

А. Е. ШЕРОЗИЯ



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
В Г Р У З И И
В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ
XX ВЕКА

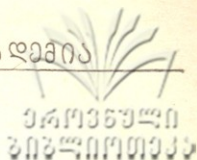


თბილისი

1963

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი



ა. შეროზია

ფილოსოფიური აზრი საქართველოში
XX საუკუნის პირველ მეოთხედში

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

თბილისი — 1963

152823
АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

საქართველოს
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

А. Е. ШЕРОЗИЯ

**ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ГРУЗИИ
В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА**

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

Тбилиси — 1963



Книга Аполлона Елифановича Шерозия посвящена анализу основных аспектов и тенденций философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия. При этом на протяжении всего изложения выдвигаются принципиальные вопросы науки, в первую очередь естествознания, а также этики, эстетики и права. Рассматриваются и наиболее характерные вопросы социологии.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся вопросами истории грузинской философии.

Р2360.993



საქართველოს ენციკლოპედიის
სამსახური

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящей работе делается попытка исследовать основные аспекты и тенденции грузинской философии первой четверти XX столетия. Одна из существенных задач работы — выяснить характер и формы влияния диалектического материализма на развитие этой философии. По мере того, как расширялся круг применения исходных положений диалектического материализма внутри непосредственно связанных с ним течений, идеи диалектического материализма стали проникать также в „нейтрально расположенные“ к нему течения, неуклонно меняя тем самым сущность взаимоотношений и внутренние противоречия этих течений.

При таком подходе к предмету данного исследования на первый план, естественно, выдвинулась проблема о специфических закономерностях грузинской философии первой четверти XX столетия и о роли диалектического материализма в разработке новых вопросов этой философии. Рассматривая основные аспекты и тенденции грузинской философии интересующей нас эпохи, мы пытались показать, во-первых, более или менее полную картину этой философии с присущими ей внутренними противоречиями, в том числе и противоречиями среди отдельных представителей диалектического материализма; во-вторых, — неизбежность такого противоречия в процессе развития философской мысли того времени. Это была эпоха, когда путем внутренних противоречий и столкновений взаимоиключающих мнений добивались успехов не только в теории (идеологии), но и в истории (практике).

При этом большинство затрагиваемых нами вопросов в их специальной научно-философской трактовке в грузинской печати интересующей нас эпохи выдвигается впервые. Что же касается круга вопросов, с рассмотрением которых нередко встречались в нашей историко-философской литературе, в настоящем изложении четко выделяются те стороны этих вопросов, которыми раньше не занимались. Более того,

в своем анализе этих вопросов мы опираемся на исторические решения XX и XXII съездов нашей партии.

Вместе с тем следует отметить, что из круга нашего анализа выпал ряд вопросов, так как в сферу нашего рассмотрения не вошли все произведения тех философов и ученых, связанных с разработкой принципиальных вопросов науки, которые подвизались главным образом на последующем этапе идеологического развития. Поэтому, разумеется, что наше исследование основных аспектов и тенденций грузинской философии первой четверти XX столетия не могло быть исчерпывающим. Оно и не претендует на это.

Мы все же надеемся, что с учетом этих оговорок, настоящая работа в какой-то степени будет содействовать устранению имеющихся в этом отношении в нашей историко-философской литературе пробелов.

ВВЕДЕНИЕ

Исследование основных аспектов и тенденций грузинской философии в первой четверти XX столетия прежде всего требует общий анализ основных моментов истории распространения диалектического материализма в Грузии¹, так как характер отношений к диалектическому материализму со стороны господствующих тогда официальных философских течений и его непосредственное влияние на развитие этих течений со временем существенно менялись.

Характерным для первой ступени истории распространения марксистской философии в Грузии (сюда относятся 80-ые годы прошлого столетия) является признание этой философии в качестве одной из составных частей марксизма (Г. Маиашвили, Е. Мchedлидзе, Р. Панцхава и др.). Заслуживают в этом отношении внимания первые попытки применения отдельных категорий диалектического материализма со стороны одного из прогрессивных публицистов того времени — Г. Маиашвили (см. его статью „Письмо к нашим общественным деятелям“, „Иверия“, 1882). Выступление Г. Маиашвили послужило среди прогрессивной интеллигенции Грузии 80-ых годов поводом к философской дискуссии вокруг актуальных вопросов диалектического материализма. В дискуссии главным образом затрагивались вопросы о закономерностях исторического развития и свободе воли человека. Были затронуты также и специальные вопросы диалектики. Однако, как признание марксистской философии, так и первые попытки ее применения прогрессивными публицистами 80-ых годов (в том числе и Г. Маиашвили) не выходят за пределы мелкобуржуазной идеологии, и все еще отсутствует в грузинской печати марксистское произведение

¹ Что же касается периодизации истории распространения марксизма в Грузии, об этом см. Л. Горгиладзе. Из истории грузинской общественной мысли. 1961.

по этим существенным вопросам философии. Это „движение“ не оставило существенного следа в идеологической жизни Грузии, так как при подобном толковании отдельных положений марксистской философии упомянутая группа прогрессивных публицистов Грузии не сумела и не могла преодолеть рамки все еще непрояснившегося в этом отношении литературного искания. Однако, несмотря на это, их определенный интерес к диалектическому материализму послужил основой дальнейшего развития философской мысли в Грузии².

Вскоре характер отношения к марксистской философии меняется. На второй ступени своего развития (сюда относятся 90-ые годы прошлого столетия) она среди прогрессивной интеллигенции Грузии уже фигурирует, как освободительное учение пролетариата. Эта была эпоха, когда идеи марксизма получали активную поддержку со стороны революционно настроенных писателей. Большая заслуга в этом отношении принадлежит грузинскому журналу „Квали“, объединившему группу известных представителей „Месаме даси“ (Э. Ниношвили, М. Цхакая, Н. Жордания, Ф. Махарадзе и др.). При чем, если группа прогрессивных публицистов 80-ых годов не противопоставляла диалектический материализм официальной идеологии того времени, то в группе революционно настроенных писателей („Месаме даси“) придается ему характер основного оппозиционного учения в философии. Прогрессивные представители „Месаме даси“ открыто выступают против существующего общественного строя, разъясняя пути его дальнейшего развития в Грузии. Между тем обнаруживается разногласие внутри этой группы „Месаме даси“, которое в дальнейшем послужило основой формирования двух противоположных направлений (меньшевистского и большевистского) в социал-демократическом течении. При чем основной причиной разногласия явился уклон Н. Жордания и других сторонников легального марксизма в сторону национализма. Дело в том, что группа представителей т. н. большинства „Месаме даси“ не сумела придать конкретно-научный характер своим попыткам применить основные положения диалектического материализма в области революционной практики пролетариата, несмотря на то, что в

² См. О. Бакурадзе, Из истории распространения марксистской философии в Грузии, 1959.

таких попытках ей во многом удалось преодолеть недостатки грузинских публицистов 80-ых годов как по отношению марксизма вообще, так и по отношению марксистской философии — диалектического и исторического материализма — в частности.

Существенным признаком третьей ступени истории развития марксистской философии в Грузии (сюда относится первая четверть XX столетия) является непосредственная связь этой философии с революционной практикой пролетариата, через посредство которой делается возможной разработка наиболее актуальных вопросов идеологического развития страны. При этом в грузинской печати впервые появляются произведения с ясно выраженной целью — применить основные положения и категории диалектического материализма как в области философии, включая и социологию, так и в области других форм общественного сознания — политики, морали, искусства, права и религии. Вместе с тем под влияние диалектического материализма нередко подпадают и «нейтрально-расположенные» к марксизму течения, в их рассмотрении не только общих вопросов теории, но и специальных вопросов науки, в том числе и естествознания.³

Основной отличительной чертой четвертой и последней ступени истории развития марксистской философии в Грузии (сюда относится период после победы социалистической революции) является переход ее от основного оппозиционного учения в господствующее мировоззрение. Причем если существенным признаком третьей ступени истории развития марксистской философии в Грузии было применение её основных положений к национальной культуре (в широком смысле этого понятия), то тем более это относится к четвертой ступени ее развития. В то же время существенно меняется характер противоречивой картины философской мысли в Грузии.

При такой периодизации истории распространения марксистской философии в Грузии должным образом выделяются не только основные точки её соприкосновения с

³ Таков круг основных вопросов грузинской философии первой четверти XX столетия, анализу которого посвящается данная работа, не касаясь при этом общих аспектов идеологии, неоднократно рассмотренных в нашей историко-философской литературе.

другими идеологическими течениями того времени, но и ее непосредственная связь с исторической практикой. Однако эта периодизация (как и некоторые проблемы настоящей работы) носит характер постановки вопроса и вообще не претендует на широкое признание. Она взята автором лишь как логическая предпосылка исследования основных аспектов и тенденций истории развития философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия.

Глава I

О ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ КАК ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ЗНАНИЙ. КРИТИКА АНАРХИЗМА В ГРУЗИИ

1. О МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ КАК МЕТОДОЛОГИИ НАУК

В начале XX столетия Грузия и Закавказье уже окончательно втянулись в мировое товарное обращение. Вместе с этим рушились национальные перегородки и упразднялись остатки феодализма. Это способствовало развитию различных мелкобуржуазных, общественно-политических и философских течений того времени.

Основным принципом этих течений как в философии, так и в социологии, являлось отрицание диалектического материализма, как теоретической основы марксизма и методологии наук, а также экономического учения Маркса и непосредственно связанного с ним научного социализма. В этом заключалась, в частности, основная задача широко распространившихся тогда в Грузии и Закавказье анархизма и федерализма.

В этом отношении грузинские анархисты и федералисты имели широкое признание не только среди буржуазной интеллигенции России и Европы, но и Америки. Газета заграничной группы грузинских националистов „Сакартвело“ („Грузия“), напр., в 1903—1905 годах издавалась в Париже на грузинском и французском языках. Не меньшей популярностью пользовались и грузинские анархисты в Америке, где В. Н. Черкезишвили был признан одним из лидеров международного анархизма. С конца 70-х годов он сблизился с Кропоткиным, принимал участие в западноевропейском рабочем движении и был одним из основателей анархистского журнала „Revolte“ (1879). В. Н. Черкезишвили поместил в

европейской анархической прессе ряд статей, направленных против социал-демократии и в особенности против основоположников научного социализма — Маркса и Энгельса. Эти точки зрения написаны им и отдельные работы публикуемы тогда за границей.¹ В своих выступлениях против всякой попытки конкретного применения прогрессивными деятелями науки категорий диалектического материализма, представители международного анархизма, в том числе и грузинский анархист Черкезишвили, большое место отводили неокантианской критике внутренней связи и взаимообусловленности составных частей марксизма и марксистской философии — диалектического и исторического материализма.

Характеризуя идеалистическую сущность анархизма, В. И. Ленин писал: „Мировоззрение анархизма есть вывороченное наизнанку буржуазное мировоззрение. Их индивидуалистические теории, их индивидуалистический идеал находятся в прямой противоположности к социализму. Их взгляды выражают не будущее буржуазного строя, а настоящее и даже прошлое этого строя, господство слепого случая над разрозненным, одиноким, мелким производителем. Их тактика, сводимая к отрицанию политической борьбы, разъединяет пролетариев и превращает их на деле в пассивных участников той или иной буржуазной политики, ибо настоящее отстранение от политики для рабочих невозможно и неосуществимо».² Этим объясняется, что в своей критике мировоззрения анархистов грузинские марксисты выступали не только против их неокантианского отрицания внутренней целостности составных частей диалектического материализма (отрыва теории от практики), но и против их субъективистских взглядов на марксизм вообще.

Вместе с грузинскими марксистами большая заслуга в этом отношении принадлежит Г. В. Плеханову, принявшему непосредственное участие в философской критике анархизма в Грузии. Сюда относится выступление Г. В. Плеханова со специальной статьей — «Гром не из тучи» (Письмо в редакцию «Квали») — на страницах грузинской печати про-

¹ Среди публикуемых тогда за границей работ В. Н. Черкезишвили ревизионистской критике научно-философской системы марксизма посвящается, напр., его работа „Pages d'histoire socialiste. 1. Doctrines et actes de la social-democratie“, Paris, 1896.

² В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 55.

тив ревизионистской критики В. Н. Черкезовым (Черкезишвили) марксизма, особенно его философской основы — диалектического и исторического материализма. Статья Г. В. Плеханова была написана по просьбе одного из грузинских социал-демократов и при жизни автора напечатана только на грузинском языке в легальном журнале „Квали“ (1901) под псевдонимом Jdem.³

Эта статья представляет собой одну из первых попыток марксистской критики анархизма в Грузии и Закавказье. Поэтому следует уделить должное внимание рассмотрению ее основных аспектов в связи с разработкой новых вопросов грузинской философии интересующей нас эпохи.

Основной темой исследования статьи Г. В. Плеханова „Гром не из тучи“, в основу которой была заложена его неопубликованная работа „Кант против Канта“, является материалистическая диалектика Маркса, как теоретическая основа марксизма и методология наук. Г. В. Плеханов не думал, однако, ограничить свою работу одной лишь философской характеристикой диалектического метода: за первой статьей должна была последовать вторая, но, как известно, продолжения не последовало. Тем не менее, основное уже было сделано, ибо главной проблемой, вокруг которой вращалась идеалистическая критика В. Н. Черкезишвили марксизма, являлась проблема диалектики именно в таком общетеоретическом плане ее изложения.

Статья Г. В. Плеханова „Гром не из тучи“ явилась ответом на статью В. Н. Черкезишвили „Путешествие по Бельгии“, напечатанную в грузинской газете „Иверия“ под псев-

³ См. «Квали» за 1901 г., №№ 26, 27, 28, («Квали» — орган либерально-националистического направления издавался в Тифлисе с 1893 по 1904 г. В период 1893—1897 годов представлял свои страницы начинающим литературам из «Месаме даси». В конце 1897 г. перешел в руки большинства «Месаме даси» и являлся рупором «легального марксизма», наконец стал органом груз. меньшевиков). На русском языке статья Г. В. Плеханова была опубликована уже посмертно сначала в сборнике «Группа Освобождения труда» (1921), а потом в сборнике «Литературное наследие Г. В. Плеханова», т. V, 1938. Следует при этом отметить, что о большом интересе Г. В. Плеханова к литературному наследию В. Н. Черкезишвили свидетельствует также его конспект книги В. Н. Черкезишвили „Pages d'histoire socialiste. 1. Doctrines et actes de la social-democratie“, Paris, 1896 См. „Литературное наследие Г. В. Плеханова“, Сборник VIII, 1940.

донимом В. Марвели (1900). Характерным для этой статьи В. Н. Черкезишвили, подобно анархистской критике марксизма вообще, являлось отрицание возможности применять диалектический метод как в философии, так и в науке, особенно естествознании, отрицание не только марксовской (материалистической), но и гегелевской (идеалистической) диалектики. Как в идеалистической диалектике Гегеля, так и в материалистической диалектике Маркса В. Н. Черкезишвили видит софистику, исключаящую возможность применения единственно, по его мнению, научного метода индукции.⁴ Ибо в своем отрицании применения диалектического материализма, В. Н. Черкезишвили «опирается» на современное естествознание, все еще придерживавшееся метафизического метода индукции, опыта. Следует при этом отметить, что в качестве одного из основных принципов неокантианской критики В. Н. Черкезишвили марксизма выступает отождествление им материалистической диалектики Маркса с идеалистической диалектикой Гегеля.⁵

Поэтому не случайно, что в своем рассмотрении философских аспектов неокантианской критики В. Н. Черкезишвили марксизма, Г. В. Плеханов на первый план выдвигает вопрос диалектики в общетеоретическом плане взаимоотношения между материалистической диалектикой Маркса, как философской основы марксизма и методологии наук (в том числе естествознания) и идеалистической диалектикой Гегеля, как одного из источников марксизма и «алгебры прогресса». Причем в своем рассмотрении естественно-научных основ диалектики (как Маркса, так и Гегеля) Г. В. Плеханов включал вопрос о месте и роли индукции (опыта) в научном мышлении вообще, в естествознании в частности.

В противоположность метафизическому пониманию В. Н. Черкезишвили Гегеля, выражавшемуся в том, что его философскую систему (да и философскую систему немецкого идеализма вообще) он трактовал, как сплошное искажение действительности в угоду спекулятивным построениям

⁴ См. В. Марвели. Путешествие по Бельгии, «Иверия», 1900. №№ 220, 247, 248, 258, (ежедн. политико-литературная газета, выходящая в Тифлисе с 1886 по 1906 г.).

⁵ См. статьи В. Черкезишвили, Ш. Гегелия и др., там же, а также «Нобати», 1906, («Нобати» — ежедневн. газета груз. анархистов, выходила в 1906 году в Тифлисе).

этой философии, не замечая при этом революционного метода этих построений, в первую очередь нужно было показать непосредственную связь гегелевской диалектики с марксовою, резко различая тем самым идеалистическую диалектику Гегеля от метафизической системы его философии, но основная причина презрительного отношения В. Н. Черкезишвили к Гегелю заключалась в том, что у него терялось всякое различие между методом и системой его философии, стало быть и всякая связь этой философии с действительностью.

Анархист Черкезишвили с большим увлечением утверждал, что «Гегель — философ реставрации... что он восхваляет бюрократический консерватизм в его абсолютной форме, что общая идея его философии истории подчинена и служить философскому направлению эпохи реставрации».⁶ При этом, ссылаясь на известное положение марксизма о том, что философская система Гегеля, опирающаяся на неизменную идею, является от начала до конца метафизической, он отсюда делает вывод о консервативной сущности диалектики Гегеля, игнорируя тем самым всякую связь этой диалектики с действительностью.⁷

Отсюда и основная задача философской критики Г. В. Плехановым анархистических взглядов В. Н. Черкезишвили — уделить особое внимание и тем самым должным образом акцентировать на положительные черты гегелевской диалектики. Поэтому не случайно, что полностью соглашаясь с Н. Г. Чернышевским, Г. В. Плеханов в основном правильно полагал, что главной и огромной заслугой Гегеля являлось выведение философии из области отвлеченного мышления, независимого от условий места и времени, путем внимательного отношения к действительности. Говоря о внимательном отношении Гегеля к действительности, — писал Г. В. Плеханов, — «Н. Г. Чернышевский был совершенно прав и что он мог бы сказать даже более того, что сказал: он мог бы с полным правом утверждать, что философия Гегеля благодаря своему внимательному отношению к действительности имело огромное, до сих пор еще недостаточно оцененное

⁶ См. В. Н. Черкезишвили, «Нобати», 6.

⁷ См. В. Н. Черкезишвили, там же, №№ 3, 8, 9 и др., а также упомянутую выше статью В. Н. Черкезишвили «Путешествие по Бельгии», газ. «Иверия», 1900, №№ 220, 247, 248, 258.

влияние на развитие общественной мысли XIX века». С этой точки зрения и является философия Гегеля «алгеброй прогресса», не оставляющей камня на камне от мира пережившего себя (Герцен).

На этой основе и держится связь диалектики Маркса с диалектикой Гегеля, и эта связь, по справедливому заключению Г. В. Плеханова, больше сближает Гегеля с Марксом, чем с его ортодоксальными последователями из неогегелианской школы. «Маркс понимал, — пишет Г. В. Плеханов, — что в философии Гегеля заключались зародыши и той теории, которую он старался построить сам; что он только развивал существенно важные моменты, которые находили место и в гегелевой философии, но в противоречии с другими понятиями, которым она (философия Гегеля) приписывала более важности и которые ему (Марксу) казались невыдерживающими критики». ⁹ При этом если, несмотря на свое открытие диалектического метода, Гегель не смог придать научный характер своей философской системы знания (и основной причиной этого являлся идеализм), то Марксу с помощью материалистической разработки диалектического метода полностью удалось сделать это.

Однако «научные теории, разумеется, — писал Г. В. Плеханов, — тоже не безошибочны: Маркс мог ошибиться, как и все люди. Но дело в том, что Маркс стал на ту конкретную почву, которая создала возможность научного отношения к предмету, т. е. отношения к предмету с точки зрения законосообразности совершающихся в нем процессов... если Маркс нанес смертельный удар утопизму, то этим он обязан именно той методе, которую он заимствовал у Гегеля и о которой с такой похвалой отзывался Чернышевский. Метод Гегеля была хороша именно тем, что она исключала возможность отвлеченного суждения о предметах и требовала оценки их с точки зрения обстоятельств времени и места». ¹⁰

С точки зрения гегелевской диалектики все зависит от обстоятельств места и времени, но эти обстоятельства из-

⁸ Г. В. Плеханов. «Квали», 1901, стр. 651 (178, в скобках здесь и дальше указ. соответ. страницы из «Литературного наследия Г. В. Плеханова», сборник V, 1938).

⁹ Там же, стр. 633 (177).

¹⁰ Там же, стр. 653 (182—183).

менчивы. Отсюда основное положение Гегеля: ни в природе, ни в общественной жизни, ни в понятиях людей нет и не может быть ничего такого, что могло бы претендовать на неизменность; застой лишается всякого теоретического оправдания; вечное движение и изменение являются основным законом всего сущего. Именно эту мысль и усматривали представители прогрессивной общественной мысли России (в том числе Герцен и Плеханов) в гегелевской философии, рассматривая ее как «алгебру прогресса». Причем, придерживаясь такой интерпретации гегелевской философии, они имели в виду «внимательное отношение» этой философии к действительности в области как природы, так и общества; без этого, конечно, Гегель не мог выдвинуть закон изменчивости и развития, так высоко оцененный Г. В. Плехановым словами Н. Г. Чернышевского: «Кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, — о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие! Повторяя за поэтом:

Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt
Und mir gehört die ganze Welt

он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: пусть будет, что будет, а будет все-таки на нашей улице праздник...¹¹

Однако Гегель, как известно, нередко и не случайно искажал факты и их действительные отношения в угоду своей спекулятивной философии и, таким образом, вовсе не лишены основания те горькие упреки, которые до сих пор сыплются на него со стороны его противников. «Гегелю, — писал Г. В. Плеханов, — действительно, случалось насилловать факты в интересах теории ... но, во всяком случае, диалектика тут не причем. Гегель насиловал факты вовсе не потому, что он держался диалектического метода, который требовал величайшего внимания к действительным отношениям вещей. Насилие над фактами становилось иногда неизбежно для Гегеля благодаря идеализму, насквозь пропитавшему его философскую систему».¹²

¹¹ Там же, стр. 653 (183).

¹² Там же, стр. 654 (184).



Характерно, что при этом Г. В. Плеханов ссылается на философию истории Гегеля, рассматривающую процесс общественного развития как необходимое проявление ^{законо-}сообразности, для объяснения которой, ^{очередь,} в первую очередь, должно быть, служат факты. «Мы должны брать историю как она есть, — говорит Гегель, — мы должны поступать эмпирически и, между прочим, мы не должны поддаваться влиянию историков-специалистов, — особенно немецких, которые пользуются большим авторитетом и которые делают то самое, в чем они упрекают философов, т. е. позволяют себе априорные выдумки в истории...». Кто внимательно прочитал его „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, тот знает, как вдумчиво относился он к бывшему в его распоряжении эмпирическому материалу. В этих «чтениях» рассыпана масса драгоценнейших указаний на реальную, невыдуманную причинную связь исторических явлений¹³. Но это постольку, поскольку Гегель придерживался диалектического метода исследования исторических фактов общественного развития, и только.

Отсюда нельзя не прийти к выводу о том, что Г. В. Плехановым в основном правильно рассматривался вопрос о методологической сущности диалектики Гегеля, как одного из непосредственных теоретических источников материалистической диалектики Маркса, и о характере ее отношения к философской системе Гегеля, если, конечно, не обратить внимания на ничем не мотивированную переоценку им роли Гегеля в формировании материалистической диалектики Маркса, поскольку такие недочеты Г. В. Плеханова во многом были вызваны полемическим характером его статьи против В. Н. Черкезишвили, целиком отрицающего философию Гегеля, а за ней и материалистическую диалектику Маркса.

Отрицая философскую систему Гегеля (а за ней и Фейербаха) вместе с отрицанием всякой возможности научно-го применения диалектического метода вообще, грузинские анархисты (в том числе и Черкезишвили) на первый план выдвинули проблему индукции, как единственно возможно-го, по их мнению, метода науки о природе и обществе. Придавая, таким образом, абсолютное значение методу индукции, они пытались использовать его в качестве основ-

¹³ Г. В. Плеханов, «Квали», 1901, стр. 668—669 (184-185).

