



Изъ исторіи идеализма новаго времени.

Гносеологія Мальбранша.

(Продолженіе).

Мы дали изложеніе гносеологіи Мальбранша. Дальнѣйшая наша задача—точно опредѣлить философскую позицію гносеологіи Мальбранша и вообще его теоретическихъ взглядовъ. А для этого прежде всего нужно установить, насколько гносеологія и вообще теоретическая философія Мальбранша была подготовлена *предшествующею* философскою мыслью. Хотя процессъ философскаго мышленія совершается не иначе, какъ въ индивидуальномъ сознаніи отдѣльной философствующей личности, хотя зависитъ отъ сотни случайныхъ условій, насколько результаты прежнихъ изслѣдованій на самомъ дѣлѣ окажутъ вліяніе на дальнѣйшее развитіе философіи, насколько они будутъ изучены и поняты послѣдующими мыслителями, тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что „съ возрастаніемъ числа предварительныхъ изслѣдованій, съ одной стороны, и философствующихъ индивидуумовъ, съ другой—при условіи письменнаго или устнаго сообщенія и сохраненія результатовъ—непрерывно возрастаетъ и вѣроятность такого вліянія полученныхъ результатовъ, а потому и извѣстной непрерывности историческаго развитія“¹⁾. Что касается въ частности вопроса объ *источникахъ* собственно философіи Мальбранша, то онъ въ историко-философской литературѣ получаетъ болѣе или менѣе согласное

¹⁾ Гансъ Корнелиусъ. Введеніе въ философію. Перев. подъ ред. Н. Н. Лапге. Москва. 1905. 52 стр.

рѣшеніе. Признается несомнѣннымъ значительное вліяніе на него бл. Августина и Декарта. Этотъ взглядъ, являясь общераспространеннымъ, находитъ себѣ подтвержденіе какъ въ фактахъ личной жизни Мальбранша, такъ и въ анализѣ его произведеній. Изъ біографическихъ данныхъ о Мальбраншѣ извѣстно, что онъ съ двадцатилѣтняго возраста всю жизнь до самой своей смерти провелъ въ Ораторіи, гдѣ Августинъ изучался и комментировался самымъ тщательнымъ образомъ, какъ наиболѣе чтимый отецъ церкви. Изъ біографіи же извѣстно, что на путь философскихъ изысканій Мальбраншъ былъ натолкнутъ 26 лѣтъ отъ роду чтеніемъ „*Traité de l'homme*“ Декарта. Извѣстно также, что, вынесши изъ школы предубѣжденіе противъ книжной мудрости, онъ тѣмъ не менѣе прочиталъ и другія сочиненія Декарта ¹⁾. Таковы свидѣтельства объ источникахъ философіи Мальбранша біографическихъ данныхъ о немъ. Ближайшее, непосредственное знакомство съ сочиненіями Мальбранша также подтверждаетъ мнѣніе о вліяніи на него Августина и Декарта. Отсюда философію Мальбранша принято разсматривать, какъ попытку объединенія философіи Декарта съ ученіемъ Августина. Внутренній мотивъ этой попытки—личная религиозная настроенность Мальбранша, со всею рельефностью выразившаяся въ его полныхъ глубокаго лиризма „*Méditations chrétiennes*“. Эта религиозная настроенность не позволяла Мальбраншу принять философію Декарта въ цѣломъ ея составѣ, какъ заключающую въ себѣ элементы механическаго истолкованія проблемы бытія, и въ то же время побуждала его подвергнуть переработкѣ систему Декарта съ точки зрѣнія *религіознаго* освѣщенія проблемъ познанія и бытія, какую задачу онъ и выполняетъ при помощи ученія бл. Августина ²⁾.

Бл. Августинъ помимо того, что тщательно изучался въ Ораторіи, былъ мыслителемъ, родственнымъ Мальбраншу по своему душевному складу. Если религиозно-нравственный мотивъ игралъ большую роль въ философскомъ мышленіи Мальбранша, то еще большее значеніе онъ имѣлъ въ міровоззрѣніи бл. Августина, памятникомъ чего является его

1) *L. Ollé-Laprune*. La philosophie de Malebranche. I t. 70 p.

2) Ср. *F. Bouiller*. Histoire de la philosophie cartésienne. II t. 18—20 pp

„Исповѣдь“. Черезъ бл. Августина въ философію Мальбранша вошли платоновскіе и плотиновскіе элементы. Непосредственно же съ твореніями Платона и Плотина Мальбраншъ знакомъ не былъ. Вліянію Платона и Плотина (косвенному черезъ Августина) своимъ идеалистическимъ характеромъ обязана онтологія Мальбранша. Свое общее замѣчаніе о вліяніи на Мальбранша Августина и Декарта мы заключимъ словами Оллэ-Ляпрюна. Отъ Декарта Мальбраншъ усвоилъ „методъ изслѣдованія (la méthode de raisonner) и принципы философіи, основанной на ясныхъ идеяхъ, а также и принципы механическаго объясненія (la mécanique), а отъ бл. Августина—методъ моральный и принципы религіозной философіи“¹⁾.

