их

³⁰ Ничего ты не увидишь в вечно пустой дали, не услышишь своего шага, не найдешь твердой почвы под ногами.

³¹ «Erkenntniss und Irrtum», S. 11.

чистым описанием. Среда представлялась *M* и *T* в виде комплекса элементов ощущений. Возьмем теперь для примера характеристику отношения субъекта к объекту, которая дается эмпириокритиком Максом Ферворном. «Подвергнем анализу, — говорит Макс Ферворн, — наше знание о теле! Результат приведет многих в недоумение. Я беру в руку камень. Что я знаю о нем? Он тяжелый — это ощущение; он холодный — опять ощущение; он твердый — снова ощущение; он обладает формой — это комплекс ощущений. Он падает и движется, снова комплекс ощущений. Что-либо другое кроме ощущений мне о нем неизвестно.

Я могу искать сколько мне угодно, я нахожу только ощущение; короче, то, что я называю камнем, есть не более как комплекс ощущений».³² Согласно эмпириокритицизму, так именно представляли себе камень *M* и *T*, с той, конечно, разницей, что, не будучи знакомы с *критикой* интродекции, наши природные реалисты описывали камень не таким философским языком, каким его изображает талантливый физиолог нашего времени. И вот вообразим теперь, что *M* и *T* занимаются созерцанием и описанием камня.

M: Вот серое.

T: И холодное.

M: Твердое.

T: Если бросить, падает и движется.

M: Когда возьмешь, тяжело и т. д.

Как вам кажется, читатель, мог бы когда-либо возникнуть каменный топор, если бы *M* и *T* относились подобным образом к среде? Нам думается, что это орудие не увидело бы света, если бы *M*, и *T* остались на почве чистого опыта. Но существование каменного топора — неоспоримый факт. Как же, спрашивается, объясняется этот факт с точки зрения эмпириокритицизма? Какой метод мышления (рассматривая этот метод с нашей теперешней, сознательной точки зрения) лежал в основе изобретения этого орудия? Материалистический, — отвечаем мы. Ибо сделать каменный топор значило прежде всего выйти за пределы непосредственно данных *чувственных* восприятия и предположить, что камень есть внешний предмет, тело, состоящее — увы! — из материальных частиц. До тех пор пока *M* и *T* отдавались созерцанию среды, занимаясь чистыми описаниями,³³ они оставались потенциальными эмпириокритиками и настоящими родоначальниками чистого опыта, но как только они вступили в борьбу с окружающей средой, они изменили - и раз навсегда - «естественному понятию о мире» и положили начало *материалистической «метафизике»*. Чистый опыт потерпел, следовательно, крушение не оттого, что *M* и *T* приписали друг другу внутреннее восприятие, а по той весьма прозаической причине, что *M* и *T* пришлось вести борьбу за свое существование.

Оставляя в стороне отдаленную эпоху, которая, по мнению эмпириокритиков, предшествовала интродекции и, переходя к нашей истории, приходится спросить защитников эмпириокритицизма, как возможно с точки зрения непосредственного чувственного опыта объяснить систему Коперника, новейшую акустику и оптику,

³² «Naturwissenschaft und Weltanschauung» (Естественнознание и мирозозерцание»), S. 28-29, Leipzig, 1904.

³³ Этого состояния, конечно, никогда не было, но это другой вопрос, которого коснемся, когда у нас речь будет идти о системе Авенариуса.

да и вообще всю современную астрономию и физику. Но напрасно мы бы стали спрашивать у эмпириокритиков о подобных вещах; они глухи к таким вопросам, а когда пытаются отвечать на них, обыкновенно отвечают просто невпопад. Вот что, например, говорит видная эмпириокритицистка г-жа Кодис об отношении эмпириокритического метода к системе Коперника. «Одной из классических ошибок наших ощущений является видимое вращение солнца вокруг земли, но и эту ошибку мы исправляем при помощи опыта, если не своего, то опыта других людей, астрономов. Представим себе, что в пространстве мы имеем два тела, движущиеся одно около другого, и что никакого третьего тела нет. Тогда конечно нет никакой возможности сказать, которое из двух тел вращается вокруг другого. Как раз такой случай мы имеем для обыкновенного наблюдателя с землей и небесным сводом. Пока у нас нет никакого другого опыта и мы видим лишь землю и небо с солнцем и звездами, до тех пор вам естественно принимать, что свод небесный движется вокруг земля. Условия нашего опыта изменяются, когда этот небесный свод перестает быть для нас плоскостью, а вследствие тщательного наблюдения движения отдельных звезд, вследствие измерения величины их и расстояния от земли превращается в огромное пространство, — тогда наш опыт расширяется и мы получаем новые точки опоры в пространстве для правильной оценки соотношения земли и солнца».³⁴