Характерно, что при этом Г. В. Плеханов ссылается на философию истории Гегеля, рассматривающую процесс общественного развития как необходимое проявление законосообразности, для объяснения которой, в первую очередь, должно быть, служат факты. «Мы должны брать историю как она есть, — говорит Гегель, — мы должны поступать эмпирически и, между прочим, мы не должны поддаваться влиянию историков-специалистов, — особенно немецких, которые пользуются большим авторитетом и которые делают то самое, в чем они упрекают философов, т. е. позволяют себе априорные выдумки в истории...». Кто внимательно прочитал его „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, тот знает, как вдумчиво относился он к бывшему в его распоряжении эмпирическому материалу. В этих «чтениях» рассыпана масса драгоценнейших указаний на реальную, невыдуманную причинную связь исторических явлений¹³. Но это постольку, поскольку Гегель придерживался диалектического метода исследования исторических фактов общественного развития, и только.

Отсюда нельзя не прийти к выводу о том, что Г. В. Плехановым в основном правильно рассматривался вопрос о методологической сущности диалектики Гегеля, как одного из непосредственных теоретических источников материалистической диалектики Маркса, и о характере ее отношения к философской системе Гегеля, если, конечно, не обратить внимания на ничем не мотивированную переоценку им роли Гегеля в формировании материалистической диалектики Маркса, поскольку такие недочеты Г. В. Плеханова во многом были вызваны полемическим характером его статьи против В. Н. Черкезишвили, целиком отрицающего философию Гегеля, а за ней и материалистическую диалектику Маркса.

Отрицая философскую систему Гегеля (а за ней и Фейербаха) вместе с отрицанием всякой возможности научного применения диалектического метода вообще, грузинские анархисты (в том числе и Черкезишвили) на первый план выдвинули проблему индукции, как единственно возможного, по их мнению, метода науки о природе и обществе. Придавая, таким образом, абсолютное значение методу индукции, они пытались использовать его в качестве основ-

¹³ Г. В. Плеханов, «Квали», 1901, стр. 668—669 (184-185).

ного метода научных исследований в области как самой науки, так и философии. При этом они ссылались на современное естествознание, через посредство которого распространялась идея их неокантианской критики марксистской философии — диалектического и исторического материализма.

И, действительно, нельзя не подтвердить мнения грузинских анархистов о том, что индукция является проверенным методом естествознания и что прославленные естествоиспытатели, в том числе и Дарвин, и до Дарвина, пользовались методом индукции. Однако утверждать это мало и вовсе не поясняет суть вопроса, ибо чем же отличать тогда взгляды, выработанные путем индукции до дарвиновского направления (Линнеем, Кювье, Агассисем и др.) в естествознании от тех взглядов, которые Дарвин, Геккель и др. натуралисты выработали впоследствии тоже путем индукции? Ведь, если с точки зрения Дарвина и его последователей разные виды, принадлежащие к одному и тому же роду животных и растений, представляют различно развивающиеся породы из одних и тех же первоначальных форм, то с точки зрения противников Дарвина, тоже сторонников индукции, все виды животных и растений совершенно независимы друг от друга, и от одной общей формы происходят лишь те индивидуумы, которые принадлежат к одному и тому же виду. «Существует столько видов, сколько их сначала создало высшее существо» (Линней).

Поэтому, раскрывая сущность антинаучных взглядов естествоиспытателей до Дарвина, Г. В. Плеханов указывает на метафизический метод исследования, для которого вещи и их умственные образы, т. е. понятия, — суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого (Энгельс), тогда как, указывая на Дарвина (и на его метод индукции), который нанес сильнейший удар метафизическому взгляду на природу (следовательно и старому пониманию метода индукции), он (Г. В. Плеханов) характеризует диалектический метод исследования, умело подтверждая тем самым положение Энгельса о том, что природа пробный камень диалектики и что согласно современному естествознанию весь органический мир, в том числе и наше мышление — суть продукты процесса развития, длившегося миллионы лет.

Отсюда и соответствующий вывод Г. В. Плеханова, сделанный им при рассмотрении философских аспектов отрицания В. Н. Черкезишвили материалистической диалектики Маркса, как теоретической основы марксизма и методологии наук путем противопоставлений методов диалектики и индукции: «Диалектическое мирозерцание так же мало исключает индукцию, как и метафизическое. А потому противопоставлять индукцию диалектике по меньшей мере странно».¹⁴ И действительно, обобщение с помощью индукции (опыта) вовсе не исключает взгляда на предметы, как на независимые, раз навсегда данные, т. е. оно (это обобщение) совместимо с метафизическим мировоззрением. В то же время оно, этот способ обобщения (индукция) совместим и с диалектическим мировоззрением, т. к. обобщение это, основанное на опыте, не только не исключает диалектику, но напротив, оно в конце концов приводит к диалектике и это опять-таки подтверждает современное естествознание.

Пытаясь при этом выяснить характер отношения диалектического метода с научным способом индукции, Г. В. Плеханов писал, что диалектическое мышление также не исключает метафизическое (или—или), оно только отводит ему известные пределы, за которыми начинается царство диалектики, превосходно разъясненные еще Гегелем. Здесь Г. В. Плеханов имеет в виду утверждение Гегеля о том, что познание начинается с того, что существующие предметы берутся в отдельности, и в их различиях, и пока дело происходит таким образом, в научном мышлении господствует «рассудок» со своими метафизическими признаками доказательства. Но познание не останавливается на этой ступени; дальнейший его успех состоит в переходе с рассудочной (метафизической) точки зрения на точку зрения «разума», или диалектики. Рассудок фиксирует предметы и явления, как неизменные, независимые и отдельные друг от друга, тогда как разум исследует их в процессе изменения, возникновения и исчезновения, взаимодействия и перехода одного в другое.

Если бы не эта странная терминология («рассудок», «разум»), то по существу данное положение Гегеля «чрезмерно метко» определяет ход развития научного знания.

¹⁴ Г. В. Плеханов, «Квали», 1901, стр. 669 (187—188).

Однако отсюда вовсе не следует вывод о подлинно научном характере диалектики Гегеля, как это делает Г. В. Плеханов. Нужно при этом отметить, что ошибочные взгляды Г. В. Плеханова по этому вопросу нашли признание среди некоторых последователей и популяризаторов марксизма в Грузии. Иначе как объяснить, что и в их выступлениях против анархизма одна за другой появились попытки чуть ли не без всякой критики принять идеалистическую, по своей сущности, диалектику Гегеля. Наиболее скользким оказался также вопрос о соотношении марксистской философии с домарксовской философией вообще. Однако, прежде чем перейти к анализу ошибочных взглядов по этим весьма существенным вопросам теории в грузинской печати интересующей нас эпохи, вернемся к изложению положительных доводов рассматриваемой статьи Г. В. Плеханова против одного из известных представителей международного анархизма — В. Н. Черкезишвили. Наиболее характерным в этом отношении является разработка вопросов о конкретности истины и о применении основного закона диалектики — единства и борьбы противоположностей — в теории познания.

2. К ВОПРОСУ О ПРИМЕНЕНИИ ОСНОВНОГО ЗАКОНА ДИАЛЕКТИКИ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И О КОНКРЕТНОСТИ ИСТИНЫ

Идеалистически извращая научно-последовательное решение диалектическим материализмом основного вопроса философии, грузинские критики диалектического материализма, в том числе и В. Н. Черкезишвили, идеалистически извращали также и материалистическую теорию познания. Сюда главным образом относится их отрицание конкретности истины, являющееся непосредственным результатом их отрицания не только объективной детерминации процесса познания (взаимосвязи познания и общественной практики), но и его диалектического характера (движение познания к абсолютной истине через посредство релятивных истин).

Как имели возможность убедиться в этом выше, В. Н. Черкезишвили, подобно другим анархистам, противопоставляет известный метод индукции научно-философскому методу диалектики, без всякой церемонии искажая его в угоду собственным антинаучным метафизическим предубеждениям.

ям относительно индукции. Из этого следует его вывод о том, что естествознание, как наука, была создана и выработана на основе индуктивного метода и что якобы великие ученые с осуждением относились к диалектике. Но социал-демократы, — писал он еще задолго до опубликования своей статьи «Путешествие по Бельгии», — назовут мне хоть одного ученого нашего века, который пользовался бы в своих научных исследованиях диалектическим методом... Разве Ламарк, Жофруа-Сенс-Илер, Лайел, Дарвин, Геккель, Гельмгольц, Гексли и другие разработали великую философию эволюционизма с помощью диалектического метода?». ¹⁵ Дальше анархист Черкезишвили характеризует диалектический метод, как метод «изумительно культивировавший софистами во времена Сократа», путем которого «за и против доказывается с одинаковой легкостью», ввиду чего и следует, по его мнению, отрицать всякую попытку применения диалектического метода в науке и философии. Итак, в своем отрицании диалектического метода, как теоретической основы марксизма и методологии наук, В. Н. Черкезишвили приходит к заключению, что существует единственный метод исследования: научный.

Таковы основные аспекты и мотивы отрицания В. Н. Черкезишвили как материалистической диалектики Маркса, так и идеалистической диалектики Гегеля. Следует при этом отметить, что эти и подобные взгляды других представителей международного анархизма (М. Штирнера, П. Прудона, П. Кропоткина) широко распространялись тогда среди анархистов Грузии и без того отрицающих диалектический метод вообще и его применение в области гносеологии в частности. Отсюда и их соответствующий вывод — диалектика — это «хитросплетение», «метод софистов», «логическое сальтомортале», согласно которому каждому явлению природы и общества с одинаковой силой приписывается и «да» и «нет». ¹⁶ Нетрудно заметить, что общетеоретической основой таких суждений представителей анархизма является метафизическая постановка вопроса по принципу отв-

¹⁵ В. Н. Черкезишвили, „Pages d'histoire socialiste. 1. Doctrines et actes de la social-democratie“, Paris 1896 Цит. по кн.: «Литературное наследие Г. В. Плеханова», Сборн. VIII, 1940, стр. 191.

¹⁶ См. «Нобати», 1906, № 8, и № 4.

леченного или-или, так широко распространенного среди утопистов-идеалистов в социологии, ибо, подобно этим утопистам и идеалистам, все еще придерживающимся метафизического метода исследования, анархисты не понимали, что в общественной жизни (как и в природе вообще) всё зависит от обстоятельств места и времени, в силу чего в мире нет ничего вечного. Поэтому не случайно, что в своей статье против Черкезишвили Плеханов сразу же противопоставляет марксистское учение о конкретности истины его метафизическим взглядам, извлеченным из отвлеченных суждений Прудона и других утопистов-идеалистов, последователей международного анархизма. «Если бы я должен был в нескольких словах определить заслугу Маркса в общественной науке, — пишет Плеханов, — я сказал бы, что его учение нанесло смертельный удар утопизму. В самом деле, у него уже нет апелляций к человеческой природе. Он не знает таких общественных учреждений, которые или соответствуют этой природе, или не соответствуют ей. Уже в «Нищете философии» мы находим замечательный и характерный упрек по адресу Прудона: «Г-н Прудон не знает, что вся история является непрерывным изменением человеческой природы». В «Капитале» Маркс говорит, что человек, изменяя своей деятельностью окружающую среду, тем самым изменяет свою собственную природу. Возьмем хотя бы частную собственность на средства производства. Утописты много писали и много полемизировали друг с другом и с экономистами по вопросу о том, должна ли существовать частная собственность, т. е. соответствует ли она человеческой природе. Каждый утопист разбирал этот вопрос с точки зрения или-или. Маркс же поставил его на конкретную почву. Согласно его учению, формы собственности и имущественные отношения определяются развитием производительных сил. Одной ступени развития этих сил соответствует одна форма собственности; другой — другая; но ничего абсолютного здесь утверждать нельзя, так как абсолютное решение по необходимости было бы отвлеченно, а отвлеченной истины нет, истина всегда конкретна, и всё зависит от обстоятельств места и времени».¹⁷ Подвергая науч-

17. Г. В. Плеханов. Гром не из тучи (письмо в редакцию «Квали»), «Квали», 1901, стр. 653 (181—182).

ной критике идеализм в социологии, Ф. Махарадзе (один из первых последователей и популяризаторов марксизма в Грузии)¹⁸ на основе конкретного применения марксистско-ленинской теории исторического прогресса приходит к выводу, что «все стороны общественной жизни зависят от действительного хода вещей, а не от отвлеченных идей»,¹⁹ история человечества представляет собой закономерный процесс, которому присуща внутренняя необходимость, независимая от воли людей. Открытый Марксом закон общественного развития «есть великий шаг в исторической науке, — писал он, — после этого история уже не представляла скопления бессистемных исторических фактов... Теперь мы уже знаем, что является исходным пунктом исторической жизни, ведущей силой этой жизни; таковым является материальная основа общества, классовая борьба, возникшая на основе противоречия производительных сил и производственных отношений, а развитие классовой борьбы пролетариата с исторической необходимостью приведет нас к победе пролетариата над буржуазией... Пролетариат же своей победой освободит не только себя, а навсегда уничтожит всякое утверждение, всякую эксплуатацию человека человеком, он освободит все человечество».²⁰ Касаясь при этом вопроса о диалектике и противопоставляя диалектический метод метафизике, Ф. Махарадзе заключает, что научным является тот метод, который рассматривает природу так, как она существует в действительности. В природе все находится во взаимосвязи и взаимообусловленности, в силу чего «наука, — с точки зрения нашего автора, — не берет предметы и явления изолированно. Нет, она поступает так, как сама природа; в природе нет изолированного предмета или явления. Здесь каждый предмет, каждое явление, связаны между собой. Поэтому, если мы хотим изучить определенный предмет или явление, надо понять отношение предмета или явления к другим предметам или явлениям, их единство. Таков метод подлинной науки. Иначе поступает метафизика. Эта последняя всегда берет определенный предмет, определен-

¹⁸ О философских и социологических взглядах Ф. Махарадзе, см. в «Истории философии», т. V, М., 1961, стр. 372—373.

¹⁹ Ф. Махарадзе, Соч., т. VI, 1929, стр. 136.

²⁰ Там же, стр. 122.

ное явление отдельно и старается понять его независимо от другого предмета, от другого явления».²¹

Итак, в противоположность всякому догматизму и метафизике марксистское учение о конкретности истины утверждает, что всякое явление природы или общества в одно и то же время может быть самым собой, и чем либо другим, и положительным и отрицательным и «да» и «нет», тогда как в противоположность всякому релятивизму и скептицизму оно (это учение о конкретности истины) утверждает, что всякое явление природы или общества на каждом данном этапе развития представляет самого себя, а не что-либо другое, или положительное или отрицательное, или «да» или «нет». Поэтому на первый взгляд действительно может показаться, что обвинение, выдвинутое анархистами не лишено логического основания: как же так, — возражают анархисты, разве возможно, чтобы одно и то же явление в одно и то же время было и положительным и отрицательным, и «да» и «нет»? Но на самом же деле, если все зависит от условий, места и времени, то отсюда само собой вытекает, что каждое явление природы и общества с точки зрения развития может быть самым собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет», переходя в процессе этого развития от одной ступени к другой и т. д. Касаясь вопроса о несостоятельности метафизической постановки вопроса или-или, Плеханов для иллюстрации своей мысли приводит известные примеры Чернышевского: «Пагубна или плодотворна война? Вообще нельзя отвечать на это решительным образом: надобно знать, о какой войне идет речь, все зависит от обстоятельств времени и места... Марафонская битва была благодетельнейшим событием в истории человечества»; «Благо или зло дождь? Это вопрос отвлеченный, определительно ответить на него нельзя: иногда дождь приносит пользу, иногда, хотя реже, вред; надобно спрашивать определительно: после того, как посев хлеба окончен, в продолжение пяти часов шел сильный дождь, — полезен ли он был для хлеба?. Только тут ответ ясен и имеет смысл: этот дождь был полезен».²² И, наконец, в результате анализа этих и подобных примеров

²¹ Ф. Махарадзе, Соч., т. I, 1924, стр. 114.

²² Г. В. Плеханов, там же, стр. 651 (178).

Плеханов приходит к выводу, что нет никакого логического основания для окончательного ответа на вопрос по принципу или-или, как это неоднократно подтверждалось в рассуждениях грузинскими последователями и популяризаторами марксизма буржуазной демократической республики, и как положительной и как отрицательной: положительной по сравнению феодальных отношений, отрицательной по сравнению социалистических отношений. Дело в том, что тот, кто рассуждает по формуле отвлеченного или-или (entweder-oder), тот никогда не находит конкретную почву своих суждений: дождь, война, буржуазная демократическая республика и т. д. до бесконечности для него или положительные или отрицательные, тогда как на самом деле они могут быть и теми и другими; поэтому не случайно, что тот, кто рассуждает по противоположной формуле диалектики, наоборот, подобно Чернышевскому, всегда спрашивает о каком именно дожде, войне, буржуазно-демократической республике и т. д. идет речь, ибо с точки зрения диалектики одно и то же явление природы или общества, поскольку оно вовлечено в сферу непрерывного потока вечного движения мира в одно и то же время может быть и «положительным» и «отрицательным», и «да» и «нет». Поэтому и диалектика отрицает метафизику. Метафизик «... мыслит сплошными непосредствованными противоположностями; речь его состоит из «да-да, нет-нет; что сверх того, то от лукавого». Для него вещь или существует или не существует, и точно также вещь не может быть самой собой и в то же время иной. Положительное и отрицательное абсолютно исключает друг друга».²³ И это тогда, как с точки зрения сторонника диалектики, наоборот, при более точном исследовании всегда обнаружится, что «... оба полюса какой-нибудь противоположности — положительный и отрицательный — столь же неотделимы один от другого, как и противоположный, и что они, несмотря на всю противоположность между ними, взаимно проникают друг в друга».²⁴

Отсюда и соответствующий вывод диалектического материализма: „Когда мы подвергаем мысленному рассмотрению природу или историю человечества, или нашу соб-

²³ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, 1953, стр. 21.

²⁴ Там же, стр. 22.

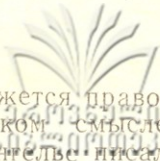
ственную духовную деятельность, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает... Все существует и в то же время не существует, так как все течет, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения».²⁵

Однако это не значит, что с точки зрения диалектики то или иное явление природы или общества на каждом данном этапе своего развития не может иметь свои качественные особенности и, следовательно, характеризоваться своей сравнительно устойчивой определенностью. Наоборот, с точки зрения диалектики никогда не прекращающийся процесс вечного движения и изменения мира в какой-то мере всегда включает в себе момент своей неподвижности, застоя. Иначе мы никогда не смогли бы сказать что-либо определенное о предметах и явлениях этого мира. Основным смысл изложенных выше суждений о диалектике заключается не в том, что якобы невозможно сказать что-либо определенное о предметах и явлениях мира, а в том, что невозможно (не следует) сделать это до тех пор, пока не выяснена совокупность всех условий, их обуславливающих. Как удачна в этом отношении ссылка Плеханова на Чернышевского: общие, отвлеченные изречения неудовлетворительны «отвлеченной истины нет, истина конкретна, т. е. определительное суждение можно произносить только об определенном факте, рассмотрев все обстоятельства, от которых он зависит».²⁶ Отсюда само собой вытекает, что метафизика ошибается не во всем, ее роковая ошибка в том, что «предмет метафизики «безусловное» или «первоначало» (безграничное, абсолютное). Но что является главным, отличительным признаком «безусловного», «первоначала» в учениях старой до-кантовской философии? Конечно, — неизменяемость, постоянство. И это потому, что безусловное, неизменное, беспредельное, независимо от условий времени и пространства, изменяющих всякий предмет и явление. Вот отчего оно (безусловное) неизменно».²⁷ Поэтому, если отказаться от этого «безусловного» и «неизменного» в метафи-

²⁵ Там же, стр. 20.

²⁶ Г. В. Плеханов, Гром не из тучи..., «Квали», 1901, стр. 632 (175)

²⁷ Там же, стр. 670 (189).



зике, то соответствующая ей формула $A=A$ окажется правомерной как в онтологическом, так и в логическом смысле. Касаясь метафизического метода мышления, Энгельс писал, что и без этого он является «необходимым» в известных областях действительности. Совершенно другой вопрос, что «метафизический образ мышления, — по его мнению, — хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает тех пределов, за которыми он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием — их возникновение и исчезновение, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса».²⁸

Итак, с одной стороны, когда дело касается критики догматизма, марксистское учение о конкретности истины опирается на утверждение того, что всякое явление природы и общества в одно и то же время может быть самим собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет» (отсюда и его соответствующая формула «и да и нет», «и нет и да»), тогда как с другой стороны при последовательной же критике релятивизма оно опирается на противоположное положение о том, что всякое явление природы и общества на каждом данном этапе развития может быть самим собой, а не чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет» (отсюда и его соответствующая формула: «да-да», «нет-нет»).

Объединяя эти формулы в одно учение о конкретности истины, мы имеем дело с противоречием, благодаря чему данное суждение о конкретности истины принимает характер альтернативы: или альтернатива эта является логическим

²⁸ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 21—22. Следует при этом отметить, что кроме общих аспектов, рассматриваемых теорией познания, этот вопрос имеет и более конкретные аспекты, исследованием которых занимается логика. О различных постановках данного вопроса в логике см. К. Бакрадзе, Логика, Тбилиси, 1951 (на русск. языке) и С. Церетели, О диалектической природе логической связи, Тбилиси, 1956, (на груз. яз). а также материалы дискуссии по вопросам взаимоотношения формальной и диалектической логики: «Вестник отделения общественных наук АН ГССР», 1961, № 2 (на груз. яз.).

противоречием, и тогда следует отрицать эту альтернативу и возникшее на ее основе наше суждение о конкретности истины, или же она не является результатом логического противоречия и тогда следует указать на объединяющее начало взаимоотноисключающих сторон этой альтернативы путем объединения в одном учении о конкретности истины на основе введения категории практики в теорию познания.

Если иметь при этом в виду наиболее основные выводы диалектического материализма из реально совершающегося процесса взаимосвязи познания и общественной практики,²⁹ то попытку объединить в определенном учении о конкретности истины две противоречивые формулы, — с одной стороны, формулу «и да — и нет» и, с другой стороны, формулу «или да — или нет», — следует рассматривать, как постановку вопроса о внутренней взаимосвязи объективной, абсолютной и релятивной истины, как основных признаков одного и того же понятия истины.

И, действительно, объединение рассмотренных выше взаимоисключающих сторон учения о конкретности истины кажется не только весьма вероятным, но и необходимым. Если все зависит от условий, места и времени, и человеческое знание вовлечено в сферу этой зависимости, то отсюда вытекает, что истина выражается лишь путем противоречий; конкретность истины в этом отношении нельзя не связывать, с одной стороны, с формулой о том, что с точки зрения перспектив развития (абсолютной истины) всякое явления природы и общества в одно и то же время может быть самим собой и чем-

²⁹ а) Никакое научное знание не может возникнуть и развиваться без непосредственной связи с общественной практикой, поскольку истина, которую представляет научное знание, объективна, т. е. по своему содержанию не зависит от воли и сознания; б) научное знание, зависящее от общественной практики, в которой имеет место непрерывный процесс изменения, бесконечно, а истина по своей природе, а также внутренними стремлением, по своей возможности и исторической цели имеет абсолютный характер и поэтому знание человека никогда не может исчерпать ее полностью; в) всякое научное знание, поскольку оно зависит от общественной практики, не только бесконечно по своей природе и внутренним стремлениям, по своим возможностям и исторической цели, но на каждом данном этапе своего развития является и законченным, т. е. выражает относительную истину.

либо другим, и положительным, и отрицательным, и «да» и «нет», тогда как, с другой стороны, она связана с противоположной формулой о том, что с точки зрения данной практики (релятивной истины) всякое явление природы и общества может быть самым собой, а не чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет».

Объединившись, таким образом, эти противоречивые формулы перестали быть антитезами в данном учении о конкретности истины. Если в классической теории познания они исключали друг друга, как логические противоречия, то в марксистской теории познания они непосредственно полагают друг друга, как логически взаимообуславливаемые формулы. Дело в том, что в отличие от классической гносеологии, где каждая из этих формул берется как независимая от процесса развития мышления метафизическая единица, марксистская теория познания придает каждой из них строго определенное значение в процессе внутреннего стремления сознания к бесконечности (к абсолютной истине).

а) Если метафизическая формула догматизма «да-да», «нет-нет» выдвигается независимо от внутреннего стремления мышления к бесконечности и в корне исключает возможность противоположного (как оборотной стороны), то «подобная» формула теории познания диалектического материализма о том, что всякое явление природы и общества на данном этапе развития может быть самым собой, а не чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет», отличается, как определенное (законченное) знание в внутреннем же стремлении мышления к бесконечности, и не только не исключает реальной возможности противоположного утверждения того, что всякое явление природы или общества с точки зрения развития самой практики (абсолютной истины) в одно и то же время может быть самым собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет», а напротив переключается в нем, как строго определенное (хотя и незаконченное) для каждой ступени познания истины знание на том же пути внутреннего стремления сознания к бесконечности (абсолютной истине).