Въ чемъ, въ частности, можно усматривать вліяніе того и другого мыслителя на Мальбранша? Размѣры настоящаго очерка, къ сожалѣнію, не позволяютъ намъ вдаваться здѣсь въ детальныя изысканія по этому крайне интересному и важному вопросу. Ограничимся констатированіемъ лишь существенныхъ элементовъ августинизма и картезіанства въ гносеологіи Мальбранша. Мы видѣли, что Мальбраншъ проводитъ различіе между знаніемъ (connaître) и чувствованіемъ (sentir). Знать что-либо, по нему, не значитъ чувствовать это что-либо. Чувствованіе не есть знаніе. Знаніе и чувствованіе—двѣ различныхъ способности человѣческаго духа. Совершенно аналогичны и разсужденія Августина въ его „De quantitate animae“. Иное дѣло, говоритъ онъ, чувствовать (sentire), иное—знать (scire). Вѣдь чувствуемъ мы не разумомъ (ratione), но зрѣніемъ, или слухомъ, или обоняніемъ, или вкусомъ, или осязаніемъ. „Все же, что мы знаемъ, знаемъ разумомъ; никакое, слѣдовательно, чувствованіе (sensus) не есть знаніе (scientia)“²⁾. Нельзя не видѣть слѣдовъ вліянія Августина также и на формулировкѣ главнаго тезиса гносеологіи Мальбранша—что всѣ вещи мы созерцаемъ въ Богѣ. Дѣло въ томъ, что къ этому выводу весьма близокъ въ своей теоріи познанія

¹⁾ Ollé-Laprune. La philosophie de Malebranche. I t. 57 p. Курсивъ автора.

²⁾ De quantitate animae. Liber. I. cap. 29; Migne. Patrologiae cursus completus. Series lat. tom. XXXII. 1067 col. Parisiis. 1841.

и бл. Августинъ. Признавая, что „*hominis finis est perfectio quaerere veritatem*“ ¹⁾, Августинъ отправляется отъ Платона и Плотина, оказавшихъ на него значительное вліяніе ²⁾. „Чтеніе сочиненій Платониковъ навело меня на мысль, говорить онъ, искать истину превыше міра чувственнаго (*in corpore non veritatem*“ ³⁾. По Плотину же божественный Умъ есть мѣсто и необходимый субстратъ идей. Это положеніе Плотина Августинъ и вводитъ въ свою гносеологію и онтологію, сообщивъ ему окончательную форму чрезъ приспособленіе къ своимъ христіанскимъ воззрѣніямъ. Августинъ устанавливаетъ, что въ человѣческомъ разумѣ есть универсальные и необходимые принципы. Это прежде всего—„безчисленные (*innumerabiles*) законы и комбинаціи чиселъ и измѣреній, которыхъ не воспринимаетъ никакое тѣлесное чувство (*corporeis sensus*), такъ какъ они не имѣютъ ни цвѣта, ни звука, ни запаха, ни вкуса и не подлежатъ осязанію“ ⁴⁾. Наряду съ этими *математическими* принципами, нашъ разумъ содержитъ въ себѣ также принципы метафизики, логики, морали. Всѣ эти принципы или *нормы* разума служатъ выраженіемъ одной и той же истины, *вѣчной, неизмѣнной, абсолютной*, которая не принадлежитъ въ частности „ни мнѣ, ни вамъ, ни кому-либо другому“, но принадлежитъ „всѣмъ намъ, потому что мы всѣ призваны къ участию въ ней“ ⁵⁾. Откуда въ нашемъ разумѣ эти нормы, какъ онѣ привходятъ въ него? Августинъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ ученіемъ о божественномъ свѣтѣ (*lumen*) въ нашей душѣ. „Природа разумной души, говоритъ онъ, создана Творцомъ такимъ образомъ, что она естественно соединена съ вещами умопостигаемыми и что она видитъ ихъ въ извѣстномъ безтѣлесномъ свѣтѣ, какъ глазъ тѣлесный видитъ предметы, лежащіе въ полосѣ матеріальнаго свѣта, такъ какъ онъ со-

1) *Contra academicos*. Lib. I. cap. 3. *Migne*... 910 col.

2) „Os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, такъ отзывается о Платонѣ Августинъ, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino“. *Contra acad.* Lib. III. cap. 18. *Migne*... 956 col.

3) *Confessiones*. Lib. VII. cap. 20. *Migne*... 746 col.