Читая эти строки, весьма легко предположить, что г-жа Кодис современница и ученица Бэкона и что в качестве таковой она занимается горячей защитой опыта и наблюдения, доказывая, что, кроме опыта и наблюдения, у нас нет других средств для познания природы. Но в настоящее время г-жа Кодис стучится в открытую дверь, так как все сказанное в приведенной выдержке мало кем подвергается сомнению. Отвечая таким образом на вопрос, видная эмпириокритицистка обнаруживает только лишний раз своеобразную форму мышления, свойственную этому направлению. Эмпириокритикам чуждо по существу понимание процесса развития известной вещи или известной теории. В окончательном результате система Коперника является, конечно, не продуктом интеллектуального созерцания, а несомненным следствием чувственного опыта; другие люди — астрономы — наблюдают за нас, воспринимая соотношение земли, солнца и т. д. Следовательно, — заключает г-жа Кодис, — непосредственное чувственное восприятие и чистое описание этого восприятия составляет метод исследования. Здесь, в этом именно пункте, кроется кардинальная ошибка эмпириокритицизма, соответственно которому человек остается в пассивном положении, занимаясь лишь регистрацией своих чувственных впечатлений. До Коперника человечество имело, по мнению г-жи Кодис, полное основание считать нашу планету неподвижной; но явились Коперник и «другие люди — астрономы», сообщили нам свои чувственные восприятия, указывающие на иные отношения земли к солнцу; и мы в настоящее время имеем другую картину. Нет, такой взгляд на познание показывает, что автор этого взгляда смешивает пассивное созерцание с методом исследования, который по существу содержит в себе активный момент, указывающий на отношение, лежащее за пределами непосредственно чувственных впечатлений. С методологической стороны, развитие и выработка системы Коперника заключали в себе предположение, что объективное соотношение земли

³⁴ «Русское богатство», январь 1908 г., стр. 54.

и солнца может отличаться от наших субъективных непосредственных представлений, — предположение, *которое исключается эмпириокритическими предпосылками с самого начала*. А сверх того следует отметить и то обстоятельство, что согласно теории познания эмпириокритицизма земля стоит на месте и по сию пору, ибо наше непосредственное ощущение не потерпело никаких изменений и после Коперника.

Вопрос об отношении теории чистого опыта к современной науке обстоятельно разбирается Вундтом в его обширной критической работе, направленной против имманентной школы и эмпириокритицизма. Указывая на противоречие между наивным реализмом и современным естествознанием, Вундт говорит: «Нам, например, вполне и точно известно, что свету присущи такие объективные свойства, которых мы не ощущаем, и тем не менее имеем полную возможность обнаружить их объективным путем; и нам также вполне и точно известно, что свет, раньше, чем производить действие на наши нервные аппараты, раздражение которых сопровождается ощущением света и цветов, претерпевает такие трансформации, в силу которых его уже более нельзя назвать светом в физическом смысле. Если мы, далее, станем исследовать эти трансформации, то они окажутся процессами, которые при объективном анализе сводятся к химическим процессам, физическую природу которых мы опять-таки не в состоянии обнаружить на основании ощущения». Поэтому в настоящее время не может быть сомнений в правильности механического объяснения природы в том смысле, чтобы его оставить и вернуться к теории цветов Аристотеля или же чтобы можно было перейти к какому-либо другому воззрению, которое снова пыталось бы объективировать чувственные свойства.³⁵ «Важная победа, — говорится в другом месте той же работы, — которую новейшее естествознание одержало над старой натурфилософией, состоит в том, что оно во всех областях, где только участвует анализ чувственного восприятия (auf allen Sinnesgebieten) отвергло раз навсегда и самым решительным образом наивное положение о тождестве свойств предмета со свойствами ощущения».³⁶ Мы видим таким образом, что, по мнению Вундта, философия, отождествляющая ощущение и бытие, проповедующая возврат к наивному реализму, идет вразрез с современной наукой и представляет по существу реакционное течение.