б) И, наоборот, если метафизическая формула релятивизма «и да и нет» и «нет и да» выдвигается независимо от исторической обусловленности человеческого знания и поэтому в корне исключает возможным образом сказать что-либо определенно, то «подобная» формула теории

познания диалектического материализма о том, что всякое явление природы и общества в одно и то же время может быть самым собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет», выступает как внутренняя тенденция сознания к бесконечности (к абсолютной истине) и поэтому она не только не исключает реальной возможности сказать что-либо определенное, а, напротив, эта внутренняя тенденция мышления к бесконечности (к абсолютной истине) всегда находит свое воплощение и реализуется в противоположной формуле о том, что с точки зрения данной практики всякое явление природы и общества на каждом данном этапе развития может быть самым собой и чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет», поскольку эта формула содержит в себе определенное знание существующего, как уже совершившегося (отсюда строго определенное место традиционной формальной логики во всеобщей системе научных знаний).

Итак, объединяясь в одной плоскости внутреннего стремления сознания к абсолютной истине, эти формулы утрачивают свое старое содержание логического противоречия, как взаимоисключающих положений, и на основе введения категории практики в теорию познания перестают быть антитезами, строго определяя тем самым свои границы в одном и том же учении о конкретности истины. Поэтому их применение против метафизических поисков грузинских анархистов в теории познания, как это имело место в интересующей нас статье Г. В. Плеханова «Гром не из тучи (Письмо в редакцию «Квали»)» и соответствующих работах некоторых представителей социал-демократической интеллигенции Грузии, следует считать ясно выраженной попыткой последовательного применения основного закона материалистической диалектики единства и борьбы противоположностей к разработке марксистского учения о конкретности истины.

Подвергнув, таким образом, довольно подробному разбору теоретические предпосылки рассматриваемой статьи Г. В. Плеханова, мы должны указать и на практические выводы, вытекающие из этих предпосылок.

Первое, что бросается при этом в глаза, это то, что согласно учению о конкретности истины суждение по принципу *entweder—oder* всегда приводит к метафизическому игнорированию как прошлого, так и будущего находящихся в развитии

явлений в процессе их познания. Поэтому следовать такому принципу в науке невозможно, так как в силу своей ограниченности он смотрит на вещи с точки зрения одной лишь единственной практики без учета основных тенденций развития. Отсюда объясняется, что у сторонников метафизического принципа entweder—oder рассматриваемые явления всегда берутся как сами себе равные величины, ввиду чего, как правило, или что-либо отрицается или что-либо утверждается о них.

Между тем такой принцип мышления разделялся чуть ли не всеми исследователями до Гегеля. «Точка зрения отвлеченного или—или, — писал Г. В. Плеханов, — свойственна не только неопытной «юности», можно указать замечательные эпохи, в продолжении которых все мыслящие люди, за самими немногими исключениями, стояли на этой точке зрения и очень удивились бы, если бы им сказали, что она неудовлетворительна. Так было, например, во Франции восемнадцатого века».³⁰

И действительно, французские просветители XVIII века, смотрели на общественную жизнь с точки зрения отвлеченной противоположности между «добром и злом», между «разумом и бессмыслицей», покидая эту точку зрения только в самых исключительных случаях. Раз признав то или иное явление, скажем феодальную собственность, вредным и неразумным, они никогда не согласились бы с тем, что в свое более или менее отдаленное время оно могло быть разумным и совершенно необходимым. Например, Гельвеций, в письме Сорэну, по поводу знаменитой книги Монтескье «De L' Esprit des Loix» писал: чему хочет научить нас этот трактат о феодальных учреждениях? Таковыми ли вещами должен заниматься мудрый и разумный человек? Какое законодательство могло явиться в результате варварского хаоса законов, установленных насильем, державшихся невежеством и всегда мешающих всякой попытке установить правильный порядок. В другом месте Гельвеций говорил: Монтескье слишком феодалист, а между тем феодальное правительство есть chef d'oeuvre бессмыслицы.

И это потому, что Гельвеций смотрел на вещи с одной лишь точки зрения отвлеченной истины и в своих суждениях о феодализме опирался на метафизический принцип entweder—

³⁰ Г. В. Плеханов. Там же, стр. 652 (179).

oder. Но, если поверим Гельвецию и вместе с ним станем утверждать, что раз признав феодальную собственность неразумной, мы никогда не должны согласиться с тем, что в свое более или менее отдаленное время такая форма собственности соответствовала развитию общества. Но при этом делается невозможным объяснить необходимость феодального строя, сыгравшего положительную роль в развитии общества. Поэтому наука не может согласиться с теми принципами мышления, которыми руководствовался Гельвеций, так как в свое время феодализм вовсе не являлся бессмыслицей³¹.

Отсюда и соответствующий вывод Г. В. Плеханова о том, что мы должны смотреть на вещи по противоположному принципу отвлеченных суждений В. И. Черкезишвили и др. метафизиков потому и только потому, что «мы знаем, до какой степени все зависит от обстоятельств времени и места и до какой степени несостоятельны те будто бы истины, к которым приводит точка зрения отвлеченного или - или: война или погубна или плодотворна; феодализм или разумен или бессмыслен и т. д. А. Гельвеций еще не знал этого; он, подобно огромному большинству своих современников, придерживался именно точки зрения отвлеченного или - или».³²

То же самое следует сказать и о подавляющем большинстве социалистических писателей XIX века. Имеются в виду представители утопического социализма вроде Сен-Симона и сен-симонистов, хотя и можно было бы указать на отдельные попытки этих писателей — преодолеть односторонность мета-

³¹ Г. В. Плеханов при этом ссылается на соответствующее исследование Фюстеля де Куланжа «*Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France*», t. VI p. 682—683, где хорошо объясняется, как изменилось отношение низших сословий к феодальным замкам. «Шестью столетиями позже, — писал Фюсталь де Куланж, — люди только ненавидели эти влиятельные замки. Но в момент, когда они воздвигались, люди чувствовали к ним только любовь и благодарность. Они были созданы не против них, но для них. Они были возвышенным сторожевым пунктом, где их защитник бодрствовал и подстерегал врага. Они были надежным складом для их жатвы и для их имущества... Каждый укрепленный замок был спасением своего округа» (см. там же).

³² Г. В. Плеханов, там же, стр. 652 (180).

физического метода мышления по принципу *entweder — oder*, что нередко ставило их перед логической необходимостью диалектического метода мышления по противоположному принципу конкретной истины: «и да, и нет», «и нет, и да». Однако, дело в том, что попытки этих писателей преодолеть узкую границу отвлеченных суждений по метафизическому принципу *entweder — oder* далеко не всегда и не законосообразно достигали своей цели, как об этом справедливо указывал Г. В. Плеханов.

Несмотря на отдельные попытки социалистических писателей XIX века (вроде Сен-Симона и сен-симонистов) отрицательного отношения к отвлеченному принципу *entweder — oder*, такое отношение к данному принципу составляло у них все-таки исключение, а не общее правило. «Чаще и охотнее социалисты того времени, — писал Г. В. Плеханов, — придерживались унаследованной от восемнадцатого века отвлеченной точки зрения. С этой точки зрения они смотрели на важнейшие практические вопросы своего времени. Поэтому, и только поэтому, мы называем их утопистами. Различные школы этих утопистов предлагали весьма различные планы общественного устройства. Но как бы ни отличались один от другого эти планы, все они сходились в одном: в том, что основой каждого из них служил известный взгляд на человеческую природу».³³

И действительно, так называемая «природа человека» была верховной инстанцией чуть ли не для всех социалистических писателей XIX века, так как к этой природе они обращались почти во всех случаях рассмотренных спорных вопросов общественного строя. Отсюда родилось стремление этих писателей найти лучшую такую систему, которая всего более соответствовала бы «человеческой природе». Этим объясняется, что каждая из них предлагала свою утопическую систему общественного строя.

Но возможно ли найти наилучшую единственно возможную и разумную на протяжении всей истории человечества систему общественного строя? Нет, невозможно, ибо согласно диалектическому принципу развития и возникшему на его основе марксистскому учению о конкретности истины «наилучшей общественной системой является в каждое данное время

³³ Г. В. Плеханов, там же.

та общественная система, которая наиболее соответствует состоянию общественных производительных сил. А наилучшей системой в данное время оказывается та система, которая служит наиболее сильным препятствием для дальнейшего развития этих сил. Общественная система, бывшая совершенно разумной сто или двести лет тому назад, может оказаться совершенно нелепой в настоящее время».³⁴

Дело в том, что в данном случае мы не должны отказаться от правильной постановки французскими просветителями XVIII века вопроса о том, что сама «природа человека» изменяется в зависимости от окружающей его обстановки. Ведь недаром говорил Гельвеций, что человек — это воспитание. «И в этом отношении, — писал Г. В. Плеханов, — просветители восемнадцатого века были совершенно правы. В самом деле, «природа» древнего перса или египтянина не похожа на «природу» древнего грека или римлянина, а «природа» древнего грека или римлянина была совсем не то, что «природа» современного нам англичанина или гражданина Соединенных штатов Северной Америки. Если мы предположим, что данная общественная система совершенно соответствует природе человека, а все остальные системы более или менее насилуют эту природу, то мы тем самым объявим, что природе человека не соответствует вся история, за исключением того (прошедшего, настоящего или будущего) времени, к которому мы отнесем господство излюбленной нами системы. Но такой взгляд на историю исключает всякое научное ее объяснение. Вот почему мы говорим теперь, что системы указанных нами социалистических писателей были не научными, что не мешает, разумеется, нам находить в них отдельные частности, составляющие чрезвычайно ценные вклады в науку».³⁵

³⁴ Г. В. Плеханов. Там же, стр. 653 (182).


³⁵ Г. В. Плеханов. Там же, стр. 652—653 (181). Следует при этом отметить, что в своем анализе вопроса Г. В. Плеханов опирался на раньше сформулированное им же положение: «Ни французские историки, ни социалисты-утописты, ни Гегель, не могли ответить на это (имеются в виду не факты изменчивости природы человека, а причины, обуславливающие необходимости ее изменений в зависимости от окружающей обстановки, — А. Ш.) сколько-нибудь удовлетворительно. Они,—

Так, следует считать доказанным, что противостоящий диалектическому принципу мышления метафизический принцип отвлеченного *entweder—oder* является несостоятельным в науке. Отсюда и соответствующий вывод Г. В. Плеханова о том, что отрицательное отношение к такому принципу метафизических суждений составляет именно ту черту марксистской теории общественного развития, которая делает ей вполне заслуженное право на название научной теории.

И, наконец, еще об одном результате анализа Г. В. Плехановым вопроса о конкретности истины против метафизических доводов рассмотрения того же вопроса анархистом В. И. Черкезишвили.

Как известно, в своей трактовке диалектического метода Гегеля, В. И. Черкезишвили отождествлял его с идеалистической системой философии Гегеля и, таким образом, пытался приписать материалистической диалектике Маркса несостоятельность гегелевского идеализма. Поэтому и в своем выступлении против ревизионистских взглядов В. И. Черкезишвили, Г. В. Плеханов в первую очередь взялся за установление признаков существенного различия между диалектическим методом Гегеля и его философской системой абсолютного идеализма, с одной стороны, и между идеалистической диалектикой Гегеля и материалистической диалектикой Маркса — с другой. При этом отправным пунктом своих суждений Г. В. Плеханов выбрал весьма характерное для его мировоззренческие взгляды положение о том, что тот или иной «мыслитель, сочувствующий реакционным стремлениям в общественной жизни может тем не менее создать фи-

прямо или косвенно, — все ссылались на человеческую природу. Великая научная заслуга Маркса заключается в том, что он подошел к вопросу с диаметрально противоположной стороны, что он на самую природу человека взглянул как на вечно изменяющийся результат исторического движения, причина которого лежит вне человека. Чтобы существовать, человек должен поддерживать свой организм, заимствуя необходимые для него вещества из окружающей его внешней природы. Это заимствование предполагает известное действие человека на эту внешнюю природу. Но «действуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу». В этих немногих словах содержится сущность всей исторической теории Маркса» (Г. В. Плеханов, «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», соч., т. VII, 1929, стр. 160).



лософскую систему, заслуживающую полного внимания и даже сочувствия со стороны прогрессистов. Надо уметь различать между теоретическими посылами данного писателя и теми практическими выводами, которые он сам делает из своих теоретических посылок. Практические выводы могут быть неверны или враждебны делу человеческого прогресса. Но в то же время посылки, лежащие в основе этих неверных или вредных выводов могут быть и верны и полезны, — полезны в том смысле, что, будучи правильно истолкованы, они дадут новый довод или даже целый ряд доводов в защиту прогрессивных стремлений». ³⁶

Такой подход к философскому наследию Гегеля со стороны нашего критика анархистических взглядов Черкезишвили не вызывает почти никакого сомнения, так как теоретические предпосылки философской системы Гегеля действительно заслуживают внимания и нередко ставят самого Гегеля перед логической необходимостью преодолеть метафизическую границу своей системы. Иначе как объяснить «внимательное отношение» Гегеля к действительности в области даже социологических суждений, о которых указывалось выше. Но это тогда, когда он выступает в роли диалектика, ибо «в своем качестве абсолютного идеалиста Гегель полагал, что логическое развитие абсолютной идеи составляет основную, самую глубокую причину всех явлений природы и общественной жизни. Поэтому естествознание и история являлись у него чем-то вроде прикладной логики. Таким образом диалектика была «поставлена в верхнюю амфи» и тот самый человек, который говорил, что мы должны брать историю, как она есть и предупреждал своих слушателей против «априорных выдумок», сам далеко не чужд был таких выдумок и насилывал свой эмпирический материал в тех случаях, когда он не входил в их рамки. Переворачивание диалектики «вверх ногами» составляет чрезвычайно интересную и для нас поучительную черту гегелевских «чтений» о всемирной истории. Оно, без сомнения, подрывало их научное достоинство. Но виновата тут не диалектика; виноват идеалистический характер гегелевской философии. И когда Фейербах, а за ним Маркс, разоблачили несостоятельность гегелевского идеализма, то они

³⁶ Г. В. Плеханов, Гром не из тучи., „Квали“, 1901, стр. 631 (172).

тем самым поставили диалектику на ноги и сделали из нее могучее орудия научного исследования».³⁷

Из этой выдержки нетрудно заключить о несостоятельности гегелевской философии в научном познании объективной закономерности развития. Однако, один из существенных недостатков интересующей нас трактовки этой философии заключается в том, что суждения автора далеко не всегда сопровождаются подобными соображениями о необходимости последовательной критики Гегеля с точки зрения самой диалектики. Наоборот, в большинстве случаев анализа Г. В. Плехановым теоретического наследия Гегеля отпадает необходимость такой критики и вопрос рассматривается таким образом, что в конечном счете остается лишь заключить о подлинно научном характере гегелевской диалектики, что вводит существенное противоречие в его изложенных выше суждениях о теоретическом наследии Гегеля, где чуть ли ни на первый план выдвигается необходимость последовательной критики этого наследия с точки зрения материалистической диалектики Маркса.

Однако, не обратив должного внимания на эту необходимость, Г. В. Плеханову не удалось докончить свою критику Гегеля, а за ним и Фейербаха. Иначе как объяснить, что в его критике анархистических взглядов Черкезишвили на Фейербаха, чуть ли не отождествляется роль Маркса и этого философа в формировании материалистической диалектики, как метода научного исследования, на основе преодоления несостоятельности гегелевского идеализма. При этом весьма характерным образом звучат следующие слова Г. В. Плеханова: «Маркс понимал, что (говоря словами Чернышевского) в философии Гегеля заключались зародыши и той теории, которую он старался построить сам; что он только развивал существенно важные моменты, которые находили место и в гегелевской философии, но в противоречии с другими понятиями, которым она (философия Гегеля) приписывала более важности и которые ему (Марксу) казались невыдерживающими критики».³⁸

Таковы основные, наиболее существенные аспекты и результаты анализа Г. В. Плехановым широко дискутируемого

³⁷ Там же, стр. 668—669 (185).

³⁸ Там же, стр. 633 (177).

тогда среди социал-демократической интеллигенции Грузии вопроса о конкретности истины против метафизических доводов рассмотрения того же вопроса грузинскими анархистами, в первую очередь, анархистом В. Н. Черкезишвили.

Итак, с теоретическими предпосылками философской критики Г. В. Плехановым основ анархизма и его метафизического принципа суждений *entweder—oder*, так подробно проанализированным нами, следует согласиться, ибо в своей трактовке вопроса о конкретности истины Г. В. Плеханов в основном правильно проводит линию диалектического материализма, умело используя при этом основной закон материалистической диалектики об единстве и борьбе противоположностей в теории познания. Однако, если у этого критика метафизических суждений анархистов по затрагиваемым здесь вопросам, как и по другим вопросам диалектического материализма, имеются наряду с правильными и научно-перспективными положениями немало спорных, а иногда и ошибочных утверждений, то это потому, что противоречивой являлась его позиция в марксизме.

Следует при этом указать, что такая неопределенность позиции Г. В. Плеханова, заключающаяся, как мы попытаемся показать дальше, в ясно выраженных колебаниях между диалектическим материализмом (марксизмом) и спинозизмом в области теории материалистического монизма, имела свое отрицательное влияние на рассмотрение ряда теоретических вопросов в грузинской печати, к анализу отдельных аспектов которого мы и приступаем.

3. ОБ ИСХОДНОМ ПРИНЦИПЕ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ ОСНОВАХ ТЕОРИИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО МОНИЗМА

Как известно, одним из существенных моментов метафизической критики анархизмом теории материалистического монизма явилось отрицание того особого и нового, что внес марксизм в эту теорию в связи с решением основного вопроса философии. Этим мотивировалось прежде всего то весьма характерное обстоятельство, что грузинские последователи анархизма в первую очередь старались отрицать возможность диалектического метода и связанного с ним исторического материализма. Тем самым они противопоставляли монизму марксистского философского материализма не

только идеализм, но и дуализм и вульгарный материализм, используя к тому же махизм, выдававший себя за «новое» учение, якобы стоящее «над» материализмом и идеализмом. Причем наиболее существенной в этом отношении является их попытка характеризовать философскую систему Маркса признаками дуализма и противопоставлять этой философии современное им естествознание, новые открытия которого, по их мнению, якобы отрицают правильность решения марксизмом основного вопроса философии. Материализм Маркса, писал анархист Ш. Гогелия, «есть тот же самый параллелизм...», «Монистический материализм является плохо прикрытым дуализмом и компромиссом между метафизикой и наукой...», «Маркс впадает в дуализм потому, что он изображает производственные отношения как материальное, а человеческие стремления и волю — как иллюзию и утопию, которые не имеют значения, хотя и существуют».³⁹

Этим объясняется, что в своем выступлении против анархистов Г. В. Плеханов не обходит вопроса об исходных принципах теории монизма. Однако на этот раз, как мы попытаемся показать ниже, он во многом просчитался и его ошибочные взгляды по этому вопросу, заключающиеся в определении марксизма как «одной из разновидностей спинозизма», сразу же отразились на развитии философской мысли в Грузии у отдельных литераторов марксизма. Наиболее характерным в этом отношении является одно из ранних произведений И. В. Сталина «Анархизм или социализм?», опубликованное впервые в виде серии статей в 1906—1907 гг. в грузинских большевистских газетах, выходивших в Тбилиси: «Ахали Цховреба» («Новая жизнь»), «Ахали Дроеба» («Новое время»), «Чвени Цховреба» («Наша жизнь») и «Дро» («Время»).

В своей критике исходных принципов дуализма Сталин вводит следующие признаки марксистского материалистического монизма. Во-первых, в противоположность дуализму, исходящему из двух принципов — материального и идеального — он считает, что первым основным признаком марксистского материалистического монизма является признание одного субстанционального принципа — природы или бытия, имеющего материальную и идеальную формы. Во-вторых, в противоположность дуализму, приписывающему ма-

³⁹ См. «Нобати», 1906, № 8.

териальной и идеальной сторонам равное значение, второй основой признак марксистского материалистического монизма Сталин усматривает в том, что он не придает равного значения материальной и идеальной сторонам, а утверждает, что материальная сторона — содержание определяет идеальную сторону — форму. И, наконец, в противоположность дуализму, считающему, что ни материальная ни идеальная стороны не предшествуют друг другу, третий основной признак марксистского философского материализма Сталин видит в том, что с точки зрения этого материализма материальная сторона, содержание необходимо предшествует идеальной стороне, форме.

Первое, что бросается при этом в глаза, это то, что в своем определении этого монизма Сталин вводит три равноценных, но противоречивых признака. Причем равноценность данных признаков прежде всего заключается в их формальной необходимости, так как достаточно исключить какой-нибудь из них, и, согласно утверждению автора, мы не будем иметь дело с понятием марксистского материалистического монизма. Что же касается противоречивости этих признаков, то она проявляется не в их формальной необходимости, когда они берутся вместе, без всякой трактовки, а в их соответствующих трактовках. Поэтому следует выяснить не формальную сторону указанных признаков, а то содержание, в котором мыслится их соотношение.

И действительно, если взять все эти три признака без соответствующей трактовки, то исключается возможность почти всякого противоречия между ними. Возьмем, например, первый признак с его формальной стороны. У Сталина он гласит так: в противоположность дуализму, исходящему из двух взаимоисключающих принципов — материального и идеального, первым основным признаком марксистского материалистического монизма следует считать признание им одного субстанционального принципа — природы или бытия. Если поставить здесь точку, то он, этот признак, с логической необходимостью ведет к признанию двух остальных признаков того же монизма и все эти три признака, взятые таким образом действительно дают нам определение марксистского материалистического монизма, поскольку они выступают как одинаково необходимые и достаточные признаки этого определения.

Но дело в том, что суть данного определения Сталиным марксистского материалистического монизма по

существо заключается в признании бытия (природы) как одного субстанционального принципа этого монизма, имеющего материальную и идеальную формы существования. Отсюда и его соответствующее положение о том, что материальная и идеальная стороны суть две различные формы одной и той же природы или общества, их нельзя представить друг без друга, они существуют и развиваются вместе. Поэтому нетрудно убедиться в том, что такая трактовка Сталиным наиболее основного, по его мнению, признака среди остальных основных признаков марксистского материалистического монизма дает его определению этого монизма общий характер непосредственного влияния на него спинозизма, что нередко проявляется в отдельных противоречиях при соответствующих суждениях автора.

И действительно, если принять в качестве непроричаемого постулата признание Сталиным для определения марксистского материалистического монизма одного субстанционального принципа — природы или бытия, имеющего материалистическую и идеальную формы, как это имеет место в его трактовке первого признака этого монизма, то тем самым исключается логическая необходимость остальных признаков его определения и они — эти остальные признаки — делаются как бы пояснительными признаками к первому признаку. Дело в том, что при изложенной выше трактовке этот признак марксистского материалистического монизма приводит к весьма определенному утверждению того, что единая и неделимая природа, выраженная в двух различных формах — в материальной и идеальной, единая и неделимая общественная жизнь, выраженная в двух различных формах — в материальной и идеальной, — вот как мы должны смотреть на развитие природы и общества. Нетрудно заметить, что такая трактовка Сталиным субстанционального принципа философии, выступающего здесь как первый основной признак марксистского материалистического монизма, вводит существенное противоречие в его определение, поскольку такими же основными признаками считаются у него и два остальных признака этого монизма.

При таком положении вещей для устранения данного противоречия требуется или отказаться от двух последних признаков марксистского материалистического монизма, т. е. от признания того, что материальная сторона и опережает и опережает (во времени) идеальную сторону, но

тогда берется под сомнение материалистическое основание определения Сталиным этого монизма, подобно неоднократной трактовке субстанции—бога Спинозы (Гегель, Фишер и др.); или же отказаться от утверждения того, что материальное и идеальное две различные стороны одного и того же бытия — природы, выступающего здесь, как первый основной признак марксистского материалистического монизма, но тогда следует отказаться от наиболее характерного и главного для Сталина, так как признание субстанционального принципа природы или бытия, выступающего в качестве первоначального единства материального и идеального, является основным итоговим положением его понимания как дуализма, так и вульгарного материализма и идеализма.

Поэтому нельзя отказаться ни от первого и ни от второго, ибо, отказавшись от первого (т. е. от признания того, что материальная сторона и определяет и предшествует во времени идеальной стороне), мы откажемся от материалистического монизма вообще, тогда как, отказавшись от второго (т. е. от утверждения того, что материально и идеальное — две различные формы одного и того же бытия—природы), мы откажемся от характерного, специфического для Сталина. Вот почему мы здесь в основном имеем дело с проблемой, типичной для субстанции — бога Спинозы.

Наличие хотя бы одного такого факта достаточно для подтверждения тезиса о влиянии Г. В. Плеханова на развитие философской мысли в Грузии не только с точки зрения положительных результатов его исследований, но и с точки зрения отрицательных доводов этих исследований, заключающихся в его попытках определения марксизма как одной из разновидностей спинозизма. Итак, мы вплотную подходим к вопросу об определяющих признаках ясно выраженных колебаний философских взглядов Г. В. Плеханова между диалектическим материализмом (марксизмом) и спинозизмом. Но, прежде чем приступить к более конкретному рассмотрению вопроса, следует установить возможные причины таких колебаний у нашего критика метафизических суждений Черкезишвили в своем специальном написанном для этой цели письме в редакцию «Квали».