4) *Confessiones*. Lib. X. cap. 12. *Migne*... 787 col; *F. Pillon*. L'Evolution de l'idealisme au XVIII siècle. Malebranche et ses critiques. L'Année philosophique. 1893. pag. 192.

5) *De libero arbitrio*. Lib. II. cap. 10. Цит. у *F. Pillon*'а. Op. cit. *ibid*.

зданъ способнымъ воспринимать этотъ свѣтъ“¹⁾. У бл. Августина—многочисленны мѣста, гдѣ онъ говоритъ о божественномъ свѣтѣ—о единеніи божественнаго Разума съ нашимъ несовершеннымъ разумомъ. Этимъ единеніемъ божественнаго Разума съ нашимъ разумомъ Августинъ и объясняетъ познаніе вышеуказанныхъ универсальныхъ и необходимыхъ принциповъ, содержащихся въ нашемъ разумѣ. Но что такое это внутреннее единеніе божественнаго Разума съ нашимъ разумомъ въ актѣ познанія математическихъ, логическихъ, моральныхъ формъ, какъ не познаніе чрезъ видѣніе въ Богѣ, развитое Мальбраншемъ въ цѣлую гносеологическую доктрину? Не подлежитъ, такимъ образомъ, сомнѣнію, что теорія видѣнія вещей въ Богѣ въ зачаточной формѣ дана была еще Августиномъ, но именно только въ зачаточной формѣ. Августинъ ограничивается утвержденіемъ, что чрезъ видѣніе въ Богѣ мы познаемъ только универсальные и необходимые принципы—математическіе, логическіе, моральные. Также въ Богѣ только мы познаемъ Самого Бога. „Ты неизмѣнно (*incommutabilis*), говоритъ Августинъ, обращаясь къ Богу, пребываешь выше всего и Ты благоволилъ (*dignatus es*) обитать въ памяти моей (*AV*—*память* по Августину=душа=сознаніе по современной терминологіи), даруя мнѣ знать о Тебѣ... Гдѣ же я могъ знать Тебя, какъ не въ Тебѣ Самомъ, выше меня (*supra me*),—воскликаетъ онъ нѣсколько дальше. Нѣтъ пространства (*iniquam locus*), мы отступаемъ и приближаемся и нѣтъ пространства. Всюду, о Истина, Ты присущъ всѣмъ мудрствующимъ о Тебѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ даешь отвѣтъ мудрствующимъ неправо“²⁾.

Итакъ, въ гносеологіи бл. Августина данъ только *остовъ*, *схема* доктрины видѣнія въ Богѣ. Здѣсь эта доктрина примѣняется только къ объясненію познанія универсальныхъ и необходимыхъ принциповъ разума, т. е. знанія *раціональнаго*. Но Августинъ не пользуется этою теоріею для объясненія знанія *эмпирическаго*, т. е. познанія *условнаго* бытія—тѣлъ и душъ въ ихъ *эмпирическомъ* существованіи. Доктрина видѣнія въ Богѣ въ томъ именно видѣ, въ ка-

1) *De Trinitate Dei*. Lib. XII. cap. 15. Цит. у *F. Pillon'a*. Op. cit. 193 p.

2) *Confessiones*. Lib. XXV и XXVI. *Migne*... 795 col.

комъ она развита у бл. Августина, была воспринята безъ всякихъ измѣненій и дополненій двумя французскими писателями, современниками Мальбранша, Боссюэтомъ (1624—1705) и Фенелономъ (1651—1715) ¹⁾. У Мальбранша же доктрина видѣннй въ Богѣ получила свое *полное* развитіе, *логическую законченность* и *новое обоснованіе*. При чемъ, въ гносеологій Мальбранша теорія видѣннй вещей въ Богѣ не является результатомъ вліянія *исключительно* одного только бл. Августина. Какъ мы уже видѣли выше при изложеніи этой теоріи, она является вмѣстѣ съ тѣмъ *оппозиціею* декартовскому дуализму бытія, она характеризуетъ именно основную тенденцію всей гносеологій Мальбранша—стремленіе къ преодолѣнію картезіанской противоположности протяженія и мышленія. Отсюда доктрина видѣннй въ Богѣ у Мальбранша получаетъ *иную* постановку и *новое обоснованіе* сравнительно съ Августиномъ, вслѣдствіе чего въ исторіи философіи эта доктрина справедливо связывается съ именемъ Мальбранша, какъ ея творца.