И Вундт, конечно, прав.

VI.

Следуя аргументации Маха, эмпириокритики отвергают объективную реальность на том преимущественно основании, что внешний предмет, оставаясь по ту сторону ощущения, все равно лишен возможности оказывать влияние на опыт. А раз внешний предмет не имеет никакого отношения к опыту, то он, стало быть, является излишним метафизическим придатком, совершенно ненужной трансцендентностью. Весьма нетрудно заметить, что основу этого рассуждения составляет кантовская вещь в себе. Уже Кант подчеркивал ту мысль, что предметы нам даны как «явление». Поэтому кантовская вещь в себе имеет отношение к

³⁵ Wundt. Philosophische Studien, Bd. XII, S. 348-349.

³⁶ Там же, стр. 345.

эмпирическому предмету, поскольку мы мыслим последний, как существующий независимо от нашего сознания. Кант оставался, как известно, при том убеждении, что хотя вам даны явления, признать вещь в себе необходимо. Но вещь в себе, лишенная субстанциальности и причинности, и очутившаяся вследствие этого по ту сторону явления в виде оторванного от явления субстрата, действительно оказалась излишним метафизическим призраком; а содержание опыта свелось к исключительно субъективным процессам. Более решительные кантианцы, согласившись с учителем в том, что нам даны только явления, поступили по своему вполне последовательно, когда отбросили нелепую вещь в себе. Ясно» таким образом, что начало эмпириокритическому «монизму», т. е. отождествлению мышления и бытия, было положено Кантом в его определении вещи в себе. Благодаря кантовскому определению внешнего предмета, который по глубокому убеждению отца критицизма является источником всякого опыта, внешний предмет, т. е. «источник опыта», был провозглашен метафизическим призраком, а субъективные феномены стали рассматриваться как единственное содержание опыта, — короче, *метафизикой оказалось не то, что лежит по ту сторону опыта, а то, что находится по ту сторону сознания. Предметом опыта стало частое сознание, а опыт — метафизикой. Словом, имманентная теория познания выродилась в трансцендентную метафизику.*

В своей критике и отрицании внешнего предмета эмпириокритицизм пошел по этому старому логическому пути.

В последнем счете речь стало быть, идет о том, верно ли кантовское определение вещи в себе или ошибочно, другими словами, есть ли логическая возможность приписать внешнему предмету причинность или такой возможности нет. Этот вопрос разбирался в философской литературе не однажды и не раз решался многими в положительном смысле. В нашей марксистской литературе последнего периода этот же вопрос был подвергнут обсуждению Г. В. Плехановым³⁷ и мною,³⁸ и мы считаем, поэтому, излишним снова останавливаться на нем. Скажем кратко, что раз внешний предмет обладает причинностью, то он перестает быть для нас вещью в себе, так как наше познание предмета обуславливается знанием его действия.

Но как раз в этом пункте эмпириокритицизм вспоминает кантовское определение вещи и начинает рассуждать таким образом: если нам известны только действия предметов, стало быть, мы знаем лишь субъективные феномены, т. е. комплексы ощущений, а отсюда вытекает, что действующая вещь есть ненужная метафизическая «чертовщина» (выражение Маха), являющаяся лишним балластом, обременяющим мышление и т. д. Это софистическое рассуждение опровергается тем «фундаментальным фактом», что нам свойственно множество ощущений и множество представлений, которые в последнем счете хотя и вызваны и определяются действиями внешнего мира, но которым *непосредственно* ничто вне их не соответствует. Если бы всем нашим ощущениям или представлениям всегда и неизменно соответствовали объекты, тогда нам действительно было бы совершенно безразлично, существует или не существует что-либо вне и независимо от нашего сознания; более того, такой вопрос, т. е. вопрос об отношении мышления

³⁷ Бельтов, «Критика наших критиков».

³⁸ Л. Аксельрод, «Философские очерки».

к бытию, не мог бы даже возникнуть. Но раз нашим представлениям фактически не всегда соответствуют объективные данные, раз существуют заблуждения, то критерием истины служит внешняя реальная, объективная действительность, которая, к слову сказать, на самом деле оказывается метафизической «чертовщиной» для того, кто ее понять не может или не хочет.