Можно полагать, что наиболее существенной в этом отношении явилась недооценка роли историзма при наличии так сильно подчеркнутого еще Спинозой само по себе действительно правильного принципа взаимной несводимости



психического и физического. Но следует при этом отметить, что в основе отождествления Плехановым марксизма с спинозизмом лежит более существенная для его философских взглядов тенденция — переоценить роль предшествующей Марксу философии в возникновении марксизма и его диалектического материализма. Не случайно поэтому, что в своей трактовке истории материализма нового времени Г. В. Плеханов, в первую очередь, пытается подтвердить известное положение одного из исследователей Дидро Карла Розенкранца о том, что «втайне спинозизм, — особенно начиная с Буллэнвиллье, — был признаваем всеми французами, перешедшими через сенсуализм к материализму»⁴⁰ и, со своей стороны, добавляет, что «материалистическая философия Фейербаха была, как и философия Дидро, лишь родом спинозизма».⁴¹ Отсюда он выводит свое определение марксизма, как «одной из разновидностей спинозизма». Однако аргументы, выдвинутые автором для доказательства своего тезиса следует считать несостоятельными. Один из этих аргументов выглядит так: «Когда Энгельс пишет, что «к лагерю материалистов надо отнести всех тех, которые основным началом считают природу...», то он только повторяет слова Фейербаха: «Истинное отношение мышления к бытию состоит лишь в том, что бытие, это — субъект; а мышление — предикат; мышление происходит из бытия, а небытие из мышления». А так как точка зрения Фейербаха была точкой зрения спинозиста, то ясно, что тождественная с нею философская точка зрения Энгельса не могла быть иною».⁴² И дальше следует его более ясно выраженный вывод о том, что «марксизм был разновидностью спинозизма».⁴³ Однако, читая Г. В. Плеханова, нетрудно убедиться в том, что он не во всем верит самому себе. Иначе как объяснить его ссылку на устное свидетельство Энгельса. «В 1889 г. я, — писал Г. В. Плеханов, — побывав на международной выставке в Париже, отправился в Лондон, чтобы лично познакомиться с Энгельсом. Я имел удовольствие в продолжение почти целой недели вести с

⁴⁰ К. Розенкранц. Сочинения Дидро и его жизнь, т. I, стр. 149, цит. изд. Г. В. Плеханова, Соч., т. XI, стр. 17.

⁴¹ Г. В. Плеханов, Там же, стр. 20.

⁴² Там же, стр. 21.

⁴³ Там же, стр. 48.

ним продолжительные разговоры на разные практические и теоретические темы. Однажды зашел у нас разговор о философии. Энгельс резко осуждал то, что Штерн весьма неточным образом называет «натурфилософским материализмом» «Так, по вашему, — спросил я, — старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение нечто иное, как два атрибута одной и той же субстанции? — «Конечно, — ответил Энгельс, — старик Спиноза был вполне прав». Если мои воспоминания, — продолжает Плеханов, — меня не обманывают, при нашем разговоре присутствовал известный химик Шорлеммер, был при этом еще и Н. Б. Аксельрод. Шорлеммера уже нет в живых, но другой из наших собеседников еще здравствует и в случае нужды, конечно, не откажется подтвердить точность моего сообщения».⁴⁴

Допустим, что настоящее сообщение Г. В. Плеханова верно (трудно поверить тому, что он сочинил это в пользу своей мысли), но тогда мы также могли бы спорить и с Энгельсом, ибо спинозовская трактовка о необходимости сосуществования материального с идеальным (протяжения с мышлением) в одной и той же субстанции — природе без учета времени, т. е. одновременно, противоречит духу самого диалектического материализма Энгельса. Г. В. Плеханов, при этом надеялся, что опубликование рукописей, находящихся среди литературного наследия Маркса и Энгельса, внесет новый свет в этот вопрос. Однако ожидания Г. В. Плеханова не оправдались.

После этого вряд ли нужно указать на дополнительные факты, подтверждающие правильность ясно выраженных колебаний философских взглядов Г. В. Плеханова между диалектическим материализмом (марксизмом) и спинозизмом. Остается лишь выяснить то содержание, которое вкладывается им в понятие «спинозизма». При этом, в первую очередь, следует иметь в виду его выступление против как дуалистической, так и идеалистической трактовки (Гегелем, а за ним и Бернштейном) этого понятия, тем более, что в своих взаимоисключающих (т. е. эклектических) толкованиях теории материалистического монизма грузинские анархисты (в том числе и анархист Черкезишвили), как известно, нередко опирались то на одну, то на другую трактовку спинозизма.

⁴⁴ Г. В. Плеханов, там же, стр. 21—22.

Такой подход к вопросу не может вызвать никаких сомнений, ибо основные результаты выступления Г. В. Плеханова против как дуалистической, так и идеалистической трактовки Спинозизма заслуживают внимания и вполне могут быть учтены в до сих пор непрекращающихся спорах вокруг этого понятия тогда, как его попытки отождествить марксизм с Спинозизмом не выдерживают критики.

Так, для подтверждения своих соображений нам кажется нужным подвергнуть соответствующему разбору вопрос о субстанции — природе Спинозы, одного из великих материалистов нового времени, тем более, что вопрос о субстанции — природе Спинозы широко дискутировался в истории философии и до сих пор не перестает быть предметом научных споров.

Начнем с определения самой субстанции — природы: «Под субстанцией, — пишет Спиноза, — я разумею то что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться».⁴⁵ Но это по существу такое наиболее общее определение субстанции, которое с одинаковой силой можно было бы применить по отношению как природы, так и бога (ведь «абсолютная идея» Гегеля тоже выступала в качестве такой же субстанции и также являлась причиной самого себя — *causa sui*)⁴⁶ ибо в силу этого определения мы не можем

⁴⁵ Б. Спиноза, Этика, ч. I, опр. 3, 1932, стр. 1.

⁴⁶ Поэтому неслучайно, что Гегель с высшей похвалой отзываясь о такой дефиниции Спинозой своей субстанции — бога как *causa sui*. В «Истории философии» Гегеля об этом говорится: «Причина самого себя является очень важным выражением, ибо в то время, как мы себе представляем, что причина противоположна действию, причина самого себя есть такая причина, которая, действуя и отделяя некое другое, вместе с тем порождает лишь само себя, снимает, следовательно, в акте порождения это различие. Полагание этой причиной себя как некоего другого есть отпадение и вместе с тем отрицание этой потери; это совершенно спекулятивное понятие, и даже, скажем больше, основное понятие во всем спекулятивном. Причина, в которой причина тождественна с действием, есть бесконечная причина; если бы Спиноза развил дальше то, что заключается в понятии *causa sui*, то его субстанция не была бы чем-то неподвижным» (Соч., т. XI, 1935, стр. 286). Что у Спинозы нет самодвижения, нет развития, нет активности и что он в этом вопросе не добрался

сказать чего-либо определенного о конкретном характере такой субстанции — природе. Пока что о ней определенным образом говорится лишь то, что она едина и как реальное и как логическое: «Под причиню самого себя (т. е. под самим собой, станцией, А. Ш.), — пишет Спиноза, — я разумею то, существование чего заключает в себе существование, иными словами то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею». ⁴⁷ Или, что то же самое, «Природе субстанции присуще существование». ⁴⁸ Наиболее существенным аргументом данного утверждения у Спинозы служит то, что согласно его концепции «Субстанция абсолютно бесконечна — неделима». ⁴⁹ Притом каждое из этих постулатов Спинозы сопровождается соответствующими логическими доказательствами, где с одинаковой силой подтверждается то же самое, а именно то, что не может быть двух или более субстанций, она лишь одна и как реальное и как логическое. Причем достаточным аргументом для доказательства этого служит логическая невозможность противоположного: если бы существовало несколько различных субстанций (т. е. их можно было бы делить, в силу чего они не были бы и ни бесконечными), или «... если бы субстанция могла производиться чем-либо иным, то ее познание должно было бы зависеть от познания ее причины, и, следовательно, она не была бы субстанцией». ⁵⁰ И дальше отсюда делается вывод, где самым наглядным образом выступает субстанция — природа (так часто именуемая у Спинозы богом), как логическая, если можно так выразиться, одна. «Идея бога, — говорит Спиноза, — из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна... Бесконечный ум постигает только атрибуты бога и его

до спекулятивной по словам Гегеля, диалектики (хотя он — Спиноза — нередко подходит к диалектике и ему часто удается доказать ее положение о том, что *omnis determinatio est negatio*) этому нельзя не поверить, но что у Спинозы понятие субстанции является спекулятивным понятием, да и основным понятием во всем спекулятивном, это уже идеалистическая ложь Гегеля, с которой, как мы попытаемся показать, ничего общего не имеет понятие субстанции — бога (природы) Спинозы.

⁴⁷ Б. Спиноза, Этика, ч. I, опр. I, стр. I.

⁴⁸ Б. Спиноза. Там же, т. 7, стр. 4.

⁴⁹ Там же, т. 13, стр. 10.

⁵⁰ Там же, др. д-к. т. 6, стр. 4.

модусы. Но бог един. Следовательно, и идея бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна». ⁵¹

Однако ни эти постулаты (определения ^{или теоремы}) и ни соответствующие им доказательства все еще не являются для нас конкретными признаками, т. е. положительными признаками рассматриваемого здесь понятия субстанции — бога. До сих пор о ней мы знаем лишь то, что как *causa sui*, она бесконечна и неделима, но не знаем в чем именно проявляется ее сущность. Пока мы не установим этого и, таким образом, не достигнем знания ее положительных признаков, об ее научно-состоятельном определении не может быть и речи. Следует при этом отметить, что Спиноза в своем дальнейшем и окончательном определении субстанции — бога вводит понятия атрибутов и модусов, причем понятие атрибутов является для него наиболее основным. Более того, без этих понятий наш философ не обходится даже при рассмотрении им бесконечности и неделимости своей субстанции — бога. Весьма характерным кажется при этом один из логических аргументов того, что субстанция одна: «Если бы существовало несколько различных субстанций,—говорит Спиноза, — то они должны были бы различаться между собою или различием своих атрибутов или различием своих модусов. Если предположить различие атрибутов, то тем самым будет допущено, что с одним и тем же атрибутом существует только одна субстанция. Если же это будет различие модусов, то, оставив эти модусы в стороне, так как субстанция по своей природе первое своих модусов и, рассматривая субстанцию в себе, т. е. сообразно с ее истинной природой, нельзя будет представлять, чтобы она была отлична от другой субстанции, т. е. не может существовать несколько таких субстанций, но только одна». ⁵² Кроме интересующего нас ответа, из этой выдержки мы узнаем относительно необходимых для субстанции модусов то, что субстанция по своей природе первична по отношению к своим модусам, тогда как относительно ее атрибутов, также необходимых для нее, этого сказать нельзя, ибо согласно философской концепции Спинозы «Атрибут есть то, что ум представляет

⁵¹ Б. Спиноза, *Этика*, ч. 2, т. 4 и ее док., стр. 40.

⁵² Там же, ч. 1, док. т. 5, стр. 3.

в субстанции, как составляющее ее сущность».⁵³ — Это великое, по словам Гегеля, определение; но оно великое определение прежде всего самой субстанции, поскольку она сущность свою никогда не может обнаружить иначе, если не через посредство своих атрибутов. Поэтому ~~мы должны~~ что при рассмотрении понятия субстанции, как основного элемента философской системы Спинозы, проблема атрибутов оказалась в центре до сих пор все еще не прекращающихся споров вокруг этой философии. Однако мы здесь не будем касаться этого вопроса, отметим только, что проблема атрибутов, следовательно, и проблема субстанции у Спинозы решена материалистически, но только без диалектики.

Итак, чем дальше приближаемся к вопросу атрибутов, чтобы установить определение философского понятия субстанции — природы, тем ярче вырисовывается основное положение спинозовской теории монизма о необходимости сосуществования психического и физического в данной субстанции — природе. И действительно, если займемся дальнейшим рассмотрением этой философской теории, мы увидим, что она зиждется именно на подобных постулатах, ибо при окончательном определении Спинозой своей субстанции — бога (тоже самое природы), когда определение это в основном дается через присущие ей атрибуты, мы узнаем, что из числа бесконечно возможных, согласно философской концепции Спинозы, таких атрибутов он указывает лишь на мышление и протяжение (по существу признанного им эквивалентной величиной материального, а не материи как таковой вообще)⁵⁴ Причем в отличие от Декарта

⁵³ Б. Спиноза. Этика, ч. 1, док. т. 10, стр. 6.

⁵⁴ Среди наших исследователей Спинозы нередко встречаемся с попыткой сблизить, а иногда и отождествлять понятие протяжения у Спинозы с понятием материи у Ленина. Однако, исходя из основных постулатов спинозовской теории монизма, попытка сблизить, тем более отождествлять понятие протяжения с понятием материи неправомерна и логически не оправдана по той простой причине, что протяжение у Спинозы выступает в качестве одного из возможных атрибутов субстанции, а не как таковое вообще. Поэтому не случайно, что некоторые исследователи Спинозы предпочитают считать идентичным («синонимом») ленинского понятия материи спинозовское понятие самой субстанции, а не протяжения (см. напр. вступительную статью М. В. Митина для третьей книги «История философии» Гегеля: Гегель, Соч., т. XI, 1935, стр. XXIII). Но по-

та, у которого за различием атрибутов (выступающих также в качестве материального и идеального), следует их реальное разобщение, ввиду чего каждой из этих атрибутов рассматривается как самостоятельная субстанция (отсюда и методологический дуализм Декарта и т. н. картезианской школы вообще), Спиноза всякую возможность такого дуализма устраняет тем, что у него эти атрибуты — протяжение и мышление или, что то же самое, материальное и идеальное — являются двумя атрибутами одной и той же субстанции — природы (так часто именуемой им богом), оставляя при этом в силе их специфичность и взаимную несводимость. «Отсюда (т. е. отсюда, что атрибуты принад-

пытка таких исследователей Спинозы лишена достаточного основания и в этом отношении, ибо в качестве основного постулата спинозовской субстанции выступает необходимость обязательного наличия в ней как протяжения (явлений материального мира), так и мышления (явлений сознания) без учета времени, т. е. одновременно, тогда как ленинская категория материи (если назвать ее субстанцией мироздания) в своем фундаменте существования предполагает нечто сходное способности к ощущению, а не само ощущение (тем более мышление), как таковое. Совершенно другой вопрос, что по мере того, как развивалась наша субстанция — природа, развивалась и ее способность нечто сходное к ощущению, превращаясь тем самым от возможной формы (этой способности, нечто сходного к ощущению) в реальную форму атрибута данной субстанции (способность ощущения и мышления, как явлений сознания). Дело в том, что способность сознания такое же неотъемлемое свойство высокоорганизованной материи (а не всякой материи), как, скажем, свет для солнца, ибо подобно тому, как нет и невозможно солнце без света (солнечных лучей) нет и высокоорганизованной материи без сознания; сознание атрибутивное свойство высокоорганизованной материи — человеческого мозга. Итак: Здесь мы имеем дело далеко не с типичной формой причинно-следственных отношений. При рассмотрении особенно смежных проблем теории познания и психологии из широкого круга явлений психики нередко оказывается, что такая постановка вопроса имеет принципиальное значение. Однако в данном случае нет возможности сказать что-либо более определенное о ней, отметим только, что игнорирование такой постановки вопроса путем обычного применения закона причинно-следственных отношений по отношению психофизиологической структуры высокоорганизованной материи вводит заблуждение в систему суждений некоторых исследователей психики, как с точки зрения теории познания, так, и с точки зрения психологии.

лежат к субстанции, как ее определения, как ее второе, по словам Гегеля, в силу чего упраздняется их самостоятельность,—А. Ш.) ясно, — пишет Спиноза,—что хотя два атрибута представляются реально различными, т. е. один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключить, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе, и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность или бытие субстанции».⁵⁵

Из указанного ясно, что атрибуты являются атрибутами субстанции, вне которой они перестают быть атрибутами, да и существовать вообще, ибо согласно философской концепции Спинозы «Все, что только существует, существует в боге и без бога ничего не может ни существовать, ни быть представляемо».⁵⁶ И что у Спинозы все атрибуты, (в том числе и модусы, да и все существующее вообще), которые имеются в субстанции—природе, имеются в ней вместе и один из них не может существовать без другого. Из этого можно заключить, что для Спинозы (и для спинозистов) как существующая сама в себе и представляемая сама через себя (т. е. как *causa sui*), субстанция — природа является носителем всего сущего, т. е. и как идеального, и как материального. Вот что говорит об этом сам Спиноза: из того, что бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего его сущность и делающего его единым, «Следует, что вещь протяженная и вещь мыслящая (*res extensa et res cogitans*) составляют или атрибуты бога или состояние (модусы) атрибутов бога».⁵⁷ Отсюда самым наглядным образом доказывается, что бог един через единство своих различных атрибутов — материального (выступающего у Спинозы в качестве *res extensa*) и идеального (выступающего у него в качестве *res cogitans* или единство самих этих атрибутов представляется через единство его самого, как объединяющего для них начала. К этому нужно добавить, что как необхо-

⁵⁵ Б. Спиноза. Этика, сх. т. 10, стр. 7.

⁵⁶ Б. Спиноза, там же, т. 15, стр. 11.

⁵⁷ Там же, кор. 2, т. 14, стр. 11.

димые атрибуты бога, протяженные и мышленные у Спинозы выступают и как необходимые формы существования бога.

В изложенных выше постулатах есть основание полагать, что при таком подходе к вопросу субстанции — природы для Спинозы (и для спинозистов) снимается проблема дуализма, так характерного для картезианской философии вообще, хотя и здесь остается в силе различие материального (протяжения) и идеального (мышления) как одинаково необходимых атрибутов этой субстанции — природы. И действительно, у Спинозы (и у спинозистов) эти атрибуты выступают как существенно различные и взаимно несводимые величины. Несмотря на то, что с точки зрения спинозовской концепции субстанции — бога атрибуты протяжения и мышления (материального и идеального) не составляют две различные субстанции (они таковыми являются лишь в своем роде) вообще, эти «... два атрибута представляются реально различными, т. е. один без помощи другого».⁵⁸ Следует при этом отметить, что такая трактовка вопроса исторически послужила основой для двоякого рода сомнения: во-первых, о психо-физическом параллелизме спинозовской теории атрибутов и, во-вторых, о психо-физическом тождестве этой теории. И то и другое сомнение, в случае их оправдания, привели бы к отказу от материалистического монизма в спинозовской системе философии. И тогда, действительно, стала бы возможной как дуалистическая, так и идеалистическая трактовка спинозовского понятия философского монизма, против которых, как известно, решительным образом выступил Г. В. Плеханов в своей критике как анархистов, так и др. механицистов вроде Бернштейна.

Поэтому мы, в первую очередь, должны разобраться в этом. Но прежде чем устранить реальную возможность таких сомнений и тем самым показать материалистический характер спинозовской теории монизма, следует сказать, что в теоретических суждениях гениального автора этой теории нередко носятся следы определенного влияния на него схоластической философии средних веков через посредство последующей за ней философии картезианской школы. Наиболее характерной в этом отношении является проблема атрибутов, при рассмотрении которой у Спинозы имеются на-

⁵⁸ Б. Спиноза. Этика, сч. т. 10, стр. 7.

ряду с правильно сформулированными с материалистической точки зрения постулатами, немало спорных и недоказанных положений, которые в неправильном восприятии Спинозизма нередко искажали подлинно материалистическую сущность этого учения. Поэтому, оказавшись в центре все еще непрекращавшихся споров вокруг Спинозизма, интересующая нас проблема атрибутов действительно содержит в себе повод для различных интерпретаций отдельных постулатов этого учения, исторически нередко используемых с целью прямого или косвенного оправдания то дуалистической, то вульгарно-материалистической, а то и идеалистической теорий мира. Основным при этом остается вопрос о т. н. психо-физическом взаимоотношении с точки зрения и как дуалистической и как идеалистической трактовки Спинозизма (что же касается вульгарно-материалистической трактовки этого учения, то она как методологический принцип психофизического тождества, по существу ничем не отличается от идеалистической).

Начнем с первого, т. е. с дуалистической интерпретации Спинозизма. Наиболее крупным представителем такой интерпретации является известный историк истории философии Куно Фишер. Среди советских ученых—философов, придерживающихся этой интерпретации, можно назвать автора небольшой монографии о Спинозе Б. Биховского. Такой точки зрения придерживались также Челпанов и др. При этом в отличие от других исследователей Спинозы Фишер, помимо упомянутых выше постулатов из первой части его «Этики», касающихся вопроса о существенном различии и взаимной несводимости атрибутов протяжения (физического) и мышления (психического) в основном ссылается на пятую и шестую теоремы из второй части той же «Этики»: в первой из них говорится: «Формальное бытие идей имеет своей причиной бога, только поскольку он рассматривается как вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо другим атрибутом; т. е. как идеи атрибутов бога, так и идеи отдельных вещей, имеют своей производящей причиной не объекты свои или воспринимаемые вещи, а самого бога, поскольку он есть вещь мыслящая».⁵⁹ То же самое сказано и в последующей теореме, но только по отношению к модусам: «Модусы какого бы ни было атрибута имеют своей при-

⁵⁹ Б. Спиноза Этика, ч. 2, т. 5, стр. 40.

чиной бога, поскольку он рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют, а не под каким-либо иным». ⁶⁰ Однако в противоположность Спинозовской трактовке этих постулатов, отсюда мы узнаем не о психофизическом параллелизме, а о самой субстанции — природе как имманентной причине всего сущего в том числе и самого себя (*causa per se*), не подвергающейся никакому изменению (отсюда и метафизический характер Спинозовской субстанции — природы, стоящей вне времени). Здесь не место ставить вопрос о том, удалось ли Спинозе доказать это и какими противоречиями сопровождаются его суждения при рассмотрении перехода от общего к частному, от субстанции к модусам и непосредственно связанной с ним проблемой имманентной и транзитной причинности. Отметим только что, отрицая внутренней связи самых модусов, посредством одной их внешней связи, существование которой так часто утверждается Спинозой, ему не удалось показать перехода субстанции, как бесконечной, в модусы, как конечных, и наоборот. Этого и не следовало бы ожидать от метафизика. Как характерна в этом отношении его 28-я теорема из первой части «Этики», в которой говорится: «Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина, в свою очередь, также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности». ⁶¹ Такому пониманию понятия транзитной причинности для мира конечных вещей (модусов) у Спинозы соответствует метафизическое положение: всё, что имеется в субстанции — природе имеется в ней вместе и одновременно один после другого. Поэтому и нет ее истинного перехода в свои модусы и наоборот. По существу Гегель был прав, говоря это и по отношению перехода субстанции в свои атрибуты. Но из этого отнюдь не следовало бы заключить о психофизическом параллелизме при рассмотре-

⁶⁰ Б. Спиноза. Этика, т. 6, стр. 40—41.

⁶¹ Там же, ч. 1, т. 28, стр. 22.

нии Спинозой различных атрибутов своей субстанции — природы — протяжения (физического) и мышления (психического). Как раз, наоборот, ссылаясь на упомянутые выше 5-ую и 6-ую теоремы из второй части «Этики» (в которых Фишер видел достаточное основание для своей мысли) через так наглядно поясняющую их основное содержание только что приведенную нами 28-ую теорему из первой части той же «Этики» ведет к противоположному утверждению того, что согласно философской концепции Спинозы «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» или, что то же самое, «... субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом — под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами».⁶²

Отсюда, может, однако, возникнуть вопрос был ли Спиноза материалистом или его система философии — спинозизм — является монизмом, не разрешившимся ни в материализм, ни в идеализм, как это пытались доказать некоторые из наших исследователей Спинозы. Подобно тому, как сенсуализм еще не есть ни материализм, ни идеализм, «мы полагаем, — писал Быховский, — что спинозизм сам по себе также не был ни материализмом, ни идеализмом, но разрешался он либо в материализм (марксизм есть материалистический спинозизм), либо в идеализм (о системе Шеллинга или Гегеля можно говорить, как об идеалистическом развитии спинозизма)».⁶³ Быховский при этом приводит цитату из Фейербаха, якобы доказывающую, что «Спиноза являлся настоящим родоначальником современной умозрительной философии, Шеллинг ее восстановителем, Гегель же завершителем».⁶⁴ Но если судить по изложенному выше материалу, то у Спинозы имеются достаточные аргументы против как Фейербаха, так и — нашего автора. Наиболее характерным в этом отношении следует считать его теорию познания и психологию, основные постулаты которых исключают всякую возможность т. н. дуалистической интерпретации спинозизма вообще. Согласно материалистической пси-

⁶² Б. Спиноза. Этика, ч. 2, т. 7 и сх. для этой т., стр. 41.