Обращаемся теперь къ разсмотрѣнію вліянія на Мальбранша Декарта. Вліяніе Декарта на Мальбранша не можетъ подлежать сомнѣнію. Философія послѣдняго стоитъ въ прямой генетической связи съ философіею перваго, представляя, съ одной стороны, дальнѣйшее *развитіе* принциповъ Декарта, а съ другой—*переработку* ихъ подъ вліаніемъ Августина. Этимъ опредѣляется положеніе Мальбранша въ исторіи картезіанства. По словамъ автора „Histoire de la philosophie cartésienne“, Мальбраншъ „начинаетъ въ исторіи французскаго картезіанства второй періодъ, отличающійся отъ перваго новыми выводами, дедуцированными изъ принциповъ Декарта, и болѣе замѣтнымъ идеалистическимъ характеромъ подъ вліаніемъ платонизма бл. Августина“ ²⁾. Философія Декарта—крайне многогранна. Отъ нея ведетъ начало не только идеализмъ новаго времени, но и механическое истолкованіе природы бытія, впервые выступившее съ ясностью во французскомъ матеріализмѣ XVIII вѣка. Въ его системѣ содержатся два противорѣчащихъ другъ другу элемента: *теологическій* и *натуралистическій*. Съ одной стороны

¹⁾ P. Pilon. Op. cit. L'Année philosoph. 1893. p.p. 196—197.

²⁾ P. Bouhier. Histoire de la philosophie cartésienne. II t. 1 p.

онъ повидимому приближается къ Августину (въ ученіи о продолжающемся твореніи — *creatio continua*, о Богѣ, какъ *единственной субстанціи* и вещахъ, какъ „созданныхъ субстанціяхъ“), тогда какъ логика слѣдствій изъ его основныхъ положеній неизбежно ведетъ его къ выводамъ *натуралистическаго* характера въ духѣ Спинозы. „Повидимому приближаясь къ Августину, Декартъ, говоритъ Куно - Фишеръ, на самомъ дѣлѣ приближается къ Спинозѣ; онъ идетъ ему навстрѣчу и заходитъ такъ далеко, что уже выражаетъ формулу, заключающую въ себѣ спинозизмъ“ ¹⁾. Философія Мальбранша стоитъ въ генетической связи ближе всего конечно съ августиновскими тенденціями метафизики Декарта и вообще съ Декартомъ, какъ *идеалистомъ*, положившимъ, въ частности, начало гносеологическому идеализму новаго времени своимъ знаменитымъ гносеологическимъ тезисомъ: *cogito ergo sum*. Идеализмъ Декарта Кантъ называетъ *проблематическимъ*, въ противоположность идеализму Бэркли, который онъ называетъ *догматическимъ*. Проблематическій идеализмъ, который, — говоритъ Кантъ, — „только указываетъ невозможность доказать существованіе внѣ нашего собственнаго, вполнѣ разуменъ и доказываетъ серьезное философское мышленіе, такъ какъ онъ не позволяетъ себѣ рѣшительнаго сужденія, пока для этого не найдетъ достаточнаго доказательства“ ²⁾. Вліяніе Декарта на Мальбранша мы старались кратко отмѣчать при самомъ изложеніи гносеологій послѣдняго. Нами было указано сходство ихъ во взглядахъ на природу познавательнаго процесса: *познавать* для Декарта, а за нимъ и для Мальбранша значитъ имѣть *ясную, отчетливую идею о предметѣ*. Отмѣчено было также, что унаслѣдованный Мальбраншемъ отъ Декарта дуализмъ бытія привелъ въ гносеологіи къ своеобразной теоріи идей и основывающейся на послѣдней теоріи видѣнія вещей въ Богѣ. Теперь же намъ слѣдуетъ, хотя бы кратко, рассмотретьъ, въ какомъ отношеніи къ Декарту стоитъ ученіе Мальбранша о случайныхъ причинахъ. Эта доктрина Мальбранша, какъ уже было сказано, играетъ большую роль не только въ его гносеоло-

¹⁾ *Куно—Фишеръ*. Исторія новой философіи. I т. перев. Н. Полюлова. СПб. 1906. 440 стр.

²⁾ *Кантъ*. Критика чистаго разума. Перев. Н. М. Соколова. 196—197 стр.