Без признания реальной действительности нет никакой возможности установить различий между ложными и верными представлениями. Так именно понимали вопрос о критерии опыта Кант, Гегель и другие мыслители, для которых было ясно, что задача философии — объяснять действительность, а не служить предметом умственного фехтования. Иначе смотрит на вопрос о критерии истины субъективист и мистик Мах. Определяя различие между действительным и воображаемым деревом, Мах пишет: «В действительности мы прекрасно умеем различать между случаем, когда мы *видим* зеленое дерево, и случаем, когда мы вспоминаем о зеленом дереве или его себе *представляем*. Представляемое дерево имеет гораздо менее определенную, гораздо более изменчивую форму, его зеленый цвет более бледен и непостоянен, и, прежде всего, оно находится в другом поле».³⁹ Это важное положение, имеющее решающее значение в теории опыта, опять-таки свидетельствует как нельзя лучше о созерцательном характере эмпириокритицизма. Действительное дерево отличается от представляемого дерева только большей яркостью формы и еще тем, что оно находится в *другом* поле, т.-е. в другой связи элементов ощущения. Нет, не только в этом разница между действительным и представляемым деревом, а разница — и весьма существенная — состоит в том, что действительное дерево можно срубить и подвергнуть различным, многообразным трансформациям, соответственно нашим потребностям и целям, а по представлению о дереве мы узнаем действительное дерево; во-вторых, следует заметить также и то, что указанное Махом различие может совершенно не существовать для людей с сильным и живым воображением или при галлюцинациях.

Считая ясность и отчетливость представлений за критерий действительности, Мах повторяет мысль Декарта. Но у Декарта этот критерий истины имел смысл, так как ясность и отчетливость представлений сводились к объективному началу, к проявлению божества. В теории же Маха решительно неизвестно, откуда берутся эти качества. Мах довольствуется таким шатким, неопределенным, чисто субъективным критерием истины по той простой причине, что теория элементов вообще не имеет ни малейшего отношения к действительности. Эта отличительная черта эмпириокритицизма выступает с особенной силой в рассуждениях Маха о теории и практике. Касаясь, например, методологического значения атомистической теории, Мах говорит: «Атомистика снова упрочила свое положение благодаря прогрессу в «стереохимии». Я поэтому, — продолжает Мах в примечании, — решительно ничего не могу возразить Больцману, который защищает преимущества атомистической теории перед всеми другими воззрениями. Исследователь не только может, но и должен пользоваться всеми средствами, ведущими к цели».⁴⁰ Как видите, Маху нечего возразить Больцману, защищающему преимущества атомистической теории перед всеми другими

³⁹ «Analyse der Empfindungen», S. 16.

⁴⁰ «Principien der Wärmelehre» («Принципы учения о теплоте.»), S. 430-431.

воззрениями, тем не менее Мах считает нужным тут же прибавить, что естествоиспытатель должен идти на компромисс и пользоваться всеми средствами, которые ведут к цели; а к числу таких средств принадлежит и атомистическая теория. В чем же собственно заключается компромисс и снисходительная уступка по отношению к атомической теории, которая по собственному признанию Маха обладает преимуществами перед всеми другими воззрениями? Послушаем Маха, и нам станет ясно, в чем тут компромисс. «Естествоиспытатель, — заявляет Мах, — не только теоретик, но он также практик. А в качестве практика ему приходится выполнять такие функции, которые совершаются им инстинктивно, бегло, почти бессознательно, без умственного напряжения. Чтобы овладеть телом, положить его на весы, словом, в своем обычном обиходе, естествоиспытатель не может избежать грубейших представлений о субстанции, как они свойственны наивному человеку и даже животному».⁴¹ Здесь ясно сказано, что с точки зрения теории элементов соприкосновение с телесным миром делает естествоиспытателя непоследовательным, заставляя его грешить против теории. Сообразно такому взгляду на практическую деятельность, т.-е. на опыт, маховский теоретик, чтобы быть последовательным теоретиком, должен погрузиться в свои собственные ощущения и, оставаясь в созерцательном, неподвижном состоянии, предаться размышлению об абсолютной текучести элементов ощущения, о том, что под влиянием экономии мышления вечно текущие элементы объединяются в устойчивые комплексы, которые вне нас ничто; о том, что между элементами существуют «*измерения ила отношения*», которые могут быть выражены лишь символически, и о том, наконец, что все это размышление совершается без мыслящего субъекта, ибо сказать «*cogito*» слишком много, следует говорить «*думается*». Но ведь это нирвана! Конечно, нирвана, но какая именно, увидим ниже, а пока приведем еще одно место из «Анализа ощущений», бросающее ясный свет на психологию мирозерцания венского физика. «В очень молодые годы (когда, мне было лет пятнадцать), — рассказывает Мах, — я нашел в библиотеке моего отца сочинение Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике». Эту случайность я всегда считал для себя особым счастьем. Это произведение произвело на меня тогда огромное, неизгладимое впечатление, равное которому мне с тех пор никогда уже не приходилось испытывать при чтении философских книг. Года два или три спустя, я вдруг понял, какую праздную роль играет «вещь в себе». В один прекрасный летний день, на лоне природы, весь мир вместе с моим «я» включительно вдруг показался мне одной массой взаимно связанных между собой ощущений, связь которых сильнее выражена в «я». Хотя настоящие размышления об этом моменте явились впоследствии, *этот момент имел решающее значение для всего моего мирозерцания*».⁴²