⁶³ Б. Быховский. Был ли Спиноза материалистом, 1928, стр. 33.

⁶⁴ Л. Фейербах, Соч., т. I, стр. 59.

хологии Спинозы мышление находится по отношению к телу в объективной зависимости, т. е. в зависимости в отношении к своему содержанию, так как содержанием мышления являются телесные изменения. «Объектом идеи, — писал Спиноза, — составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, известный модус протяжения, существующий в действительности (актуально) и ничего более. Если бы тело не было объектом человеческой души, то идеи о состоянии тела находились бы в боге, не поскольку он составляет человеческую душу, а поскольку он составляет душу какой-либо иной вещи; т. е. в нашей душе не было бы тела. Но мы имеем идеи о состояниях тела. Следовательно объект идеи, составляющей человеческую душу, есть тело, и притом в действительности (актуально) существующее. Далее, если бы кроме тела был еще какой-либо другой объект души, то в нашей душе необходимо должна была бы находиться идея о каком-либо его действии, так как не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-либо действия. Но никакой такой идеи в нашей душе нет. Следовательно, объектом нашей души служит тело, в действительности существующее, и ничего более».⁶⁵ Отсюда и основной принцип его теории познания: «Истинная идея должна быть согласна с своим объектом».⁶⁶

Что же касается идеалистической интерпретации спинозизма, то для этой интерпретации основным является отсутствие у Спинозы и ясно выраженного признания онтологической вторичности мышления. Наиболее характерным в этом отношении является гегелевская трактовка спинозизма: «Система Спинозы представляет собою объективирование картезианской философии в форме абсолютной истины. Простая мысль спинозовского идеализма состоит в следующем: истинной является исключительно лишь единая субстанция, атрибутами которой являются мышление и протяжение или природа, и лишь это абсолютное единство есть действительность, лишь оно есть бог. Это, как и у Декарта, — единство мышления и бытия или то, что в самом себе содержит понятие своего существования... У Декарта телесное и мыслящее «я», взятое каждое отдельно, представляют собою самостоятельные существа. Эта самостоятельность

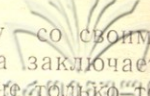
⁶⁵ Б. Спиноза. Этика т. 13 и док. т. 13, стр. 46—47.

⁶⁶ Б. Спиноза. Там же, ч. 1, ак. 6, стр. 2.

двух крайностей снимается в спинозизме, так как они превращаются в моменты единого абсолютного существа. Мы видели, таким образом, что смысл этого выражения состоит в том, что должно понимать бытие как единство противоположностей. Здесь основное устремление не в том, чтобы откинуть и отодвинуть в сторону противоположность, а в том, чтобы опосредствовать и разрешить ее. А так как здесь противоположность образует уже бытие и мышление, а не как раньше, абстракции: конечное и бесконечное или граница и неограниченное, то бытие здесь берется более определенно как протяжение, ибо в своей абсолютности оно было бы вообще лишь тем же возвращением в себя, тем же простым равенством и самим собою, каким является мышление. Спинозовское чистое мышление, следовательно, уже больше не является наивным (*das Unbefangene*) всеобщим Платона, а есть единство, которое вместе с тем знакомо с абсолютной противоположностью между понятием и бытием». ⁶⁷ Из этой выдержки нетрудно убедиться в том, как Гегель пытается устранить материальную сущность субстанции — бога Спинозы и тем самым довести ее до своей субстанции — абсолютной идеи, согласно которой мысль и то, что мыслится одно и то же. «Эту спинозовскую идею, — заключает Гегель, — мы должны, вообще говоря, признать истиной, обоснованной. Абсолютная субстанция есть истина, но она не вся истина. Чтобы быть всей истиной, она должна была бы мыслиться как деятельная и живая внутри себя, и именно этим определить себя как дух. Но спинозовская субстанция есть лишь всеобщее и, значит, абсолютное определение духа. Можно, правда, сказать, что эта мысль есть основа всякого истинного воззрения. Она, однако, такова не как основа, остающаяся абсолютно прочно внизу, а как абстрактное единство, как дух внутри самого себя. Мы должны поэтому заметить, что мышление необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма. Быть спинозистом, это существенное начало всякого философствования». ⁶⁸ При этом может показаться, что в пользу такой трактовки спинозизма говорит его стремление ко всеобщей одушевленности субстанции — природы и что мышление выступает у него в качестве необходимого свойства всякой материи. Рассматривая

⁶⁷ Гегель. Соч., т. XI, стр. 284—285.

⁶⁸ Там же, стр. 285.



человека как своего рода субстанцию—природу со своими атрибутами мышления и протяжения, Спиноза заключает: «Из сказанного для нас становится понятным не только то, что человеческая душа соединена с телом, но то, что должно понимать под единством тела и души. Никто, однако, не будет в состоянии адекватно и отчетливо понять это единство если наперед не приобретает адекватного познания о нашем теле. Все, что было нами сказано до сих пор имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам, которые, хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены. В самом деле, в боге необходимо существует идея всякой вещи, причину которой он составляет, точно так же, как идея человеческого тела, поэтому все сказанное нами об идее человеческого тела необходимо должно быть приложимо и к идее всякой другой вещи. Однако мы не можем отрицать и того, что идеи разнятся между собою, как и самые объекты, что одна идея бывает выше другой и заключает в себе более реальности. Поэтому для определения того, чем отличается человеческая душа от других душ, и в чем она выше их, нам необходимо изучить, как мы сказали, природы ее объекта, т. е. природу человеческого тела».⁶⁹ Но подводя итоги данной трактовки Спинозой своей субстанции—природы, мы приходим к выводу, что психическое как необходимый атрибут этой субстанции—природы, предполагает у него материальное, вопреки противоположной трактовки Гегелем своей субстанции — абсолютной идеи. Поэтому не случайно, что при всем старании Гегеля приблизить основное понятие своей субстанции — абсолютной идеи к спинозовской субстанции — природе, ему все — таки не удалось сделать это без острой критики последней. И эта критика материальной субстанции — природы ведется им с точки зрения христианской религии. Причем основным поводом такой критики далеко не всегда выступает метафизическая сущность спинозизма.

Итак, с какой бы стороны мы не подходили к спинозовской теории монизма, в качестве ее основного вывода везде находим, что мир — это единство вещей — протяженных и мыслящих. Причем, как правильно заключают некоторые исследователи спинозы, мир вещей мыслящих подчинен у него миру вещей протяженных, а над всем этим безраздель-

⁶⁹ Б. Спиноза. Этика, ч. 2, сх. для т. 13, стр. 47.

но господствует железная необходимость, не терпящая никакого произвола. Поэтому не случайно, что у Спинозы находятся соответствующие аргументы против как дуалистической, так и идеалистической трактовки своей сущности природы, хотя наиболее основная и характерная причина таких интерпретаций спинозизма, которая заключается в отсутствии в нем ясно выраженного признания онтологической первичности мира вещей протяженных по отношению к миру вещей мыслящих, в какой-то мере всегда остается в силе.

Это обстоятельство опять-таки возвращает нас к вопросу об одушевленности природы тем более, что положительное решение Спинозой этого вопроса послужило основой того, что втайне спинозизм был признан чуть ли не всеми материалистами нового и новейшего времени. Ошибка Г. В. Плеханова в этом отношении заключалась не в том, что он принял это положение, выдвинутое одним из известных последователей Дидро — Карлом Розенкранцем, а в том, что он в то же время распространил его и на марксизм. Поэтому в силу внутренней логики своей мысли Г. В. Плеханов должен был согласиться с тем, чтобы признание одушевленности мира считать неизбежным и для марксизма. Однако на самом деле Г. В. Плеханову нередко приходится выступать против подобных доводов своей мысли, что вводит существенное противоречие в его взгляды о марксизме, как «одной из разновидностей спинозизма».

И действительно, в качестве одного из существенных аргументов, подтверждающих правильность той мысли, что спинозизм был признан чуть ли не всеми великими материалистами нового времени, выступает однородное, по существу, решение ими философской проблемы ощущения, в соответствии спинозовской трактовки вопроса об одушевленности мира. Причем поиски Г. В. Плеханова в этом отношении начинаются с утверждения того, что подобно тому, как согласно тринадцатой теореме второй части «Этики» Спинозы все индивидуумы (*individua*) в различной степени одушевлены (*quamvis gradibus*), и «... для Ламеттри степень одушевленности имеет решающее значение. Неодушевленным существом было для него такое, у которого способность к ощущению не превышала известного минимума. И если он заявляет, что «мысль» есть плод организации, то этим он хочет сказать, что только у органи-

ческих «индивидуумов» встречаются сравнительно высшие формы «одушевленности». Вот почему, — заключает Г. В. Плеханов, — я не вижу решительно никакой существенной разницы между спинозизмом и материализмом Ламеттри.⁷⁰ То же самое утверждает он по отношению французских материалистов XVIII века, а также и Фейербаха, не знающего, по его мнению, что он в XIX столетии был настоящим реставратором материализма XVIII века и что сам являлся представителем этого материализма со всеми его преимуществами и со всеми его недостатками.⁷¹ Причем достаточной основой рассмотрения этих философов в одной плоскости спинозизма опять-таки выступает проблема одушевленности мира, поскольку они разделяли принцип постановки Ламеттри вопроса об ощущении, как свойстве материи, являющегося Ахиллесовой пятой всякого, по выражению Г. В. Плеханова, материализма. «Надо согласиться, — говорит Ламеттри, — что мы не знаем, обладает ли материя непосредственной способностью ощущения или лишь способностью приобретать его под влиянием тех изменений, которые свойственны лишь органическим телам».⁷²

⁷⁰ Г. В. Плеханов. Соч. т. XI, стр. 15.

⁷¹ Там же, стр. 16—20.

⁷² Цитир. по Г. В. Плеханову, см. Там же, стр. 15.

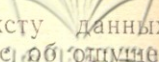
Как известно, в связи с этим Гольбах предлагает две гипотезы, представляющиеся ему одинаково вероятными. Можно, по его мнению, допустить, что чувствительность материи «есть результат свойственного животному расположения, соединений, так что мертвая нечувствующая материя перестает быть мертвою и становится способною к ощущению, когда она анимализируется, т. е. соединяется и отождествляется с каким-либо животным». Другая гипотеза — это та, которая была выставлена Дидро в его замечательном «Разговоре». «Некоторые философы, — пишет он, — полагают, что чувствительность есть общее свойство материи. В таком случае бесполезно искать источник этого свойства, известного нам по своим действиям. Приняв подобную гипотезу, придется последовать примеру тех, которые различают в природе два рода движения, одно под именем живой силы, другое под именем мертвой силы и различать два рода чувствительности: одну активную или живую, другую — пассивную, или мертвую, тогда анимализация вещества станет лишь уничтожением задержек, препятствующих ей стать деятельностью и чувствительностью». Нетрудно убедиться в том, что ни та ни другая гипотезы, как полагает Плеханов, не отличаются достаточной ясностью. Но и

Правда, Ламеттри, тем более Гольбах, Дидро и Фейербах высказались за признание «степеней одушевленности» материи, но это знал и Спиноза. Поэтому можно согласиться с основной мыслью утверждения Г. В. Плеханова, что этим философам действительно не удалось преодолеть точку зрения спинозизма по данному вопросу. Но ничем не мотивируется его мнение о том, что, проблема генезиса ощущения является такой же Ахиллесовой пятой и для марксистской теории материализма. Этим что ли объяснить нерешительность суждения автора: «Строго говоря, — писал Г. В. Плеханов, — то положение, что «мышление происходит из бытия, а не бытие из мышления»⁷³ не согласно с учением Спинозы. Но то «мышление», о котором здесь идет речь, есть человеческое сознание, т. е. высшая форма «мышления», и предпосылка бытия этому мышлению ни в коем случае не исключает одушевленности и материи. Чтобы в этом убедиться, надо только прочесть 336 стр. II тома Фейербаха и 21 и 22 стр. книги Энгельса «Ludwig Feuerbach». Всем известно, с каким презрением Энгельс говорил о материализме Карла Фогта, Молешотта и т. п. Но это именно тот материализм, который можно было с известным правом упрекнуть в том, что он хотел все силы материи свести к движению. Я убежден, что опубликование рукописей, находящихся среди литературного наследия Маркса и Энгельса внесет новый свет в этот вопрос. А пока что я полнейшим убеждением утверждаю, что Маркс и Энгельс в материалистический период своего развития никогда не покидали точки зрения Спинозы».⁷⁴

Гольбах знал это не хуже нас. «Свойство материи», называемое нами «чувствительностью», добавляет Плеханов, представляет действительно трудно разрешимую задачу, повторяя при этом слова Гольбаха о том, что «простейшие движения нашего тела» представляют собой «трудно разрешимые загадки». В своей беседе с Лессингом Якобы сказал: «Я люблю Спинозу, но плохое доставляет он нам спасение». Лессинг ответил: «Да, пожалуй... А все же... Разве вы знаете что-нибудь лучшее?». И что удивительно, точно также ответил не только Гольбах, но и сам Плеханов. Иначе, как понять его положение о марксизме, как «одной из разновидностей спинозизма» (см. его — «Очерки по истории материализма». Соч., т VIII, стр. 34—35).

⁷³ Эти слова принадлежат Фейербаху.

⁷⁴ Г. В. Плеханов, соч. т. XI, стр. 21.



Если судить по соответствующему контексту данных суждений, то автору хочется сказать, что вопрос об ощущении в марксизме решается таким образом, как у Спинозы и его последователей в философии нового и новейшего времени. Однако это вовсе не соответствует действительности, ибо марксизм, наоборот, как указывал Ленин, отрицает принцип спинозовского сосуществования материального и идеального, предполагая при этом, что в самом фундаменте мироздания следует допустить существование нечто сходного к ощущению, а не само ощущение как таковое. Совершенно другой вопрос, что по мере того, как развивалась наша субстанция—природа, развивалась и ее способность нечто сходное к ощущению, превращаясь тем самым от возможной формы существования ощущения в реальную форму его существования. Что же касается сознания, оно неотъемлемое свойство одной лишь высокоорганизованной материи — человеческого мозга, возникшего через посредство непрерывных таких превращений в нашей природе — субстанции. Разве не склонны к этому следующие слова самого Г. В. Плеханова: Дарвин оспаривает известное определение Франклиным человека тем, что приводит много примеров, показывающих, что в зачаточном виде употребление их свойственно многим млекопитающим. «И он, разумеется, совершенно прав со своей точки зрения, т. е. в том смысле, что в пресловутой «природе человека» нет ни одной черты, которая не встречалась бы у того или другого вида животных... Но не надо забывать, что количественные развития переходят в качественные».⁷⁵ Далее Г. В. Плеханов пытается выяснить процесс становления общественного человека путем существенных изменений его анатомического строения на основе применения орудий труда. «С того времени, — писал он, — как человек возвысился до их употребления (т. е. до употребления орудий труда, — А. Ш.), он придает совершенно новый вид истории своего развития: прежде она, как у всех остальных животных, сводилась к видоизменениям его естественных органов, теперь же она становится прежде всего историей усовершенствования его искусственных органов, роста его производительных сил».⁷⁶ Г. В. Плеханов при этом ссылается на соответствующие данные сов-

⁷⁵ Г. В. Плеханов, Соч., т. VII, стр. 160.

⁷⁶ Там же, стр. 161.

ременного им естествознания, особенно на эволюционное учение Дарвина и в своей критике метафизических суждений В. И. Черкезишвили неоднократно подчеркивает известное положение Энгельса о том, что природа есть пробный камень диалектики, так как современное естествознание доказало, что в природе, в конце концов, все совершается диалектически, а не метафизически, что она движется не в вечно однородном, постоянно сызнова повторяющемся круге, а переживает действительную историю, и что здесь, прежде всего, следует указать на Дарвина, который нанес сильнейший удар метафизическому взгляду на природу, доказав, что весь современный органический мир суть продукт процесса развития, длившегося миллионы лет.⁷⁷

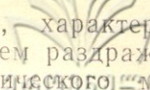
И действительно, только у последователей диалектического материализма, опирающихся на соответствующие данные современного естествознания удалось решить сложную проблему генезиса сознания, так широко дискутируемую представителями философии нового и новейшего времени на основе исходных принципов спинозизма. Следует при этом отметить, что решение этой проблемы послужило решающим мотивом отрицания метафизических взглядов грузинских анархистов на материалистическую теорию монизма, так как в своих суждениях против этой теории они нередко выступали в качестве сторонников новых открытий естествознания. Наиболее существенную роль в этом отношении сыграло марксистское положение о том, что сознание может быть свойством высокоорганизованной материи человеческого мозга и что в первоначальной форме своего развития материя не обладала не только сознанием, но и его психофизиологическими зачатками — раздражимостью и ощущением.

Судя по дальнейшей разработке данной проблемы на основе новейших достижений современного естествознания, направленной против спинозовской метафизической теории монизма, следует заключить:

1) раздражимость и ощущение (как первичные формы психики) в ясно выраженной форме связаны только с высшей формой материи (органической материей);

2) способность раздражимости, являющаяся продуктом

⁷⁷ С. Г. Плеханов, Гром не из тучи.. «Квали» 1901, стр. 669 (187).



длительной эволюции неорганической материи, характеризуется свойством развития, причем за развитием раздражимости в процессе постепенной эволюции органического мира должно последовать сперва образование ощущения, а затем, на основе его развития — возникновение сознания. Отсюда вывод: процесс филогенетического развития психики характеризуется следующими ступенями: от универсальной способности «физического отражения» неорганической материи — к возникновению способности раздражимости, характерной лишь для органической материи; об общей универсальной способности раздражимости, характерной для органической материи — к образованию более специфической способности органической материи — способности ощущения и от способности ощущения — к образованию способности сознания, характерной только для высокоорганизованной материи — головного мозга человека;

3) раздражимость и ощущение, вместе взятые, являются основным звеном, связующим мостом между материей и сознанием как в процессе гносеологической работы сознания, так и в процессе его филогенетического развития;

4) переход от раздражимости к ощущению и от ощущения к сознанию в процессе постепенной эволюции органического мира осуществляется в соответствии с развитием организма и его центральной нервной системы;

5) только человек является носителем такого анатомического строения, которое дает возможность максимального усовершенствования его центральной нервной системы, в силу чего она приобретает функцию сознания и, таким образом, выступает в качестве высокоорганизованной материи. Отсюда вывод: сознание, как высшая форма психики, может возникнуть только с появлением человека, определять действия людей в процессе их отношения с природой и друг с другом на всех этапах и на каждом повороте развития;

6) высокоорганизованная материя — головной мозг человека — не может иметь голого сознания, мышления вне формы его выражения: вместе с сознанием и нераздельно от него мозг должен иметь и речевую функцию, ибо если развитие организма и нервной системы исключает возможность существования языка, то оно исключает и возможность сознания, поскольку сознание не может возникнуть и развиваться без языка. Отсюда и соответствующий вывод: без языка не может возникнуть и развиваться сознание так же, как

без сознания не может произойти возникновение и развитие языка; а без языка и сознания нельзя себе представить существование человека в его общественной производственной деятельности.

Следует при этом отметить, что современное представление о сознании подтверждает положение о постепенном развитии способности ощущения на основе общебиологической формы отражения — раздражимости, и что без существования нервной системы (или без ясно выраженного ее зародыша — т. н. нервных узлов) не может возникнуть специализированная чувствительность, окончательно сформироваться и развиваться способность ощущения с тем, чтобы на высшей ступени морфологического развития в системе необходимых для возникновения сознания других условий заложить его основу.

Как известно, некоторые аспекты и выводы изложенных выше положений до сих пор находят место в научных спорах и интерпретациях. Наиболее характерным в этом отношении является противопоставление ощущения (способности к ощущению) сознанию с точки зрения сознательной и бессознательной психики. Однако прежде чем приступить к анализу данной проблемы по плану настоящего изложения основных аспектов и тенденций грузинской философии первой четверти XX столетия, следует рассмотреть ряд вопросов философской критики анархизма и махизма в Грузии.

4. О КАТЕГОРИЯХ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ, СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

С начала XX столетия, когда вырабатывалась идеология ленинизма, среди остальных категорий диалектического материализма особое значение приобрели категории формы и содержания, свободы и необходимости. Из них на первый план выдвинулись категории формы и содержания, при рассмотрении которых в марксистской печати Грузии появились ошибочные суждения Сталина о взаимоотношении материального и идеального, как формы и содержания в качестве внутренней связи протяжения и мышления в субстанции—природе Спинозы. Поэтому не случайно, что, касаясь философских категорий материи (содержание) и сознания (форма), Сталин прежде всего подчеркивает необходимость их единства, полагая при этом, что вообще единство формы

и содержания вовсе не исключает возможность упразднения их данного единства. Однако при этом он не замечает, что признание такого положения вводит существенное противоречие в систему изложенных выше его суждений относительно исходных принципов теории марксистского материалистического монизма.

Этим объясняется, что в ранних выступлениях Сталина по вопросам категорий формы и содержания встречается наряду с общепризнанными тогда в марксизме положениями немало спорных, недоказанных и просто ошибочных утверждений.

Начнем с его суждений о том, что непрерывный процесс упразднения данного единства формы и содержания осуществляется не путем упразднения их единства как такового вообще, а путем сохранения этого единства на базе противопоставления его данных сторон. Ни одно явление ни на одном этапе своего развития не может существовать без относительного единства своей данной формы и данного своего содержания. К тому же единство формы и содержания необходимо не только тогда, когда это выражает соответствие данной формы данному содержанию, но и тогда, когда оно проявляет конфликт между данной формой и данным содержанием. С точки зрения автора это означает, что вообще единство формы и содержания, когда оно выражается соответствии данной формы данному содержанию, представляет собой условие беспрепятственного развития явления, характеризуемого указанным единством. Поскольку же это единство продолжает существовать и в период конфликта между данными содержанием и формой, оно, наоборот, тормозит развитие данного явления и делает объективно неизбежным уничтожение именно этого, данного (выражающего конфликт) единства и его замену единством нового типа, как это подтверждалось на конкретных примерах соотношения производительных сил и производственных отношений существовавшего тогда в России капиталистического общества.

Пытаясь при этом применить материалистическую диалектику, Сталин стремится придать решающее значение ее основному закону единства и борьбы противоположностей. Наиболее характерным в этом отношении является его критика метафизической трактовки грузинскими анархистами вопроса о соотношениях категорий формы и содержания.

Как известно с точки зрения грузинских анархистов всякое диалектическое развитие, в том числе и диалектическое развитие производительных сил и производственных отношений, как формы и содержания данного общества, есть развитие катастрофическое, посредством которого сначала полностью уничтожается прошлое, а затем совершенно обособленно утверждается будущее... Катаклизмы Кювье порождались неизвестными причинами, катастрофы же Маркса—Энгельса порождаются диалектикой».⁷⁸ В противоположность этому Сталин неоднократно подчеркивает, что революционный переворот капиталистического строя порождает объективный процесс исторического развития, а не неизвестные причины катаклизма Кювье, так как согласно учению исторического материализма на известной ступени своего развития производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями и, таким образом, между производительными силами капитализма, имеющими общественный характер, и формой присвоения продуктов, имеющей частный характер, возникает коренной конфликт, который должен разрешиться социалистической революцией. Причем, согласно историческому материализму, поскольку экономическое развитие является «материальной основой» общественной жизни, ее содержанием, а юридическо-политическое и религиозно-философское развитие — «идеологической формы» этого содержания, его «надстройкой», — постольку существенные изменения в экономической основе данного общества всегда предполагают переворот во всей громадной надстройке этого общества.⁷⁹

Однако выдвинутые в этой связи положения Сталина нередко и не случайно сопровождаются с внутренне противоречивыми суждениями автора. Так, напр., из общеизвестного утверждения философского материализма: в процессе исторического развития содержание предшествует и определяет форму, форма отстает от содержания и что относительность единства формы и содержания следует понять не как ликвидацию необходимости такого единства вообще, а как необходимость упразднения данного единства старой формы и нового содержания путем его замены единством нового типа, Сталин считает нужным заключить: та или иная форма

⁷⁸ См. «Нобати», 1906, № 8.

⁷⁹ См. К Маркс. «К критике политической экономии». Предисловие.

ввиду ее отставания от своего содержания никогда полностью не соответствует этому содержанию, и, таким образом, новое содержание всегда «вынуждено» временно облечься в старую форму, что вызывает конфликт между ними. Несмотря на то, что данное суждение направлено против анархистов, согласно метафизическим взглядам которых существующая «форма всегда следует за содержанием и никогда не отстает от него»,⁸⁰ оно далеко не ясно и логически далеко не оправдано. Иначе как понять утверждение того же автора против тех же анархистов о том, что конфликт существует не между содержанием и формой вообще, а между старой формой и новым содержанием, которое имеет новую форму и стремится к ней, и что, в противоположность идеалистическому пониманию анархизмом соотношения категории формы и содержания, он вместе с тем заключает, что определяющая роль содержания по отношению к своей форме (главным образом проявляется именно в том, что оно (содержание) представляет собой силу, решающую этот конфликт.