ги, но и онтологіи и даже психологіи. При посредствѣ этой теоріи Мальбраншъ въ гносеологіи рѣшаетъ, какъ извѣстно, проблему реальности внѣшняго міра. Предметы внѣшняго міра, по Мальбраншу, не познаются нами *прямо, непосредственно*, но только чрезъ *идеи*, возбуждаемыя въ насъ самимъ Богомъ *по поводу* тѣхъ или другихъ внѣшнихъ объектовъ. Такимъ образомъ, событія въ веществѣ служатъ только *поводами* или *случаями* къ возбужденію въ насъ идей самимъ Богомъ. Это ученіе, какъ очевидно, возникло опять на почвѣ преодоленія картезіанскаго дуализма бытія. Почему внѣшніе объекты сами не могутъ вызвать въ нашемъ сознаніи соответствующія имъ идеи, почему естественныя причины не суть дѣйствительныя причины, но только—причины случайныя, только *поводы, случаи* къ возбужденію въ насъ идей самимъ Богомъ? Очевидно, потому, что это предполагаетъ *реальное* взаимодействие между собою такихъ противоположныхъ другъ другу субстанцій, какъ духъ и матерія, мышленіе и протяженіе. По Мальбраншу же, какъ и по Декарту, реального взаимодействия между духомъ и матеріею, мышленіемъ и протяженіемъ быть не можетъ. Эти субстанціи —противоположны и, какъ таковыя, взаимно *исключаютъ* другъ друга. Отсюда и самъ Декартъ, хотя и не договорился до окказіоналистической теоріи, тѣмъ не менѣе былъ весьма близокъ къ ней. Отрицая въ душѣ силу *производить* движенія, онъ однако признавалъ, что она можетъ *управлять* ими ¹⁾. У него встрѣчается даже самый терминъ — *à l'occasion*==*по поводу*—сообщившій названіе этому ученію ²⁾. Признанными творцами ученія о случайныхъ причинахъ являются ученики Декарта: де-ля-Форжъ и де-Кордемуа во Франціи и Арнольдъ Гейлинксъ въ Нидерландахъ. Своимъ систематическимъ развитіемъ окказіонализмъ обязанъ послѣднему. У Гейлинкса особенно отчетливо представлена несубстанціальность духа. Своимъ взаимодействіемъ духъ и матерія,

¹⁾ C'est Dieu, говоритъ Декартъ, qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels ou tels objets se présentent à nos sens à tels ou tels temps à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose. Цит. у *Ollé-Laprun'a*. La philosophie de Malebranche. I t. 347—348 p.p.

²⁾ *Ollé--Laprun*, Op. cit. ibid. См. также *O. Hamelin*. L'Union de l'âme et du corps d'après Descartes. L'Année philosophique. 1904. p.p. 40—41 и др.

мышленіе и протяженіе обязаны Богу ¹⁾. Характернымъ же для окказіонализма Мальбранша, какъ это легко видѣть изъ вышепредставленнаго изложенія, является стремленіе рельефнѣе подчеркнуть несубстанціальность тѣла, и отсюда фактъ взаимодѣйствія души и тѣла у него, какъ и у Гейлинкса, объясняется вмѣшательствомъ Божества. По Мальбраншу, тѣла созданы Богомъ для того, чтобы „они были случайными причинами Его дѣйствія въ духахъ“ (*Médit. chrét.* XI, 153 р.). Эта тенденція философіи Мальбранша къ отрицанію субстанціальности тѣла и сообщаетъ ей въ концѣ концовъ *имматериалистическій* характеръ. Весь внѣшній міръ, какъ мы уже выше отмѣтили, для познающаго субъекта съ точки зрѣнія Мальбранша разрѣшается въ міръ *идей*.

Изъ вышеизложеннаго открывается фактъ вліянія на Мальбранша бл. Августина и Декарта. Въ дальнѣйшемъ же въ интересахъ болѣе или менѣе цолнаго историческаго разсмотрѣнія теоретической философіи Мальбранша мы постараемся опредѣлить отношеніе имматериализма Мальбранша къ имматериализму великаго англійскаго идеалиста Беркли (1685—1753). Дѣло въ томъ, что окказіоналистическое рѣшеніе Мальбраншемъ проблемы познанія по своимъ конечнымъ выводамъ весьма наноминаетъ ученіе о реальности Беркли, такъ что съ исторической точки зрѣнія нельзя не усматривать вліянія Мальбранша на Беркли. Фактъ вліянія философіи перваго на выработку воззрѣній втораго не можетъ подлежать сомнѣнію. Можно спорить только о *размѣрахъ и границахъ* этого вліянія, а также и о *характерѣ* его. Слѣдуетъ именно имѣть въ виду, что при всемъ сходствѣ основныхъ положеній гносеологии Мальбранша съ ученіемъ Беркли о реальности отправные пункты того и другаго мыслителя—различны. Беркли—эмпиристъ, вѣрный въ общемъ основнымъ принципамъ критики познанія Локка. Мальбраншъ же—раціоналистъ, во многихъ отношеніяхъ вѣрный принципамъ картезианства. Но вліяніе Мальбранша на Беркли неволью бросается въ глаза при непосредственномъ чтеніи, напр., „Трактата о началахъ человѣческаго знанія“ послѣдняго, такъ какъ въ своихъ сочиненіяхъ Беркли обнаружи-

1) Подробн. у *F. Bouiller*. I t. 301—309 р.р. и у *Кучо-Фишера*. Исторія новой философіи. II т. СПб. 1906. стр. 18—21 и 30—41.