Весьма характерно, что поэтическое настроение, вызванное прекрасным летним днем, способное продиктовать поэту торжественный гимн природе, стало в мистической натуре Маха решающим моментом в деле выработки общего мирозерцания, которое так и осталось, говоря языком Ланге, «*поэзией понятий*», а не методом исследования.

Точно и откровенно характеризует Макс Ферворн отношение

⁴¹ Там же, стр. 431.

⁴² «*Analyse der Empfindungen*», S. 24. Курсив наш.

эмпириокритицизма к современному естествознанию.

Изложив кратко, но ясно, сущность теории элементов, Макс Ферворн заключает: «но спросят, что же этим всем (теорией элементов. — Л. А.) достигается? Должен сказать: мало и много. Мало, если рассматривать работу всех частных областей. Здесь все остается по-старому: методы, символы, факты, их взаимная связь, — ничто не нарушается. Много, если принять в расчет общие предпосылки познания, как такового. Тут мы приобрели то великое преимущество, что ограждаем себя от беспрестанной траты времени и труда на решение проблемы, которая не существует».⁴³ Итак во всех областях естествознания «вое остается по-старому». Здесь «методы, символы, факты, их взаимная связь» не нарушаются. Изменение вносится эмпириокритицизмом лишь в общие предпосылки познания. Но какого познания? Научного опыта? — Нет.

Научный опыт не должен никоим образом отвергнуть «*материалистического воззрения*», которое, по глубокому убеждению Макса Ферворна, «*было и несомненно останется плодотворной гипотезой*».⁴⁴ Подведем теперь общий итог отношения теории элементов к научному опыту, и мы получим такую картину. В основе современного естествознания лежит «*метафизическое, но плодотворное материалистическое воззрение*». Базисом же общего эмпириокритического мирозерцания служит *чуждая всякой метафизике теория элементов*; естествознание берет за исходную точку *единство* мышления и бытия; эмпириокритическое мирозерцание уверено в тождестве этих категории; научный опыт считает ощущения символами внешних вещей и реальных процессов; общее эмпириокритическое мирозерцание рассматривает, наоборот, внешние предметы как символы ощущений; одним словом, Макс Ферворн с большою точностью определил противоположность между общим мирозерцанием эмпириокритицизма и современной положительной наукой. Положительная наука идет своим материалистическим путем, а общее мирозерцание имеет свою собственную цель, совершенно отличную от стремлений положительного знания. Задача общего эмпириокритического мирозерцания — это удовлетворить метафизическую потребность и избавить нас от дальнейшей философской работы.

Теория же элементов, согласно которой «*все существующее — психея*», сразу обеспечивает нам полное, абсолютное, философское спокойствие и тем самым отвечает запросам человеческой духовной природы, которая стремится к сбережению сил. Этот архиконсервативный мещанский взгляд выступает с особенной силой в системе Авенариуса, где он проводится с большим диалектическим мастерством. Но о системе Авенариуса мы поговорим в свое время, а теперь вернемся к Маху и посмотрим на его этический идеал.