Итак, судя по изложенному здесь материалу, единство формы и содержания развивается путем противоречий. С одной стороны оно развивается путем все большего и большего изменения существующего содержания, путем непрерывного перехода от старой ступени к новой, когда новое содержание ищет новую форму и стремится к ней; с другой стороны, это единство развивается при условии сохранения существующей формы, в результате чего новое содержание вынуждено временно облечься в старую форму и использовать её. За возникновением же конфликта между старой формой и новым содержанием в каждом случае неизбежно должно последовать уничтожение существующей формы и возникновение новой, более соответствующей развитию данного содержания. Но что наиболее характерное для автора при рассмотрении этих и подобных вопросов философских категорий формы и содержания заключается в том, что отсюда он опять-таки возвращается к своему пока что фактически ничем не мотивированному и еще не доказанному суждению о том, что существующая форма никогда полностью не соответствует существующему содержанию: первая отстает от второго, новое содержание в известной мере всегда облечено в старую форму.

⁸⁰ См. «Нобати», 1906, № 1.

Таковы основные аспекты до конца все еще не проанализированных у Сталина суждений по вопросам категорий формы и содержания. Первое, что бросается при этом в глаза, это то, что он считает противоречие между данной формой и данным содержанием существующим всегда и при всяких условиях, поскольку существующая форма, по его мнению, всегда и при всяких условиях отстает от существующего содержания. Если бы развитие существующей формы не отставало от развития существующего содержания, тогда и противоречий между ними не существовало бы вообще и, следовательно, никакой конфликт не мог бы возникнуть. Но, поскольку, согласно автору, относительно быстро изменяющееся содержание в какой-то мере всегда и при всяких условиях опережает свою форму, то и противоречие между ними существует всегда и при всяких условиях, и у него, как у противоречия, всегда и при всяких условиях объективно имеется тенденция к перерастанию в конфликт, что в случае наступления конфликта обязательно влечет за собой насильственное разрушение старой формы новым содержанием, как это подтверждается на примерах истории антагонистического общества.

Однако следует подчеркнуть то важное обстоятельство, что противоречия между данной формой и данным содержанием перерастают в конфликт только в определенных условиях. Так бывает потому, что, согласно марксизму, закономерность развития противоречия, существующего между находящимися в соответствии с формой и содержанием, непосредственно определяется совокупностью тех объективно-исторических условий, в которых происходило развитие явления, носящего данную форму и данное содержание. Влияние объективно-исторических условий на закономерности развития противоречия, существующего между формой и содержанием, находит выражение в одном случае в том, что оно делает неизбежным перерастание указанного противоречия в конфликт (как это подтверждается на примерах развития противоречия между производительными силами и производственными отношениями в досоциалистическом обществе), а во втором случае делает возможным преодоление противоречий между данной формой и данным содержанием без возникновения какого-либо существенного конфликта (как это мы подтверждаем на примере закономерности взаимосвязи между производительными силами и производственными отношениями при социализме).

Итак, в силу того, что характер отношения между данной формой и содержанием всегда определяется совокупностью конкретных объективно-исторических условий, отношение между существующей формой и существующим содержанием всегда следует рассматривать, как конкретное отношение, связанное с конкретными явлениями природы или общества в конкретных условиях их развития.

Наконец, здесь же следует рассмотреть вопрос передовых идей и теорий: помимо того, что у некоторых популяризаторов марксизма в Грузии, как мы имели возможность убедиться в этом, идеальное толкуется как необходимая форма материального, сюда относится и рассмотрение отдельными марксистами категорий свободы и необходимости (А. Цулукидзе, Ф. Махарадзе и др.).

С самого начала эпохи империализма вопрос об активной роли передовых идей и теорий в Грузии, как и в России, приобрел особое значение в силу двух основных обстоятельств: во-первых, эпоха империализма поставила в порядок дня вопрос о пролетарской революции, что потребовало соединения стихийного движения рабочих с научным социализмом; во-вторых, в эпоху империализма с усилением революционного движения рабочих активизировались враждебные марксизму течения «экономизма» и меньшевизма. Поэтому обоснование активной роли передовых идей и теорий в первую очередь потребовало последовательной критики вульгарно-материалистической линии этих течений. В этом решающую роль сыграло распространение идей книги В. И. Ленина «Что делать?» в Грузии. В ряде работ этого периода грузинские марксисты защищали ленинское положение о том, что без революционной теории не может быть революционного движения, о внесении социалистического сознания в стихийное рабочее движение.⁸¹

Следует при этом отметить, что среди таких последователей и популяризаторов революционного марксизма в Грузии, как А. Цулукидзе и Ф. Махарадзе, — вопрос об активной роли передовых идей и теорий (научного знания вообще) рассматривается в связи с категориями свободы и необходимости.

Как Михайловский и его группа субъективистской социологии в России, так и А. Джорджадзе и его последователи

⁸¹ Более подробно см. «Очерки истории Коммунистической партии Грузии» т. 1, 1957.

в Грузии категорию свободы рассматривали независимо от категории необходимости, противопоставляя их, как взаимоисключающие понятия. «Необходимость и свобода — писал А. Джорджадзе, — это противоположности. Поскольку господствует первая, посылка ущемляется вторая». «Необходимость есть течение определенного слепого процесса, отрицание исправлений, улучшений, стремлений», тогда как «свобода — отрицание всяких препятствий, которые стоят на человеческом пути. Свобода это деятельность, согласно мысли, стремление к идеалу человека».⁸² Метафизической постановке А. Джорджадзе вопроса о свободе и необходимости А. Цулукидзе⁸³ противопоставляет марксистский принцип единства этих категорий диалектического материализма, правильно полагая при этом, что научное познание человеком исторической необходимости — уже достаточная предпосылка его свободного действия. «Между свободой и необходимостью нет никакого противоречия, если необходимость познана, если осознан идеал».⁸⁴ Причем историческая «необходимость вовсе не является отрицанием исправлений, улучшений, стремлений, а, наоборот, она все это включает в себя».⁸⁵ «Всякое действие человека, — продолжает А. Цулукидзе, — которое является рассчитанным, т. е. основано на изучении реальных условий жизни и на опыте, более надежно и плодотворно. А этот опыт был бы невозможен, если бы жизнь субъектов не подчинялась определенным социальным законам; каждое явление было бы случайным, за-

⁸² См. газ. «Цнобис пурцели», 1901, № 1545 («Цнобис пурцели» — ежедневн. груз. газета, выходила в Тифлисе с 1896 по 1906 г. С конца 1900 г. являлась органом груз. националистов, а с 1904 г. — органом груз. соц-федералистов). Сравни у Михайловского: «Противоречие между необходимостью и свободой, — писал он, — по существу неразрешимо и мы должны неприменно опираться то на ту, то на другую» (Н. К. Михайловский, Соч., т. III, СПб, 1897, стр. 440).

⁸³ В связи с рассмотрением категорий свободы и необходимости в настоящей работе будут затрагиваться некоторые аспекты философских и социологических взглядов А. Цулукидзе. Более подр. см. у др. авторов, занимающихся вопросами истории распространения марксизма и марксистской философии в Грузии.

⁸⁴ А. Цулукидзе, Сочинения, 1945, стр. 95.

⁸⁵ Там же, стр. 94.

висимым от настроения человека, а пользоваться подобным материалом для практических действий невозможно. Опыт, приобретенный изучением прошлого, полезен только в том случае, если те явления, которых касается опыт, повторяются, когда одна и та же причина вызывает одно и то же следствие; без этого и изучение прошлого теряет свое значение, и действия самого человека становятся лишенными плановости и расчетливости, так как он не может знать, какие последствия влекут за собой те или иные явления». ⁸⁶

Одни представления и желания, писал А. Цулукидзе, ненадежные средства для достижения цели. Необходимо при этом осознать «зависимость идеала от реальных условий, выяснить настоящие потребности жизни и соответственно с ними выработать свой идеал. Разве этим унижается достоинство человека, ослабляется его деятельность?... Напротив, человек лишь тогда берется за дело с большей верой и энергией, когда он убежден, что его деятельность непременно принесет плоды, что его желание — не пустая мечта, а стремление, продиктованное самой жизнью, что ему способствует развитие самых реальных отношений и вся жизнь служит залогом успешного осуществления его идеала». ⁸⁷

Но научное познание исторической необходимости и подчинение своих действий этой необходимости вовсе не являются самоцелью для человека: «Человек, — пишет А. Цулукидзе, — приспособляется к этой необходимости только для того, чтобы использовать ее в свою пользу. Закон тяготения господствует всегда и везде, человек вынужден подчиниться этому закону, но его разум использовал это подчинение и в свою очередь подчинил его деятельности, направленной на улучшение общественной жизни». ⁸⁸ При чем для выхода человека из царства необходимости в царство свободы требуется осознание этой необходимости; человек, подчиняясь объективному закону, «... как только осознает этот закон, старается использовать его в своих целях. Посредством изучения физических законов человек стремится изобрести новые машины и поскольку его цели и средства соответствуют общим действиям физических законов, поскольку он, несомненно, добьется изобретения. ... чем лучше он знает в

⁸⁶ А. Цулукидзе, Сочинения, 1945, стр. 92.

⁸⁷ Там же, стр. 92—93.

⁸⁸ Там же, стр. 93.

процессе этой работы характер физических законов, тем свободнее его деятельность, ибо он не направляет свои силы туда, где он может встретить больше препятствий, т. е. где его деятельность будет связана и скована».⁸⁹

При этом, подчеркивая универсальность признания необходимости, А. Цулукидзе правильно полагал, что «точно так же поступает человек и в сфере общественной жизни. Посредством изучения общественной жизни человек использует реальные силы этой жизни на пользу общества, стремится к достижению соответствующего идеала и, чем сознательнее, тем с большей энергией стремится вперед, к цели. Человек действует свободно, когда он понял условия социальных отношений, так как его деятельность направлена туда, где для действий больше свободы и меньше препятствий. Поэтому, — заключает А. Цулукидзе, — мы можем повторить, что «свобода есть познанная необходимость».⁹⁰

В этой связи свобода, действительно, есть отрицание всех препятствий. «так как осознание реальных отношений всегда ведет к отрицанию этих препятствий».⁹¹ «Стало быть, — заключает далее А. Цулукидзе, — необходимость исторического процесса сама ведет к освобождению личности от «бесцельной и бессмысленной» жизни, ведет к тому, чтобы личность переступила «из царства необходимости в царство свободы». В этом смысле мы можем сказать, что ход исторического развития является телеологическим».⁹² Причем термином «телеологический» автором обозначается естественно-историческое течение общественной жизни к определенному будущему. Эта определенность, по его мнению, не есть преднамеченная цель людей; она является действием объективных сил «бесцельным» и «безыдеальным» стечением социально-исторический условий в целом.

Отсюда и роль личности в истории: если «взаимоотношения субъектов и условия этих взаимоотношений представляют собой тот объективный процесс, который не подчиняется побуждениям и желаниям частного человека, личности и направляет течение общественной жизни в определенное рус-

⁸⁹ А. Цулукидзе, Соч., стр. 93.

⁹⁰ Там же,

⁹¹ Там же, стр. 94.

⁹² Там же, стр. 95.

ло», то, по мнению А. Цулукидзе, это означает, что «личность может лишь осознать эту действительность и примкнуть к какой-либо из ее сторон». Причем, «примыкая к старому, жившему, личность препятствует расцвету нового, замедляет наступление неизбежного результата и в конце концов умирает вместе с отмирающей действительностью. Защищая же новое, личность выступает в роли «повивальной бабки»,... ускоряет движение вперед и сама развивается в новой действительности»⁹³

Стало быть, желанию личности нет преград, если оно основано на правильном понимании действительности и соответствует существующим экономическим отношениям, в противном случае оно остается «гласом вопиющего в пустыне».⁹⁴ Если, например, идеалам Маркса и Энгельса суждено было воплотиться в действительность, то, согласно А. Цулукидзе, это потому, что их идеалы и стремления отражали реальные условия. Если же, наоборот, не менее привлекательным, часто поэтическим идеалам социал-утопистов не суждено было воплотиться в действительность, то по мнению А. Цулукидзе, это потому, что они оказались вышедшими «лишь из недр разума», независимо от объективных законов развития общества.⁹⁵ «Разумно только то, что содействует наступлению неизбежного будущего и потому оно является действительностью».⁹⁶

Следует при этом отметить, что взгляды Ф. Махарадзе и других марксистов из передовой группы революционной интеллигенции Грузии о свободе и необходимости и о роли передовых идей и теорий почти полностью совпадают со взглядами Цулукидзе.⁹⁷ Поэтому нет никакой необходимости повторяться, тем более, что эти и связанные с ними вопросы исторического материализма достаточно освещены в нашей историко-философской литературе. Следует только отметить, что если грузинские последователи и популяризаторы марксизма в своей критике Черкезишвили и др. анархистов исходили из ленинской постановки вопроса о реакционной сущности мировоззрения анархизма, то в своих выступлениях

⁹³ А. Цулукидзе, Соч., стр. 90.

⁹⁴ Там же, стр. 34.

⁹⁵ Там же, стр. 92.

⁹⁶ Там же, стр. 90.

⁹⁷ См. Ф. Махарадзе, Исторический материализм, Соч., т. IV.

против волюнтаристских взглядов Джорджадзе и др. федералистов они опирались на ленинскую оценку идеалистической философии народничества о свободе воли человека⁹⁸.

Наконец, в порядке общего вывода следует отметить, что разработка поставленных здесь вопросов (о материалистической диалектике как методологии наук; о применении основного закона диалектики в теории познания и о конкретности истины; об исходном принципе и естественно-научных основах теории материалистического монизма; о категориях формы и содержания; свободы и необходимости), несмотря на внутреннее противоречивую трактовку этих вопросов среди отдельных последователей и популяризаторов марксизма, способствовала непосредственному влиянию идей диалектического материализма на развитие философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия.

⁹⁸ О развитии Лениным марксистской философии в борьбе против народничества, см. Историю философии, т. V, гл. I, § 4.

Глава II

О ЕДИНСТВЕ МИРА И ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ ЕГО ПОЗНАНИЯ КРИТИКА МАХИЗМА В ГРУЗИИ

1. К ДЕТЕРМИНАЦИИ ПСИХИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ

Новые попытки философской критики марксизма, следовавшие за поражением первой русской революции, вызвали соответствующее оживление среди мелкобуржуазной интеллигенции Грузии. Победа контрреволюции разочаровала и некоторых представителей социал-демократической интеллигенции. Вместе с последователями махизма они стали отрицать известное положение Энгельса о материальном единстве мира, являющееся исходным принципом диалектического материализма. Солидаризируясь с Махом, основная концепция которого заключалась в утверждении того, что «мир — это мой мир», его последователи попытались оправдать махизм по основным философским вопросам науки.

Как только раздались голоса таких писателей в защиту эмпириокритической философии Маха и Авенариуса, грузинская реакционная, в том числе и меньшевистская, пресса предоставила им свои страницы и отвела соответствующее место позитивизму.

Перед марксистской интеллигенции Грузии встала задача — выяснить отношение диалектического материализма к эмпириокритицизму. На первый план выдвинулась при этом проблема материального единства мира и детерминации психических явлений в связи с новейшими достижениями современного им естествознания. Дело в том, что как русские, так и грузинские последователи махизма в основном базирова-

лись именно на этой отрасли знания, включая в сферу своего рассмотрения сугубо специальные вопросы естественно-научных основ философского материализма.

Грузинские марксисты выполнили и эту задачу. Большая заслуга в этом отношении принадлежит распространению идей книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), оказавшей решающее влияние не только на окончательное формирование философских взглядов еще не утвердившихся на позиции диалектического материализма и увлекавшихся махизмом некоторых представителей социал-демократической интеллигенции, но и сыгравшей большую роль в переходе от субъективного идеализма к материализму многих неокантиантски настроенных интеллигентов Грузии.

Этот сложный идеологический процесс развития философских взглядов в Грузии следует рассматривать как исторический процесс, длившийся в течение долгих лет. Дело в том, что не сразу, но без внутренних противоречий и колебаний все солидаризировавшиеся тогда с махизмом отказались от ошибочной позиции, занимаемой ими по отношению к философской основе махизма, как субъективного идеализма берклианского толка. Широко распространенный в России махизм получил большую популярность и в Грузии.

Достаточно отметить, что иногда серьезные попытки некоторых видных представителей революционной теории марксизма — освободиться от всякого влияния махизма далеко не сразу достигали своей цели. Известный революционер марксист С. Шаумян в своем письме от 27 июля 1908 года к М. Цхакая писал: «Может быть, мы неправильно оцениваем намечающиеся у вас течения, но мы твердо убеждены в правильности позиции Ильича и относимся, если не вполне отрицательно (курсив наш, — А. Ш.), то во всяком случае в большом недоверии к эмпириокритицизму и пр. Нужно сказать, что мы тут стали усиленно интересоваться философией, читаем и перечитываем Дицгена, Плеханова, Богданова и пр.»¹ Еще большими колебаниями между ленинским и богдановским подходом к махизму характеризовались тогда и философские взгляды М. Цхакая — одного из основателей марксистских организаций и пропагандистов марксизма в Грузии. Что же касается Сталина, он, как стало известно, занимал тогда неправильную позицию в отношении борьбы Ленина против махистов, считая ее «бурей в стакане».

¹ С. Шаумян. Избр. произв., т. I, 1957, стр. 267.

Однако махизму в конечном счете не удалось пустить корни среди революционной интеллигенции Грузии. Большая заслуга в этом отношении принадлежит известной резолюции июльского (1909 года) заседания Бакинского комитета РСДРП о разногласиях в расширенной редакции «Пролетария», в которой с большевистской непримиримостью осуждались антимарксистский уклон Богданова и его последователей в сторону махизма и субъективного идеализма берклианского толка. Кавказские большевики полностью поддержали решения, принятые в июле 1909 года расширенной редакцией «Пролетария» о необходимости защиты и о дальнейшем развитии ортодоксального марксизма в области теории.² В своем последующем письме к М. Цхакая С. Шаумян уже решительным образом определял реакционную сущность философских взглядов Богданова и его последователей. При чтении произведений Богданова, писал он, «до сих пор мое мнение крайне отрицательное».³ Вскоре от всякого влияния эмпириокритических взглядов Богданова отказался и М. Цхакая, целиком разделив основные положения ленинской критики махизма как субъективного идеализма берклианского толка.

Следует в этой связи отметить, что распространение идей марксизма и его философской основы — диалектического и исторического материализма среди социал-демократической интеллигенции Грузии в основном правильно освещены в нашей историографии и имеется довольно обширная литература по этому вопросу как на грузинском, так и на русском языках. Поэтому нет надобности повторяться. Сошлемся лишь на соответствующие работы опубликованные за последние годы.⁴

² См. Л. Горгиладзе. «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина и философские споры в Грузии (1907—1910 годы), газ. «Комунисти», от 8 мая 1959 г. Его же «Из истории борьбы против махизма в Грузии» в сборнике статей—50 лет со дня опубликования книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», 1959.

³ С. Шаумян, Избр. произв., т. I, 1957, стр. 86.

⁴ См. Очерки истории Коммунистической партии Грузии, т. I, 1957. (на русск. и груз. яз.); Л. Горгиладзе, «Из истории грузинской общественной мысли», 1961 (на груз. яз.); его же, «К вопросу истории марксизма в Грузии», 1956 (на груз. яз.); О. Бакурадзе, «Из истории распространения марксистской философии в Грузии, 1959 (на груз. яз.); М. Килаберия, «О защите и развитии марксистско-ленинской философии в Грузии (1908—1914 годы), 1960 (на груз. яз.); В. Эсаишвили «В. И. Ленин и больше-

Что же касается вопроса о влиянии идей диалектиче-
ского материализма на развитие мировоззренческих взглядов
прогрессивных философов и ученых Грузии, все еще придержи-
вавшихся официальной философии, на современном этапе
развития нашей историографии он требует особого внима-
ния. Здесь мы остановимся лишь на некоторых наиболее
видных представителях взаимоисключающих течений (мате-
риализма и идеализма) этой (т. е. официальной) философии,
«нейтрально расположенных» тогда к марксизму. При таком
подходе к существенным аспектам идеологических отношений
хорошо выглядит не только сравнительно полная картина
грузинской философии в первой четверти XX столетия, но и
основная тенденция этой философии, заключающаяся в исто-
рической необходимости применения диалектико-материали-
стического метода в рассмотрении как теории познания и
логики, так и естествознания, а также этики, эстетики и
права.

Коснувшись вопроса о революционизирующем влиянии
идей диалектического материализма на развитие обществен-
но-политической и философской мысли в Грузии путем даль-
нейшего обострения противоречий внутри «нейтрально распо-
ложенных» к марксизму течений, мы рассмотрим теоретиче-
ские вопросы науки, которые затрагивались в то время в на-
шей печати. При этом наиболее ценный материал для иссле-
дования дают психология и физиология, как с точки зрения
проникновения в эти науки махизма, так и преодоления ими
присущих ему (махизму) феноменалистических тенденций
субъективизма.

В качестве одного из подтверждающих это положение
идеологических факторов можно сослаться на широкую попу-
лярность психологии ощущения Джемса в Грузии в первой
четверти XX столетия. Дело в том, что проникшие в эту пси-
хологию (да и в зарубежную психологию XX века вообще)

вистские организации Грузии (1895—1924), 1959 (на груз. яз.); Л.
Эбаноидзе, «Большевистские организации Грузии в период революции
1905—1907 гг.» 1959 (на груз. яз.); Г. Жвания, «Большевистская печать
Закавказья накануне и в период первой русской революции, 1958 (на
русс. яз.); Г. Мегрелишвили, «Грузинская общественно-экономическая
мысль второй половины XIX века и начала XX века, т. 2, 1959 (на
русс. яз.) и др.

Что же касается вопроса о влиянии идей диалектического материализма на развитие мировоззренческих взглядов прогрессивных философов и ученых Грузии, все еще придерживавшихся официальной философии, на современном этапе развития нашей историографии он требует особого рассмотрения. Здесь мы остановимся лишь на некоторых наиболее видных представителях взаимоисключающих течений (материализма и идеализма) этой (т. е. официальной) философии, «нейтрально расположенных» тогда к марксизму. При таком подходе к существенным аспектам идеологических отношений хорошо выглядит не только сравнительно полная картина грузинской философии в первой четверти XX столетия, но и основная тенденция этой философии, заключающаяся в исторической необходимости применения диалектико-материалистического метода в рассмотрении как теории познания и логики, так и естествознания, а также этики, эстетики и права.

Коснувшись вопроса о революционизирующем влиянии идей диалектического материализма на развитие общественно-политической и философской мысли в Грузии путем дальнейшего обострения противоречий внутри «нейтрально расположенных» к марксизму течений, мы рассмотрим теоретические вопросы науки, которые затрагивались в то время в нашей печати. При этом наиболее ценный материал для исследования дают психология и физиология, как с точки зрения проникновения в эти науки махизма, так и преодоления ими присущих ему (махизму) феноменалистических тенденций субъективизма.

В качестве одного из подтверждающих это положение идеологических факторов можно сослаться на широкую популярность психологии ощущения Джемса в Грузии в первой четверти XX столетия. Дело в том, что проникшие в эту психологию (да и в зарубежную психологию XX века вообще)

вистские организации Грузии (1895—1924), 1959 (на груз. яз.); Л. Эбаноидзе, «Большевистские организации Грузии в период революции 1905—1907 гг.», 1959 (на груз. яз.); Г. Жвания, «Большевистская печать Закавказья накануне и в период первой русской революции, 1958 (на русск. яз.); Г. Мегрелишвили, «Грузинская общественно-экономическая мысль второй половины XIX века и начала XX века, т. 2, 1959 (на русск. яз.) и др.

феноменалистические тенденции махизма, как известно, стали, не изменяя своей сущности, выступать в ней в новом аспекте психологизма, распространяясь и на сознание и на психику вообще. Причем если вытекающим в основном из идеалистической интерпретации физики тезисом Маха и махистов явилась формула «материя исчезла», то Джемс и его исследователи выставили формулу «сознание испарилось». Поэтому не случайно, что в связи с распространением махистской философии в Грузии психология Джемса пользовалась известной поддержкой со стороны идеалистически настроенной интеллигенции. В течение ряда лет Джемса переводили и пропагандировали на страницах грузинской печати.⁵ По сравнению с другими зарубежными представителями психологии XIX и XX веков Джемс был наиболее авторитетным в вопросах как общей, так и экспериментальной психологии. В числе вопросов экспериментальной психологии, рассматривавшихся тогда в грузинской печати на основе феноменалистических взглядов Джемса, относительно большое место занимали проблемы педагогической и т. н. физиологической психологии.⁶ Затронутые же в этой связи общеметодологические проблемы психологии главным образом группировались вокруг основного философского вопроса психологии о месте и детерминации психических явлений во всеобщей системе материального единства мира.