ваетъ знакомство съ ученіемъ Мальбранша. По мнѣнію Дюгальдъ—Стюарта, Беркли только *развилъ* остроумно нѣкоторые изъ принциповъ Мальбранша ¹⁾. Правда, взгляды Дюгальдъ—Стюарта страдаетъ крайностью, однако нельзя не согласиться съ Ж. Лиономъ, авторомъ прекраснаго изслѣдованія объ *Идеализмъ въ Англіи въ XVIII вѣкѣ*, что вліяніе Мальбранша на развитіе мысли Беркли даетъ себя чувствовать почти на каждой страницѣ произведеній послѣдняго ²⁾. Равнымъ образомъ Ф. Пиллонъ, считая радикальный, абсолютный идеализмъ истинной философіей XVIII вѣка, Мальбранша признаетъ первымъ родоначальникомъ (le premier père) этого философскаго движенія, отрицавшаго протяженную субстанцію, матерію (Op. cit. *ibid.*). Отечественный изслѣдователь философій Беркли проф. А. Смирновъ также признаетъ фактъ вліянія Мальбранша на Беркли ³⁾.

Мы кратко охарактеризуемъ гносеологію Беркли, чтобы яснѣе видѣть, насколько на ней сказалось вліяніе Мальбранша. Вмѣстѣ съ этимъ для насъ будетъ очевидно, насколько плодотворны основныя идеи гносеологіи послѣдняго. Основное положеніе гносеологіи Беркли гласитъ: „существованіе идеи состоитъ въ ея воспринимаемости“ ⁴⁾. *Имѣть идею* значитъ то же самое, что *воспринимать*; слѣдовательно то, въ чемъ существуютъ цвѣтъ, фигура и т. под., должно ихъ воспринять; „изъ этого ясно, что не можетъ быть не-

* 1) Цит. у F. Pillon'a. L'Evolution de l'idealisme au XVIII siècle.—Malebranche et ses critiques. I. Année philosoph. 1893. p. 109.

2) „Berkley a connu et pratiqué, говоритъ Лионъ, quelques maîtres, un surtout, dont l'influence sur la progrès de sa pensée se fait sentir presque en chaque page de ses écrits. Ce guide est Malebranche, dont les livres si nous en jugeons par le *Cahier de Notes*, avaient été de bonne heure familiers à l'étudiant de Trinity College et qui, précisément à l'époque où furent rédigées ces réflexions occasionnelles, parvenait, dans le Royaume—Uni, à l'apogée de son renom“. G. Lyon. L'Idéalisme en Angleterre au XVIII siècle. Paris. 1888. 361 p. Лионъ, между прочимъ, проводитъ еще довольно интересную параллель между психологическимъ анализомъ зрительныхъ воспріятій Мальбранша, съ одной стороны, и таковымъ же анализомъ Беркли, съ другой. См. Op. cit. 118—122 p.

3) А. Смирновъ. Философія Беркли. 32, 55—56, 60 и др. стр.

4) Джорджъ Беркли. Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія. Перев. подъ ред. Н. Г. Дебольскаго. СПб. 1905. 61 стр. Дальнѣйшая цитация „Трактата“ будетъ сокращенная.

мыслящей субстанціи или немыслящаго *субстрата* этихъ идей“ (*Трактатъ*... 65 стр. Курсивъ подлинника). Если же и говорятъ о безусловномъ существованіи немыслящихъ вещей безъ какого-либо отношенія къ ихъ воспринимаемости, то для меня, заявляетъ Беркли, это совершенно непонятно. „Ихъ *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы онѣ имѣли какое-либо существованіе внѣ духовъ, или воспринимающихъ ихъ мыслящихъ вещей“ (*Трактатъ*... 62 стр.). Такимъ образомъ, *быть* для внѣшняго предмета по Беркли, есть то же самое, что *быть воспринимаемымъ*, такъ что, отвлекая отъ бытія его воспринимаемость, мы уничтожаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ и самое бытіе. Было бы явнымъ противорѣчіемъ, говоритъ онъ, предполагать, что „какой-нибудь ощущаемый предметъ непосредственно воспринимается зрѣніемъ или осязаніемъ и въ то же время не имѣетъ существованія въ природѣ, такъ какъ дѣйствительное существованіе немыслящей вещи состоитъ въ ея *воспринимаемости*“ (*Трактатъ*... 126 стр. Курс. автора). Сводя бытіе всякаго внѣшняго, матеріальнаго предмета къ бытію воспринимаемыхъ нами идей, Беркли необходимо долженъ былъ придти къ отрицанію матеріи, какъ субстанціи, находящейся внѣ воспринимающаго духа. Этотъ выводъ послѣдовательно и дѣлается имъ. „Прибѣгая къ самому крайнему усилю для представленія себѣ существованія внѣшнихъ тѣлъ, говоритъ онъ, мы достигаемъ лишь того, что созерцаемъ наши собственныя идеи“ (*Трактатъ*... 77 стр.). Такимъ образомъ, матеріальный міръ для Беркли цѣликомъ разлагается на воспринимаемыя душою идеи ¹⁾. Въ этомъ нельзя не видѣть сходства между воззрѣніями Беркли и послѣдними выводами гносеологии Мальбранша. Въ частности, признавая, что предметы внѣшняго міра мы воспринимаемъ, перцепируемъ чрезъ посредство образовъ или идей въ духѣ, Мальбраншъ и Беркли вполне согласны другъ съ другомъ по вопросу объ *отношеніи этихъ образовъ или идей къ духу*. И тотъ, и другой признаютъ, что идеи въ отношеніи къ духу, или къ перцепирующему субъекту ²⁾ являются чѣмъ-то постояннымъ, приводящимъ къ нему извнѣ. Въ ученіи же объ