Полное и всестороннее усвоение теории элементов приводит, по мнению Маха, к правильной оценке человеческой личности, а правильная оценка человеческой личности будет иметь в свою очередь своим последствием уничтожение анти-этических и превратных воззрений на человеческие взаимоотношения. Послушаем, однако, рассуждения самого Маха: «Наше «я» спасти нельзя. Уразумение этого факта, с одной стороны, и страх перед ним, с другой — ведут к самым крайним

⁴³ «Naturwissenschaft und Weltanschauung».

⁴⁴ Там же, стр.12.

превратным теориям, — пессимистическим и оптимистическим, религиозным, аскетическим и философским. Но от этой простой истины, вытекающей из психологического, уклониться нельзя, ее, в конце концов, придется признать. Раз она будет признана, мы перестанем придавать столь высокое значение нашему «я», которое столь многообразно меняется уже в течение нашей индивидуальной жизни, а во сне или в моменты глубокой задумчивости — и даже в наиболее счастливые моменты — может совсем отсутствовать. Мы охотно тогда будем отказываться от *индивидуального* бессмертия и перестанем придавать побочному больше значения, чем существенному. Этим мы придем к более свободному и более светлomu жизневоззрению, исключаящему невнимательное отношение к чужому «я» и переоценку собственного». ⁴⁵ Идеалом человеческой личности является, значит, уничтожение «я» и полное разложение последнего на текущие элементы ощущения. Самозабвение и растворение личности в ощущениях обеспечивают нам, по мнению Маха, высшее блаженство, доказательством чему служит тот факт, что такое состояние переживается нами «в наиболее счастливые моменты». В этом нравственном требовании Маха воскресает в сущности идея древнего Востока о греховности конкретной личности, идея, которая проходит через всю историю мистицизма, принимая своеобразные, подчас весьма причудливые, формы, в зависимости от конкретных условий данной эпохи. Святой Ганга или суровый мистик средних веков считали личность греховной, «повергали индивидуальность в прах» во имя слияния с божеством, с общим началом, от которого она, согласно традиционным основам мистицизма, отпала. Там полное уничтожение личности, смирение имели высшую цель, находящуюся за пределами личности. В учении же Маха нет места высшим, объективным идеалам. Личность должна уничтожить себя, разложить себя на ощущения и в потере индивидуальности во имя актуальных чувственных впечатлений обрести высшее блаженство и спокойствие, потому что субстанцией мироздания провозглашаются ее ощущения, являющиеся таким образом самоцелью.

Несмотря на внешние утонченные формы эмпириокритицизма, несмотря на гибкую софистическую аргументацию его представителей, что учение отражает в себе с изумительной отчетливостью и полнотой конкретную жизнь, духовную природу и идеалы мещанина.

Мещанин не знает объективного, интеллектуального отношения к вещам; вещи для него на самом деле лишь комплексы его собственных ощущений, потому что мещанин, сливаясь всецело и без остатка со своей обстановкой, неотъемлемой от его психеи, в действительности отождествляет ощущение и бытие.

Опыт мещанина, слагаясь на почве непосредственных впечатлений, — фактически чистый опыт, потому что мещанин верит лишь в то, что видит своими собственными глазами, слышит своими собственными ушами, осязает своими собственными руками и нюхает своим собственным носом. Критерий истины мещанина не отношение субъекта к объекту, а высказывание людей, точнее — своих соседей.

Мещанин органически неспособен воспринимать процессы развития, вследствие чего причинная связь между явлениями становится для него ясной только тогда, когда причина слилась со следствием окончательно, т.-е. когда событие наступило

⁴⁵ «Анализ ощущений, стр. 30, русск. изд. Скирмунта.

и приобрело прочность. Мещанин не выносит духовной тревоги, он питает «явное нерасположение», «боязнь пред непривычным, пред необходимостью мыслить о новом», и поэтому законом его психеи является экономия мышления. Как личность мещанин очень скромн, очень смирен; его индивидуальность исчезает совершенно в окружающей его среде, но в то же время он смотрит на себя, как на центр вселенной. Мещанин — чрезвычайно трезвая, практическая фигура; он утверждает жизнь, наслаждается непосредственными впечатлениями, любит земные материальные блага; тем не менее он мистик большой руки, мистик, потому что считает субстанцией мироздания свои собственные ощущения, или, говоря языком Макса Ферворна, свою собственную психею.

1908 г.