Можно сказать, что проблема материального единства мира и детерминации психических явлений почти в такой же мере касалась и биологической науки. При этом общей для биологии (особенно физиологии) и психологии философской проблемой была проблема биопсихической целостности человека в отношении к другому человеку и окружающему миру вообще. Вокруг нее развернулись научные споры, начавшие внутренне противоречивый процесс преодоления феноменалистических тенденций махизма. К тому же следует сказать, что процесс преодоления феноменалистических тенденций в Грузии длится в течение долгих лет и выходит за пределы интересующей нас эпохи.

⁵ См. «Ганатлеба», 1910, IX, стр. 407—413, X, стр. 456—463; 1911, IV, стр. 189—197, V, стр. 211—266, VI, стр. 328—332; 1912, II, стр. 91—95, III, стр. 176—181, IV, стр. 259—268 и др. («Ганатлеба» — научно-педагогический и литературный журнал, 1908—1918 годы).

⁶ См. журн. «Ганатлеба», 1912, IV, стр. 141—158 и др., а также журн. «Закавказская речь», 1912, №№ 8, 9, 10 и др.

Большая заслуга в этом отношении принадлежит последовательно-научному решению этой проблемы в психологической теории установки Д. Узнадзе, являющейся законной преемницей многовекового развития философской мысли в Грузии. Однако создание этой теории на основе диалектико-материалистического принципа детерминации психических явлений потребовало много усилий и существенной переработки психологической мысли (как отечественной, так и зарубежной) путем постепенного преодоления внутренних противоречий и заблуждений. То же самое следует сказать и об известной физиологической теории И. Бернташвили, так успешно и оригинально разрабатывающей специально-биологическую сторону названной выше проблемы.

В этом сложном процессе исторического развития нашей философской мысли, некоторые представители «нейтрально расположенных» к марксизму идеологических течений, занимающейся общетеоретическими вопросами науки, то вплотную подходили к диалектическому материализму, то совершенно, удалялись от него. При таких колебаниях философской мысли нередко случалось, что под влиянием феноменалистических взглядов махизма среди прогрессивной интеллигенции Грузии появлялась попытка оправдать учение Маха и махистов о реальности вообще. Частично это объясняется тем, что опорой им служила «материалистическая окраска» отдельных положений Маха и не замечалось вместе с тем, что «у Маха подобные положения стоят рядом с его идеалистической теорией познания, а не определяют выбор той или иной определенной линии в гносеологии».⁷

Однако если Мах и ортодоксальные представители его идеалистического учения полностью отрицали убеждение наивного, еще не искушенного в философии человека в объективной реальности окружающего нас материального мира, как единственно возможного принципа научно-философской системы знания, то некоторые из прогрессивных публицистов и ученых Грузии, несмотря на все еще определенное влияние на них феноменалистических тенденций махизма, в основном выступали против такого отрицания наивного реализма. «Философия, — писал Д. Узнадзе, — не имеет права поднять на пьедестал философской истины взгляды наивного человека. В противном случае она теряет свой *raison de tre*, ибо ее ос-

⁷ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 127.

новая цель в критическом объяснении именно таких взглядов... Философ должен сперва рассмотреть их с критической точки зрения и лишь потом положить их в основу своего мировоззрения. Мы выберем именно этот путь».⁸

Имея в виду идеалистическое отрицание непреклонного убеждения наивного человека реальности окружающего нас материального мира, В. И. Ленин по этому поводу писал: «Наивный реализм всякого здорового человека не побивающего в сумасшедшем доме или в науке у философов идеалистов, состоит в том, что вещи, среда, мир существуют независимо от нашего... Я и человек вообще. Тот самый опыт (не в махистском, а в человеческом смысле слова), который создал в нас непреклонное убеждение, что существуют независимо от нас другие люди, а не простые комплексы моих ощущений высокого, низкого, желтого, твердого и т. д.,—этот самый опыт создает наше убеждение в том, что вещи, мир, среда существуют независимо от нас. Наши ощущения, наше сознание есть лишь образ внешнего мира, и понятно само собою, что отображение не может существовать без отображаемого, но отображаемое существует независимо от отображающего. «Наивное» убеждение человечества сознательно кладется материализмом в основу его теории познания».⁹

Надо полагать, что сходный подход к данному вопросу отдельных представителей группы прогрессивных публицистов и ученых—философов Грузии в основном правильно намечал пути преодоления феноменалистических тенденций махизма в рассмотрении материального единства мира и детерминации психических явлений. Решающую роль в этом отношении сыграла ясная постановка В. И. Лениным проблемы: «Различие между материализмом и «махизмом» состоит в том, значит, по данному вопросу к следующему. Материализм в полном согласии с естествознанием берет за первичное данное материю, считая вторичным сознание, мышление, ощущение, ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя) и «в фундаменте самого здания материи» можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением... Махизм

⁸ Д. Узнадзе, «Сахалхо газети», 1910, 102 («Сахалхо газети» — еженедельно, политико-литературная газета груз. соц.-федералистов, выходящая в Тифлисе с 1909 по 1914 г.).

⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 57—58.

стоит на противоположной, идеалистической точке зрения и сразу приводит к бессмыслице, ибо во—1-х, за привычно беретя ощущение вопреки тому, что оно связано лишь с определенными процессами в определенном образе организованной материи; и во—2-х, основная посылка, что ощущение — комплекс ощущений, нарушается предположением о существовании других живых существ и вообще других «комплексов», кроме данного великого Я». ¹⁰

Следует при этом подчеркнуть, что необходимость преодоления феноменалистических тенденций махизма в процессе развития философской мысли в Грузии у отдельных представителей взаимоисключающих течений, «нейтрально расположенных» к марксизму, почти с одинаковой силой проявляется в конкретных примерах внутренне противоречивого характера рассмотрения исходных положений каждого из этих течений (как идеализма, так и механистического материализма). Причем эти противоречия возникают и завершаются как стихийный процесс, объективно заключающий в себе логическую необходимость применения диалектико-материалистического принципа детерминизма в области как исследования философских вопросов науки, так и в самой философии. Доказательством этого служит колебание философских взглядов прогрессивных публицистов и ученых между односторонне-механистическим детерминизмом и интроспективно-идеалистическим индетерминизмом.

При этом в настоящей работе будет рассматриваться занимавшаяся философскими вопросами науки группа грузинских последователей теории детерминизма, как односторонне-механистической, так и интроспективно-идеалистической. Ибо в существенных колебаниях названной группы между двумя взаимоисключающими толкованиями исходных положений теории детерминизма пробивается главная тенденция философской мысли в Грузии, заключающаяся в неизбежности признания диалектического материализма как единственно правильной методологии наук и основного принципа изложения философской системы знаний.

Вместе с тем следует отметить, что на первом этапе этот процесс существенных колебаний философской мысли в грузинской печати сопровождается определенным признанием неокантианского разграничения Риккертом и Виндельбаном

¹⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 34.

методов исследования и исходных методологических понятий социальных и естественных наук — *Naturwissenschaft*, с одной стороны и *Kulturwissenschaft*, с другой, со стороны идеалистически настроенной интеллигенции Грузии. При этом у грузинских ученых-идеалистов, занимавшихся философскими проблемами социологии большое место занимает пропаганда основных положений сочинений Риккерта «О границах естественно-исторического образования понятий», «Философия истории» и Виндельбанда «Естествознание и история».¹¹

Касаясь таким образом основных принципов неокантианского отрыва Риккертом и Виндельбандом методов исследования и исходных понятий естествознания и истории, они во многом разделяли взгляды Риккерта и Виндельбанда по этому существенному вопросу философии, в противовес противоположному пониманию марксизмом внутренней целостности нашего научно-философского знания о природе и обществе. Разделяя основные положения этих авторов, один из известных грузинских социологов С. Авалиани пытается придать неокантианской концепции Риккерта и Виндельбанда характер подлинно научной теории, способствующей преодолению незаконосообразности и противоречий старой социологии. «Замечательное исследование Риккерта, — писал он, — полно глубоких мыслей; его книга (автор имеет в виду упомянутое выше сочинение Риккерта, — А. Ш.) является весьма интересным и разумным произведением. После опубликования этой книги Риккерт завоевал себе большую славу и ныне занимает почетное место среди философов Германии».¹² Дело в том, что с точки зрения С. Авалиани, во-первых, Риккертом и Виндельбандом отрицается возможность общего для всех наук метода исследования; каждая наука, по их мнению, имеет свой метод исследования и исходные понятия. Во-вторых, при классификации Риккертом и Виндельбандом наук имеется в виду не предмет этих наук, а наше отношение к его научному познанию. Отсюда и понятие Виндельбанда о номографической и идеографической науках. Причем, если основной целью идеографической науки является открытие общих для ряда явлений законов, то главная задача номографических наук заключается в характеристике частных яв-

¹¹ См. статью С. Авалиани, «Естествознание и история», журн. «Ганатлеба», 1910, III.

¹² С. Авалиани, Там же, 129.

лений. Развивая это положение, Риккерт вводит понятие нравственной ценности (критерии) в истории, т. е. в демографическую, по его мнению, науку, и тем самым пытается оторвать ее от естествознания. Дело в том, что, во-1-х, согласно его концепции, если для естествознания отдельные факты и явления выступают как средства открытия общих законов и им соответствующих понятий, то для истории таких законов и понятий (*die historische Begriffe*) не существует, ибо отдельные исторические факты и явления приобретают в ней значение нравственной ценности с точки зрения одной лишь культуры. Во-2-х, само понятие культуры, как основного принципа истории, выступает в качестве высшей нравственной ценности и критерия исторических событий.¹³

Излагая таким образом основные положения философии истории Риккерта и во многом солидаризируясь с ними, С. Авалиани не замечает, что такой подход к историческим явлениям фактически отрицает не только внутреннюю целостность наших знаний о природе и обществе, но и возможность самой истории как науки.¹⁴ Следует при этом отметить, что под влиянием такого отрицания истории оказались и некоторые из прогрессивных публицистов и ученые Грузии, несмотря на их ясно выраженные попытки преодолеть неокантианское отрицание внутренней целостности наших научно-философских знаний о природе и обществе.

Несмотря на это, революционизирующее влияние диалектико-материалистической теории детерминизма все более возрастало и четко вырисовывались следы этого влияния на развитие философских взглядов в Грузии в первой четверти XX столетия. Большую роль в этом отношении сыграла последовательно-научная критика грузинскими марксистами исходных принципов анархизма как вывороченного наизнанку буржуазного индивидуализма (субъективизма) и разработка естественно-научных основ диалектического материализма в связи с новейшими достижениями науки. Следует при этом отметить, что основная тенденция философской мысли, заключающаяся в логической необходимости диалектико-материалистического принципа детерминизма, которая почти с одинаковой силой подтверждалась взаимо-

¹³ См. там же, стр. 125—129.

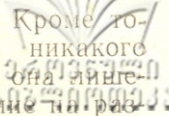
¹⁴ См. его «Социология», там же, IV.

исключающими течениями односторонне-механистического материализма и идеализма, далеко не с одинаковой силой и интенсивностью проявлялась внутри каждого из этих течений. Здесь выделялась группа прогрессивных публицистов и ученых, которая сыграла положительную роль в деле подготовки исторически необходимого процесса преодоления феноменалистических взглядов в рассмотрении вопроса о материальном единстве мира и детерминации психических явлений.¹⁵

В научной критике махизма и разработке важнейших философских вопросов науки, особенно естествознания, новейшие достижения которого идеалистически рассматривались последователями махизма в философии, большая заслуга принадлежит прогрессивной грузинской прессе. К тому времени в грузинской прессе печатались многочисленные статьи по философским вопросам науки, во многих случаях публиковались также наиболее характерные результаты монографических исследований тех или иных авторов в виду отсутствия возможности их отдельного издания. Вообще не претендуя на всестороннее освещение роли грузинской прессы в научной критике махизма, мы ограничимся лишь общей постановкой вопроса.

То специфическое, чем характеризовалась грузинская пресса в первой четверти XX столетия, заключается в том, что применение в ней философских категорий носит характер внутренних противоречий идеологического развития, проявляющегося в существенных колебаниях прогрессивных публицистов и ученых Грузии между взаимоисключающими крайностями детерминизма и индетерминизма. В тисках противоречий оказалась не только группа модных писателей-эпигонов, но и подлинных искателей в науке и философии. Причем, если группа подлинных искателей в науке и философии все еще выступала недостаточно решительно, то группа модных писателей-эпигонов, наоборот, вела то шумливую критику того или иного философского течения, то его апологию, не понимая при этом сути споров вокруг дис-

¹⁵ При этом в настоящем изложении основных аспектов и тенденций философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия мы коснемся лишь тех философов и занимающихся философскими вопросами науки ученых, взгляды которых являются наиболее характерными для нашей цели изложения.



кутируемых тогда теоретических вопросов науки. Кроме того, группа модных писателей-эпигонов не имела никакого строго определенного мировоззрения, в виду чего она и не была способна оказать какое-нибудь влияние на развитие философской мысли того времени. Поэтому при настоящем изложении основных аспектов и тенденций этого развития совершенно правомерно опустить имена литературных эпигонов, указав на то, что эта была эпоха бурного развития философской мысли, и не удивительно, что вместе с подлинными искателями в науке она породила и литературных эпигонов.

В противоположность модным писателям-эпигонам группа прогрессивных публицистов и ученых Грузии выступила с позиции научных интересов и, несмотря на противоречивое применение принципов детерминизма ей принадлежит большая заслуга в деле подготовки почвы для дальнейшего распространения идей диалектического материализма в Грузии. В своих попытках философской интерпретации новейших достижений естествознания некоторые представители этой группы вплотную подходят к диалектическому методу, все еще несознательно способствуя его применению в науке.

С начала XX столетия вопрос о детерминизме стал фигурировать в Грузии в качестве одной из самых актуальных проблем, непосредственно связанных с новейшими открытиями биологии, физиологии и психологии. При этом детерминизм служил методом философского рассмотрения эволюционного учения Дарвина и возникшей на его основе теории Сеченова о рефлексах головного мозга со стороны материалистически настроенных публицистов и ученых того времени. Кроме того, детерминизм выступил в роли главного водораздела между оппозиционными потоками официальной философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия.

Применив эволюционное учение Дарвина и рефлекторную теорию Сеченова, некоторые передовые публицисты во многом правильно определили круг основных вопросов детерминизма, касавшихся выяснения внутренней целостности наших знаний об окружающих нас явлениях и о самом себе. Причем в качестве наиболее основной проблемы выступал вопрос: подчиняется ли внутренний мир психических переживаний человека (сознание) принципу детерминизма или же он представляет собой исключение из общей законо-

мерности природы? Материалистически отвечая на этот вопрос, некоторые публицисты хорошо выражали свою концепцию, сущность которой можно сформулировать в следующих пунктах их философских суждений.

а) Обладающий знанием собственного «я», внутренний мир психических явлений человека — часть органической природы, и как непосредственный продукт развития (эволюции), он со своими специфическими свойствами сознания подчиняется принципу объективной детерминации. Касаясь этого вопроса, некоторые публицисты Грузии ссылаются на рефлекторную теорию Сеченова и согласно этой теории утверждают, что «Каждое наше действие, начиная с рефлекторных процессов до самого сознания суть необходимые результаты объективных причин».¹⁶ При этом имеется в виду, что «Свобода воли, как первая причина действий человека одна лишь кажимость. Всякое действие человека подчиняется той силе, которая именуется законом необходимости».¹⁷ В основном правильно применяя исходное положение философского материализма, они приходят к выводу о необходимости детерминации психических процессов во всеобщей связи явлений мира.¹⁸ Кроме рефлекторной теории Сеченова и Павлова, большое внимание в этом отношении уделяется эволюционному учению Дарвина, не упуская при этом из виду необходимость его критического анализа.

б) Подвергая критическому анализу эволюционное учение Дарвина, некоторые из этих публицистов ссылаются на философское учение Маркса и Энгельса, являющееся, по их мнению, «основой современного исторического материализма». Этим объясняется попытка отдельных публицистов придать решающее значение общесоциологическим законам в происхождении человека и его сознания. Дело в том, что согласно мнению этих публицистов «... биологические принципы Дарвина в том виде, в каком он объяснял развитие растений и животных, утрачивают свою силу по отношению социальной жизни. Следовательно, существует такой фактор, который управляет развитие истории людей. Этот фактор не предусматривается Дарвином и его последователями. На

¹⁶ «Квали», 1901, стр. 799: «О последовательности психических и социальных явлений».

¹⁷ Там же.

¹⁸ См. там же, а так же стр. 797.

этот фактор обратили внимание Маркс и Энгельс, учение которых было заложено в основе современного исторического материализма». ¹⁹

Исходя из основного положения исторического материализма об определяющей роли экономического базиса в развитии общества, один из этих публицистов писал: «Естественного развития происхождение человека связано с развитием всего органического мира; человек является животным постольку, поскольку вопрос касается свойств его организма. Но социальная жизнь настолько продвинулась вперед, что почти нет ничего общего между людьми и животными». ²⁰ Дело в том, что, согласно этому публицисту, основным отличительным признаком социальной жизни следует считать «производство технических орудий и экономического блага». Кроме того, если у животных борьба за существование вызывается органической целью и наследственность имеет для них решающее значение, то среди людей они приобретают характер «юридического права», сущность которого заключается в частной собственности на орудия труда и капитала. Этим объясняется, что для общества людей свойственна «интеллектуальная конкуренция» с целью обеспечения максимальной прибыли. ²¹ Отсюда делается соответствующий вывод о том, что «Действие с одной стороны физических законов и экономических — с другой, вот те условия, которые создают социальную жизнь и согласно тому, как будет приспосабливаться к ним то или иное общество меняется характер его гражданских взаимоотношений, развивается его культура». ²²

в) Такой подход к вопросу делает более ясным отношение прогрессивных публицистов к эволюционному учению Дарвина, глубоко научное значение которого, по их мнению, выражается в том, что на основе этого учения Дарвину удалось открыть и обосновать основной закон развития органической природы, заключающийся в необходимости приспособления организма к окружающей среде, что приводит к борьбе за существование и проявляется через нее. Критическое же отношение к эволюционному учению Дарвина со

¹⁹ Там же, стр. 958.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же, стр. 957.

стороны этих публицистов обусловлено несостоятельностью данного учения открыть основной закон общества и обосновать закономерность его развития. Социальная жизнь совершенно иная форма органической природы и здесь действуют совершенно другие законы, чем в органической природе вообще. И то, что является общим для каждой формы органической природы (в том числе и для человека) не относится к числу специфических признаков общества. Социальной жизни свойственны свои специфические законы.

Однако, исходя из этого, передовые публицисты Грузии вовсе не пытаются сделать вывод о необходимости неокантианского отрыва Риккартом и Виндельбаном методов и методологических принципов естествознания и истории. Наоборот, царство животных и общество людей, по их мнению, следует рассматривать как два разные формы одной и той же природы; следовательно и наше знание должно быть цельным. Иначе как объяснить, что многие из этих публицистов стремились к объединению основных доводов дарвинизма и марксизма в общетеоретическом плане внутренней целостности наших знаний о природе и обществе. Опираясь на эволюционное учение Дарвина, согласно которому человек — неразрывная часть органической природы и непосредственный результат ее развития, один из этих публицистов писал: «Создание социальной науки тесно связано с развитием естественных наук. Вооруженные тем анализом, с помощью которого удалось открыть тайны объективной природы, ученые приступили к изучению истории народов и пришли к такому же выводу, к какому пришли естествоиспытатели по отношению к физическим явлениям, а именно: социальные пороки не являются продуктом случайностей, они также имеют свои причины, которые приводят их к определенному развитию и учреждают непреклонную последовательность среди многообразных общественных явлений. Такой взгляд на развитие исторической жизни обосновался в науке после того, как, с одной стороны, гениальное исследование Дарвина показало процесс естественного развития организмов и, с другой стороны, недавно созданному учению экономического материализма удалось тесно связать разные стороны социальных явлений, подчинив их общественной эволюции. Правда, эти два течения — эволюционизм и экономический материализм — выработывались отдельно, независимо друг от друга, но между ними есть много общего,

что только оба они, взятые вместе, отвечают на вопросы как происхождения организмов вообще, так и истории гражданских отношений, в частности. Там, где неприменимы биологические законы Дарвина, применимо учение экономического материализма. Итак, между ними существует прочная методологическая связь».²³

г) Опираясь на это, некоторые из интересующей нас группы прогрессивных публицистов Грузии вплотную подошли к известному положению марксизма о том, что все то, что применимо к природе, которую естествознание понимает как исторический процесс развития, применимо так же ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук, занимающихся общественными явлениями; подобно тому как в природе все подчиняется объективным законам развития, и в естественных науках царит принцип необходимости, необъяснимая для идеалистической социологии «игра случайности» в истории носит характер законосообразности или «где на поверхности происходит игра случайности», там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам необходимости. Поэтому не случайно, что после введения Марксом и Энгельсом принципа необходимости в социологии, история приняла характер такой же науки, как естествознание — после открытия Дарвином и другими естествоиспытателями объективных законов природы.

Касаясь вопроса о внутренней целостности наших знаний и о формировании исторического материализма, многие из прогрессивных публицистов Грузии большое значение придают не только эволюционной теории Дарвина, но и диалектическому методу Гегеля. Однако если у Гегеля объяснительным принципом развития общества выступает абсолютная идея и неуклонное стремление к этой идее составляет, по его мнению, сущность исторических событий, то, по мнению этих публицистов, у Маркса и Энгельса, наоборот, такой принцип выводится из экономического базиса развивающегося общества. Дело в том, что исходные принципы и понятия Гегеля в том виде, в каком они были сформулированы в его философской системе, не оказались приемлемыми для Маркса и Энгельса. По мнению некоторых из интересующих нас публицистов, этим объясняется, что вместо

²³ Там же, стр. 943.

понятия «абсолютной идеи» Гегеля Маркс и Энгельс поставили понятие «материальной жизни».²⁴

Что же касается эволюционной теории Дарвина, то с помощью этой теории Дарвин также «... не сумел глубоко разобраться в историческом развитии народов и твердо установить условия этого развития. Та же самая причина... ввела в заблуждение многих естествоиспытателей-эволюционистов, пытающихся изучить социальную структуру теории Дарвина. Только с помощью законов Дарвина нельзя понять ни происхождения человека от животных, ни социальное и духовное развитие всего человечества. Только экономический материализм восполняет этот пробел и научно связывает друг с другом разные аспекты истории. Таким образом, экономический материализм является необходимым дополнением того философского материализма, который Дарвин проводит в истории происхождения организмов».²⁵ Следует при этом отметить, что чем больше проникали грузинские прогрессисты в сущность эволюционной теории Дарвина, тем более выяснились недостатки этой теории по отношению к самому принципу эволюционизма. Дело в том, что согласно эволюционной теории Дарвина следует отрицать не только катаклизмы Кювье, но также и включающее в себе необходимость революции диалектически понятое развитие, так как с точки зрения диалектики эволюция и революция, количественное и качественное изменения, — это две необходимые формы одного и того же явления. Таков общий вывод их рассмотрения философских основ дарвинизма.

д) Непосредственно применяя, таким образом, отдельные положения исторического материализма, передовые публицисты и ученые-материалисты Грузии пытаются с этой точки зрения рассмотреть и более специальные проблемы т. н. смежных, имеющих общую границу наук — теории познания, психологии и физиологии. Среди таких проблем в первую очередь следует указать на рассмотрение ими вопроса о филогенетическом развитии психики в соответствии с развитием морфологической структуры организма. Сюда же относится и их постановка более частного вопроса — на основе каких условий возникло сознание как функция высокоорганизованной материи — головного мозга человека — и

²⁴ «Квали», 1901, стр. 799.

²⁵ Там же, стр. 970—971.

вместе с ним язык как средство обмена мыслями и орудие образования мысли. При этом заслуживает внимание весьма ценный вывод отдельных публицистов и ученых — материалистов о том, что переход от одной (более элементарной) формы психики к другой (более совершенной) в процессе постепенной эволюции органического мира осуществляется в соответствии с развитием организма и его центральной нервной системы. Поэтому, чтобы в процессе развития органической природы стало возможным возникновение сознания, живой организм должен достичь такого специфического осолобого по типу своей структуры анатомического строения, на основе которого станет возможным максимальное усовершенствование центральной нервной системы. И, что самое главное, с точки зрения этих публицистов, решающим фактором для такого строения организма и его центральной нервной системы следует считать применение орудий труда в процессе производственного отношения человека к окружающему миру.