¹⁾ См. еще 86, 110—111, 118—119, 126—129 стр. „Трактата о началахъ человѣческаго знанія“.

отношеніи идей къ внѣшнимъ предметамъ во взглядахъ Мальбранша и Беркли замѣчается разница. Проф. А. Смирновъ признаетъ ихъ взгляды по этому вопросу даже противоположными (*Философія Беркли*, 56 стр.). Но едва ли мы погрѣшимъ противъ истины, если скажемъ, что Беркли въ этомъ случаѣ только развиваетъ еще далѣе сравнительно съ Мальбраншемъ доктрину абсолютнаго идеализма. Если Мальбраншъ утверждаетъ, что мы познаемъ предметы внѣшняго міра чрезъ посредство идей или образовъ въ духѣ, то Беркли считаетъ самыя идеи, или образы въ духѣ, *единственнымъ объектомъ перцепціи*. Для него не существуетъ независимаго отъ духа міра внѣшнихъ предметовъ, вслѣдствіе чего идеи и теряютъ у него значеніе орудія перцепціи этихъ предметовъ. То, что у Мальбранша было лишь *копіею* объектовъ, у Беркли сдѣлалось *самимъ объектомъ* (см. А. Смирновъ. *Op. cit. ibid.*). Такимъ образомъ, *имматериалистическая* тенденція въ гносеологіи Беркли выражена рельефнѣе ¹⁾, чѣмъ у Мальбранша, а отсюда и ученіе его о реальности является дальнѣйшею, сравнительно съ ученіемъ Мальбранша, стадіею въ эволюціи идеализма новаго времени. Последніе выводы философіи Беркли также въ значительной степени совпадаютъ съ выводами Мальбранша. Если изъ гносеологіи Мальбранша вытекаетъ прямой выводъ, что всѣ вещи находятся только въ Богѣ, то въ сущности аналогиченъ выводъ и Беркли: міръ есть совокупность духовъ подъ верховенствомъ Бога. Какъ уже было сказано, для Беркли *esse* внѣшнихъ вещей = ихъ *percipi*, т. е. *бытіе* всякаго внѣшняго предмета сводится къ бытію воспринимаемыхъ нами *идей*. Мы не можемъ знать о существованіи другихъ духовъ иначе, какъ по ихъ дѣйствіямъ, или по идеямъ, вызываемымъ ими въ насъ. Тогда какъ знаніе нашихъ собственныхъ идей—непосредственно, интуитивно, о существованіи другихъ подобныхъ намъ духовъ мы узнаемъ лишь посредствомъ идей. Бытіе Божіе, хотя и не познается нами не-

¹⁾ Рязко выраженная имматериалистическая тенденція Беркли дала поводъ Д. Юму зачислить его въ ряды скептиковъ. По Юму, Беркли даетъ намъ „лучшіе уроки скептицизма изъ всѣхъ тѣхъ, которые можно найти у древнихъ и новыхъ философовъ, не исключая и Байля“. Д. Юмъ *Исслѣдованіе человѣческаго разумѣнія*. Перев. С. И. Церетели. СПб. 1902. 189 стр. Примѣчаніе.

посредственно, тѣмъ не менѣе оно очевидно для насъ существованія другихъ людей. Мы во всякое время и на всякомъ мѣстѣ воспринимаемъ явные слѣды Божества, такъ какъ „каждая вещь, которую мы видимъ, слышимъ, осязаемъ или какимъ либо путемъ воспринимаемъ въ ощущеніи, есть знакъ или дѣйствіе Божественнаго всемогущества подобно тому, какъ и въ нашихъ воспріятіяхъ тѣхъ движеній, которыя производятся людьми“ (*Трактатъ... 176—177 стр.*). Богъ одинъ есть Тотъ, Кто „объемля все словомъ Своего могущества“ поддерживаетъ „общеніе между духами, дающее имъ возможность воспринимать существованіе другъ друга“ (*Трактатъ... 175 стр.*).

Нельзя не видѣть, что послѣдніе выводы Мальбранша и Беркли въ сущности одинаковы и только выражены, такъ сказать, въ различныхъ терминахъ, потому что Мальбраншъ—раціоналистъ, а Беркли—эмпиристъ. Отсюда, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что, при совпаденіи ихъ воззрѣній по нѣкоторымъ весьма важнымъ вопросамъ, общее направленіе ихъ мысли—различно, именно въ силу различія ихъ исходныхъ точекъ зрѣнія. Въ частности, Беркли съ своей точки зрѣнія несогласенъ съ теоріею видѣнія вещей въ Богѣ и полемизируетъ противъ нея ¹⁾. Но съ другой стороны весьма вѣроятно, что свое ученіе о Богѣ, какъ единственной дѣйствующей силѣ во вселенной, и какъ причинѣ нашихъ идей, Беркли заимствовалъ у Мальбранша ²⁾.

Подведемъ теперь итогъ нашимъ историческимъ разысканіямъ о главнѣйшихъ философскихъ концепціяхъ Мальбранша. Мы показали зависимость его философскихъ воз-

¹⁾ *Трактатъ о началахъ члов. знанія.* 175—176 стр. См. также А. Смирновъ. *Op. cit.* 80—83 стр.

²⁾ А. Смирновъ. *Op. cit.* стр.; В. Эрнъ въ своей недавно опубликованной весьма интересной по замыслу работѣ о Беркли къ сожалѣнію, не вдаваясь въ подробное историко-генетическое разсмотрѣніе философіи Беркли, находитъ возможнымъ утверждать, что послѣдній „очевидно безъ всякаго воздѣйствія Мальбранша, въ силу одной лишь внутренней логики“ пришелъ къ своимъ блестящимъ философскимъ концепціямъ. *В. Эрнъ.* Беркли какъ родоначальникъ современнаго имманентизма. *Вопр. фил. и псих.* 103 кн. (1910 г.) 417 стр. Все вышеизложенное, надѣемся, даетъ полное основаніе вслѣдъ за Ж. Люномъ, Ф. Пиллономъ и А. Смирновымъ утверждать фактъ вліянія Мальбранша на Беркли.

зрѣній отъ бл. Августина и Декарта и въ свою очередь вліяніе ихъ на философію Беркли. Въ разсмотрѣнной нами исторической перспективѣ гносеологія Мальбранша представляется въ ея истинномъ философскомъ значеніи. По своей философской позиціи Мальбраншъ несомнѣнно принадлежитъ къ школѣ Декарта. Онъ — картезіанецъ, хотя подъ вліяніемъ Августина онъ нерѣдко расходится въ своихъ взглядахъ съ Декартомъ. Въ этомъ отношеніи Мальбраншъ противоположенъ Гейлинксу, который является, такъ сказать, правобѣрнымъ картезіанцемъ. Развивая далѣе ученіе Декарта, Гейлинксъ дѣлаетъ изъ него только тѣ выводы, на которые уполномачиваютъ послышки Декарта. Мальбраншъ же болѣе самостоятельно относится къ философіи Декарта ¹⁾. При посредствѣ Августина онъ выводамъ, дѣлаемымъ имъ изъ принциповъ Декарта, сообщаетъ послѣдовательно проведенный идеалистическій характеръ. Отсюда, Мальбраншъ — не просто адептъ школы Декарта; онъ *реформаторъ* картезіанства. Можно сказать, что Мальбраншъ произвелъ въ картезіанствѣ *реформу* въ сторону абсолютнаго, радикальнаго идеализма, философскаго направленія мысли, господствовавшаго въ теченіе XVIII вѣка какъ на континентѣ, такъ и въ Англіи. Вмѣстѣ съ Ф. Шиллономъ, въ Мальбраншѣ можно видѣть „перваго родоначальника“ (le premier père) этого философскаго движенія, отрицавшаго протяженную субстанцію, матерію ²⁾.

М. Ершовъ.

¹⁾ Гносеологію Мальбранша подъ угломъ зрѣнія главн. обр. тѣмъ отступленій (abweichung) отъ принциповъ Декарта, которыя въ ней замѣчаются, разсматриваетъ Эд. Гриммъ. См. *E. Grimm, Malebranche's Erkenntnistheorie und deren Verhältnis zur Erkenntnistheorie des Descartes. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band. 70, 1877, особенно S.S. 50—55.*

²⁾ *F. Pillon, Op. cit. L'Année philosoph. 1893, pag. 109.*