При таком подходе к вопросу о происхождении и характерных чертах высокоорганизованной материи — человеческого мозга с его атрибутивными свойствами языка и мышления — нетрудно угадать, что у этих публицистов и ученых-материалистов на первый план выдвинулось известное положение Энгельса о том, что «сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь явилась двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг, который, при всем своем сходстве с обезьяньим, далеко превосходит его по величине и совершенству. А параллельно с дальнейшим развитием мозга шло дальнейшее развитие его ближайших орудий — органов чувств. Подобно тому как постепенное развитие речи неизменно сопровождается соответствующим усовершенствованием органа слуха, точно так же развитие мозга вообще сопровождается усовершенствованием всех чувств в их совокупности».²⁶

Следуя этому положению, один из грузинских публицистов писал: «Труд создал объективный язык, который сначала представлял нечленораздельные звуки животных. Слово — это искусственное, доведенное до самого предела совершенствования техническое средство, которое в настоя-

²⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произвед., т. 2, 1955, стр. 74.

щее время выступает как внешняя форма новейших философских идей, впервые произносится тогда, когда экономические условия связали человека с человеком и употребление ими орудий производства должным образом усовершенствовало органы произношения звуков. Труд орудия и языка усиливает естественную симпатию между отдельными членами общества и тем самым облегчает борьбу за существование в первобытном человечестве». ²⁷ Если следовать внутренней логике до конца все еще не опознанной тенденцией мысли данных суждений, то отсюда следовало бы заключить о производственной практике первобытного человека, как необходимом факторе формирования сознания и непосредственно связанного с ним звукового языка — орудия мышления, развития и борьбы, ибо вместе с сознанием язык одна из тех сил, которые помогли людям выделиться из животного мира и объединиться в обществе. Что такое «объяснение возникновения языка из процесса труда и вместе с трудом, — пишет Энгельс, — является единственно правильным, доказывает сравнение с животными. То немногое, что эти последние, даже наиболее развитые из них, имеют сообщить друг другу, может быть сообщено и без помощи человеческой речи. В естественном состоянии ни одно животное не испытывает неудобства от неумения говорить или понимать человеческую речь». ²⁸

Таковы, можно сказать, основные результаты рассмотрения вопроса о филогенетическом развитии психики отдельными представителями интересующей нас группы прогрессивных публицистов и ученых-материалистов Грузии, занимающейся принципиальными вопросами науки, в первую очередь естествознания.

е) В рассмотрении вопроса о месте и детерминации психических явлений во всеобщей системе материального единства мира некоторые из той же группы прогрессивных публицистов и ученых-материалистов Грузии, наоборот, большое внимание уделяют выяснению того, что является общим для человека и животных с точки зрения материального субстрата их психической жизни — морфологического строения организма и его центральной нервной системы, ввиду чего материалистическое мировоззрение этих публицистов и уче-

²⁷ «Квали», 1901, стр. 972.

²⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. 2, стр. 73.

ных-материалистов принимает характер односторонне-механистического детерминизма.

Сюда главным образом следует отнести исследования одного из популярных публицистов и ученых-естествоиспытателей Грузии — И. Гомартели. Это в первую очередь относится и к его философской работе «Мозг и душа».²⁹ Касаясь вопроса о филогенетическом развитии морфологической структуры организма, И. Гомартели на основе подробного анализа экспериментальных данных сравнительной биологии пишет: «Изучением и сравнением человека и всех остальных млекопитающихся животных доказано, что все они — и человек и животные — по своей структуре тесно связаны друг с другом, организм человека и всех остальных млекопитающихся животных не отличаются по общему типу строения... Сходство между ними гораздо более увеличивается при сравнении человека и обезьян.... Такой взгляд долго существовал в науке, но его обоснование удалось английскому ученому Дарвину. Ему же принадлежит обоснование того взгляда, что человек сформировался благодаря постепенному развитию низших... животных».³⁰ При этом И. Гомартели ссылается на многочисленные фактические доводы современной физиологии в области как филогенетического, так и онтогенетического развития организмов и их центральной нервной системы.³¹ Так, в борьбе с идеализмом И. Гомартели на первый план выдвигает проблему материального субстрата психики. Наиболее характерным в этом отношении следует считать его ясно выраженную попытку нейтрализовать положение о том, что сознательная психическая жизнь — достояние одного только человека.

И это понятно, ибо уделив чрезмерное внимание выяснению общих признаков морфологической структуры человека и высокоорганизованных животных, не уделяя тем самым должного внимания специфическому для каждого из них, И. Гомартели пришлось отказаться от научно-последо-

²⁹ При жизни И. Гомартели эта книга была издана дважды. Однако ни в первом (1908) и ни во втором (1925) изданиях автор не сумел преодолеть односторонность механистического детерминизма в рассмотрении им естественно-научных основ философского материализма, что определило его механицизм в области этики и эстетики.

³⁰ И. Гомартели, Мозг и душа, 1925, стр. 28—31.

³¹ Там же, гл. IV и V.

вательной постановки диалектическим материализмом вопроса. Отсюда его противоречия: с одной стороны ему хочется показать общность психической жизни человека и высокоорганизованных животных на основе общности морфологического строения их организмов и центральной нервной системы, тогда как, с другой стороны, он чувствует необходимость установления существенной разницы между ними и им соответствующими психическими явлениями.

В противовес религии, придерживающейся идеалистической трактовки происхождения человека, И. Гомартели писал: «... наши отдельные предки ходили на четвереньках, не умели говорить и мыслить; в течение веков мы преодолели это положение, стали на ноги и научились говорить, познали мир, привыкли к мышлению и начали бороться. Мы боремся и идем вперед, дальше и дальше; на пути уничтожаем все и подчиняем всю природу. Мы свободные люди и никому не подчиняемся. Мы свергли трон всякого крепостничества, царя и бога, подчинили землю и воздушное пространство, стремимся в космос, чтобы подчинить его тоже. Наша борьба, шествие вперед и победа не имеют конца».³² Между тем, И. Гомартели находит нужным заметить: «Вы думаете, что способность говорить свойство одного лишь человека? Ошибочная мысль, — животные тоже обладают языком, хотя их язык пока еще совершенно не развит. Несколько веков тому назад человек не умел говорить лучше, чем ныне животные говорят. Разве ласточка не говорит со своими птенцами, корова со своим теленком, наседка со своими цыплятами? Разные звуки обезьянами употребляются таким образом, как нами язык, они блестяще дают знать друг другу, что им надо. Многие ученые разделяют эту мысль, что человеческий язык с древнейших времен постепенно развивался от звука обезьян. Есть один остров Суматра. Там живут такие обезьяны, которые характерно поют, и в их пении повышение и понижение голоса производится по такому же правилу, как в песнях человека... Что же касается мышления, то в настоящее время уже доказано, что животные обладают способностью памяти, следовательно могут вспоминать. Там, где есть память, есть и мышление, и если это мышление нельзя сравнить с человеческим, причиной этого является не дух, а строение мозга».³³

³² И. Гомартели. Мозг и душа, стр. 35—36.

³³ И. Гомартели. Там же, стр. 32—33.

ж) Из этой выдержки нетрудно заметить, что свои ошибочные суждения относительно психической жизни у животных автор пытается подтвердить совершенно правильным доводом эволюционного учения Дарвина о человеке как органической части природы и непосредственном результате развития. И действительно, спрашивает далее И. Гомартели, — «О чем говорит нам все это? О том, что человек имеет родственную связь со всеми животными и... это обстоятельство указывает на то, что сначала эти животные и человек имели одного прородителя».³⁴ Касаясь при этом вопроса морфологической структуры головного мозга, как материального субстрата всякой психической жизни, И. Гомартели писал: «Единственно возможным органом сознания является головной мозг, там где нет головного мозга... не может возникнуть никакое сознание».³⁵

Подтверждая это положение, он приводит многочисленные фактические материалы из области как сравнительной психологии и физиологии, так и клинических наблюдений многих выдающихся ученых-естествоиспытателей. К тому же, задавшись целью научно последовательного выяснения поставленного здесь вопроса, И. Гомартели соответствующим образом расширяет его философскую сторону.

Наиболее характерным в этом отношении является выдвигаемое им положение о том, что «мозг — часть природы, мирового вещества. Поэтому, если духовная жизнь является свойством мозга, то таким свойством должно обладать всё мировое вещество вообще. Не должны существовать неодушевленные и одушевленные предметы, элементы духовной жизни должны быть рассыпаны везде. Это действительно так происходит в природе».³⁶

При таком подходе к вопросу на первый план естественно выдвинулась проблема: что принять за элементарную форму психической способности, выступавшей в качестве универсального свойства развивающейся материи? Разделяя в этом отношении известное положение об ощущении, как элементарной форме психики, И. Гомартели писал: «Ощущение — фундамент всей духовной жизни. Если обратимся к природе, то убедимся, что ощущение является свойством

³⁴ И. Гомартели, Мозг и душа, стр. 33.

³⁵ Там же, стр. 45.

³⁶ Там же, стр. 51.

мирового вещества, оно явление общее для всей природы... Одним словом, ощущение суть неотъемлемое свойство всякого вещества».³⁷ Если сравнить это соображение с известным положением теории познания диалектического материализма о том, что в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшей формой материи и в «фундаменте самого здания материи» можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением, то станет очевидным несостоятельность изложенного выше взгляда И. Гомартели об ощущении как универсальной форме психической жизни, характерного для «фундамента здания материи». Дело в том, что И. Гомартели не удалось преодолеть недостатки эволюционной теории Дарвина, отрицающей не только катаклизмы Кювье, но и диалектически понятое развитие, включающее революцию, как необходимое последствие эволюции.

Оказавшись, таким образом, в тисках противоречий метафизического материализма, И. Гомартели не мог применить диалектику в рассмотрении им естественно-научных основ философского материализма.

Однако, в своих суждениях относительно способности ощущения как универсального свойства всякой материи И. Гомартели, подобно некоторым представителям метафизического материализма — Гольбаху и Фейербаху — непосредственно связывает его с историческим процессом развития организма и его центральной нервной системы. «Чем больше развиваются животные, — пишет он, — тем более усложняется их ощущение. На высшем этапе развития в организме животных начинается разделение труда, возникают разные органы, исполняющие разные функции. При этом ощущение отделяется и подчиняется мозгу... Чем больше развиваются животные, тем более развивается и их мозг, в том числе и ощущение. Наконец, у человека мозг достигает такой ступени усовершенствования, что из ощущений он образует представление и мышление. Развитие мозга человека постепенно, но неуклонно идет вперед и через несколько столетий человек достигает такой ступени усовершенствования, что по сравнению с ним, мы будем казаться детьми».³⁸

з) Отсюда И. Гомартели делает вывод о детерминации психических явлений во всеобщей системе материального

И. Гомартели, Мозг и душа, стр. 51.

и же.

единства мира. Причем, вокруг этого вопроса вращается у него рассмотрение почти всех методологических вопросов философии. Этим объясняется, что в качестве основного довода его материалистических суждений выступает известное положение о том, что природа и законы природы краеугольным камнем научно-естественного знания о которых служит универсальный принцип изменения и сохранения энергии, — являются продуктом вечно движущейся материи. Подвергаясь на все еще сильное влияние механицизма, И. Гомартели писал: «Наука окончательно установила следующее: в природе нигде нет такого примера, чтобы сознание, мышление, разум существовали бы независимо от мозга.... в природе везде тождество, везде общий порядок и последовательность, везде действуют общие объективные законы».³⁹

Вместе с тем И. Гомартели, подобно некоторым классикам метафизического материализма, не только не отрицает принципа развития природы, но и в своих суждениях о материальном единстве мира нередко опирается на этот принцип. Он пишет: «Природа является вечно движущейся материей и законы природы суть свойства этой материи и ее движения... все имеет свое начало и конец. Все уничтожается, кроме мирового вещества, находящегося в постоянном движении и изменении; на месте уничтоженных явлений всегда зарождаются и появляются новые».⁴⁰ Пытаясь при этом применить принцип развития в рассмотрении вопроса о детерминации психических явлений, И. Гомартели опять-таки возвращается к неоднократно подчеркнутому материализмом положению о том, что сознание — свойство определенным образом сформированной материи — головного мозга и что там, где нет головного мозга — нет и никаких психических явлений.⁴¹

и) Непреодолимым в рамках метафизического материализма противоречием в рассмотрении вопроса о материальном единстве мира для И. Гомартели оказалась логическая необходимость утверждения того, что человек — органическая часть природы. Однако, совершенно правильное и необходимое для всякого материализма, это положение вовсе

³⁹ И. Гомартели Мозг и душа, стр. 81.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же, стр. 81—82.

не является достаточным основанием научно-последовательного решения вопроса о материальном единстве мира, ибо человек не только органическая часть природы, но и активный субъект общественного производства. Ошибка Гомартели заключалась в том, что, правильно применяя принципы исторического материализма во многих случаях научного рассмотрения, он не сумел применить их к существенным вопросам философского материализма; несмотря на неоднократные попытки применения диалектического метода, диалектика не выступала у него в качестве основного принципа внутренней связи между философским и историческим материализмом, как это имеет место в марксизме.

Этим объясняется, что всякая постановка И. Гомартели вопроса о специфических особенностях высокоорганизованной материи (человеческого мозга) и ее специфической функции (сознания), в конечном счете, сводилась только к игнорированию самого понятия высокоорганизованной материи и ее специфической функции сознания. В данном случае у Гомартели наблюдается то же самое, что и у известного французского материалиста Гольбаха. В отличие от других представителей метафизического материализма Гольбах пытался показать, что психические явления (в том числе и ощущение) суть свойства организованной, а не всякой материи вообще. Однако он не разобрался в сущности понятия определенным образом организованной материи, и это положение не фигурировало в качестве основного довода его философской системы. Наоборот, более соответствующим в этом отношении являлся принцип механицизма, согласно которому способность ощущения рассматривается как универсальное свойство всякой, в том числе и неорганической материи. Среди французских философов-материалистов этот принцип получил наиболее характерное выражение у Дидро, тоже пытавшегося применить диалектику в области своей философской системы. Оказавшись не в состоянии окончательно преодолеть противоречия метафизической концепции французских материалистов, И. Гомартели, наряду с некоторыми другими представителями группы прогрессивных публицистов и ученых Грузии, почти полностью разделяет их взгляды относительно ощущения как универсального свойства всякой, в том числе и неорганической материи.

и) Однако в отличие от французских философов-материалистов, да и от самого крупного представителя метафизиче-

ского материализма — Фейербаха, под влиянием идей марксизма, они, как мы попытаемся показать дальше (см. гл. III), во многом солидаризировались с историческим материализмом. Этим отличался их материализм и от материализма революционных демократов Грузии. Однако, в основном правильно разобравшись в исходных положениях исторического материализма и во многих случаях успешно применив их при рассмотрении развития общества и некоторых форм общественного сознания (религии, морали, искусства и т. д.), группа интересующих нас публицистов и ученых — материалистов не сумела сделать соответствующие выводы по коренным вопросам философского материализма. Этим объясняется то, что в связи с проблемой материального единства мира они рассматривали человека не как активного субъекта производства, а как органическую часть природы, и только.

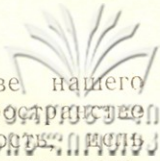
Поэтому как только на первый план выдвигалась проблема о специфических свойствах человеческого сознания, они вынуждены были игнорировать доводы французских философов-материалистов относительно ощущения как универсального свойства всякой материи, соответствующим образом расширяя при этом сферу действия категорий сознания (мышления, языка и т. д.). Дело в том, что в их суждениях о человеке, как органической части природы практически почти никогда не применялись те принципы исторического материализма, при помощи которых они пытались исследовать закономерность взаимоотношения людей в процессе общественного производства. Для них человек, как активный субъект производства, выступает только по отношению к человеку, тогда как он — активный субъект производства и как член общества и как непосредственная часть природы. Благодаря этому в конечном счете они не смогли разобраться в диалектической закономерности материального единства мира так как их подход к философскому материализму, когда они почти полностью разделяют точку зрения метафизического материализма, и их подход к историческому материализму, когда они во многом придерживались марксизма совершенно отличались друг от друга.

к) Здесь мы имеем дело с методологическим противоречием. Однако, чтобы правильно понять характер этого противоречия, следует отметить, что оно возникло на пути внутреннего стремления философской мысли к диалектическому материализму. При этом как весьма характерная форма прояв-



ления наиболее существенной и основной идеологической тенденции развития, такое противоречие имело место не только среди метафизически мыслящих публицистов и ученых-материалистов, но и — идеалистически настроенных интеллигентов того времени. Однако, если у многих публицистов и ученых — материалистов в отдельных случаях идеи марксизма зарождались без всякого внутреннего принуждения, и некоторые из них сознательно придерживались социализма, то среди передовых представителей идеалистически настроенной интеллигенции эти идеи не выступали и не могли выступить наглядно и сознательно, из-за сильного давления со стороны все еще разделяемого ими субъективизма. Этим объясняется, что в философских взглядах этих публицистов и ученых — идеалистов следы положительного влияния идей диалектического материализма обнаруживались в качестве едва уловимых признаков процесса противоречивого развития.

Сюда относятся, например, многие из наших ныне прославленных философов и ученых — материалистов. Рассматривая эволюцию мировоззренческих взглядов одной группы этих интеллигентов, мы в первую очередь коснемся зарождения в ней антирационалистического, антифеномалистического потока философской мысли. Заслуживает в этом отношении внимания критика кантовской теории познания со стороны отдельных представителей группы прогрессивных публицистов и ученых-идеалистов Грузии того времени. Касаясь вопроса о характере и сущности наиболее общих категорий познания истины А. Джанелидзе приходит к выводу о несостоятельности кантовской теории априоризма, вовсе не отрицая при этом решающей роли разума в процессе познания. Научная философия, говорит он, установила, что «... материалы органов чувств не дают критерия истины. Поэтому человечество всегда сомневалось в показаниях органов чувств и часто делало отсюда вывод о случайном и кажущемся характере внешнего мира. Однако было бы ошибочным заключить, что если показания органов чувств ненадежны, то истина недостижима. Именно то обстоятельство, что мы замечаем ненадежность показания органов чувств, указывает на существование другого, более верного средства для достижения истины. Такое средство философам давно известно под видом разума, Кант впервые показал, каким образом разум может явиться источником истины. По его мнению, только разум вносит определенный порядок в хаос неопределенного опыта,



полученного посредством органов чувств. В основе нашего познания лежит т. н. формы созерцания — пространство и время, и формы разума — число, причинность и т. д. Последние, а иногда так же и первые, называют категориями. Они совершенно независимы и привнесены в опыт самим познающим субъектом. Поскольку эти категории — априорны, опирающиеся на них знания абсолютны и безусловны и дают право установить абсолютную истину. В данном случае та определенная действительность, которая подлежит познанию, создается формами разума. Таким образом условием достижения истины выступает априорность форм созерцания и разума, подтверждением же самой априорности Кант считает их абсолютный и всеобщий характер, т. е. эти формы должны иметь обязательный характер и включать весь опыт. Чтобы убедиться насколько правилен этот взгляд, рассмотрим несколько категорий, например, причинность, пространство и время.⁴²

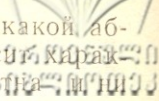
Далее, рассматривая сущность и характер этих категорий на основе новейших достижений современной науки естествознания,⁴³ грузинский критик философии Канта приходит к выводу, что «... ни причинность, ни пространство, ни время не имеют абсолютного и всеобщего характера. Наоборот, мы видели, что и причинность и эвклидово пространство выражают содержание опыта лишь приблизительно, как это обычно для законов физики. Отсюда ясно, что формы созерцания и разума не являются априорными и приобретены постепенно. Конечно, это не значит, что критика Кантом чистого разума по существу неверна. Несомненно, что без причинности, пространства и времени мышление невозможно и эти формы привносятся разумом уже готовыми в хаос опыта. Однако по происхождению они настолько же связаны с опытом, насколько с разумом и являются относительными, что имеет большое значение для исследования природы истины».⁴⁴

л) При этом в качестве наиболее основных выводов у нашего критика кантовской теории априоризма выступают

⁴² А. Джанелидзе. Научная истина и творчество, «Кавкасиони», 1924, № 3—4, стр. 36—37. («Кавкасиони» — ежемесячный журнал. Литература, искусство, философия, наука; орган Союза писателей Грузии).

⁴³ См. там же, стр. 37—39.

⁴⁴ А. Джанелидзе. Научная истина и творчество. Журн. «Кавкасиони», стр. 39.



положения о том, что, во-первых, не существует никакой абсолютной истины, истина всегда относительна и носит характер приблизительного знания. Истина «ни абсолютна, ни божественна. Она — относительна и человеческа, неполна и изменчива, как сам человек; однако она вполне достаточна в той борьбе, которую человеку приходится вести для существования и развития. Сознание этого, а не количество знания отличает научное мышление от ненаучного. Каждая мысль для науки имеет значение только в связи с теми условиями, в которых она рождается и развивается».⁴⁵

Во-вторых, если не существует никакой абсолютной истины то отсюда следует, что «истина изменчива и наследственна, носит характер системы знания, созданной интеллектуально мыслящими поколениями. В этом отношении не являются исключениями формы созерцания и разума. Они также представляют собой орудие достижения той цели, которую человек ставит в борьбе против внешней природы. И как практически проверенные в этой борьбе орудия, они окончательно обосновываются и благодаря процессу перехода от поколения к поколению, наконец, превращаются в неразлучные «априорные» формы нашего образа действия».⁴⁶ Нетрудно заметить, что в своем отрицании априорного характера категорий познания автор опирается на более общее отрицание абсолютного и всеобщего характера нашего знания вообще.

При этом, касаясь вопроса о критерии истины, грузинский критик априоризма Канта на первый план выдвигает принцип прагматизма.⁴⁷ Отсюда делаются само собой понятными и те причины, в силу которых его критика теории априоризма не могла быть до конца последовательной. Несмотря на то, что при такой критике идеалистической концепции априоризма, суждения автора носят определенные следы положительного влияния принципиально новой постановки данного вопроса в ленинской теории познания; в основе этих суждений лежит понятие борьбы за существование, вовсе не принимая при этом во внимание категории практики, как единственно правильного критерия истины. Этим объясняется, что у этого критика теории априоризма Канта отсут-

⁴⁵ А. Джанелидзе. Научная истина и творчество. Журн. «Кавказиони», 1924, № 3—4, стр. 41—42.

⁴⁶ Там же, стр. 43.

⁴⁷ См. там же.

ствуется диалектика релятивной и абсолютной истины, в основе которой лежит признание независимого от человека и человеческого вещества объективного содержания истины (объективной истины).

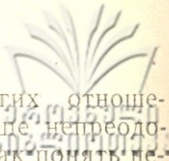
В основном правильно подчеркивая несостоятельность кантовской теории априоризма, А. Джанелидзе не смог окончательно выйти за рамки субъективизма; подобно тому, как для последователей субъективизма признание относительности наших знаний исключает самое малейшее допущение абсолютной истины, так и у этого критика теории априоризма все еще отсутствует стремление ясно и прямо поставить вопрос об отношении релятивизма к диалектике. Дело в том, что «... человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания».⁴⁸

Вместе с тем «мы имеем здесь... противоречие между характером человеческого мышления, представляющим нас в силу необходимости абсолютным, и осуществлением его в отдельных людях, мыслящих только ограниченно. Это противоречие может быть разрешено только в бесконечном поступательном движении, в таком ряде последовательных человеческих поколений, который, для нас, по крайней мере, на практике бесконечен. В этом смысле человеческое мышление столь же суверенно, как несуверенно, и его способность познания столь же неограниченна, как ограничена. Суверенно и неограниченно по своей природе, призванию, возможности, исторической конечной цели; несуверенно и ограничено по отдельному осуществлению, по данной в то или иное время действительности».⁴⁹

Поэтому релятивность наших знаний не только не исключает, но и включает в себя момент абсолютной истины. Не разобравшись в этом, в своей критике кантовской теории априоризма А. Джанелидзе был вынужден отрицать абсолютную истину в связи с отрицанием априорного характера наиболее общих категорий познания. Этим объясняется, что его

⁴⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 122.

⁴⁹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, 1953, 81—82.



критика кантовской теории априоризма во многих отношениях, испытывает влияние окончательно все еще непреодоленного им идеализма и субъективизма (иначе как понять некритическое отношение автора к Бергсону и другим последователям субъективизма).⁵⁰

м) Однако сама попытка такой критики распространенной у нас теории априоризма, поскольку она выдвигалась со стороны идеалистически настроенной интеллигенции, имела большое значение для дальнейшего развития научно-философской мысли в Грузии с точки зрения все возрастающего влияния на него идей диалектического материализма. Следует при этом отметить, что подобные критики теории априоризма Канта встречаются и со стороны других представителей идеалистически настроенной интеллигенции. Автором имеется в виду статья Е. Алшибая «Математика как истина» (1913).

Касаясь методологической сущности исходных принципов теории познания и логики, Е. Алшибая пытается подчеркнуть несостоятельность кантовской теории априоризма. Согласно его критики философии Канта следует отрицать априорность почти всех, в том числе и самих отвлеченных категорий познания. Причем в качестве наиболее общего принципа теории познания у этого критика теории априоризма фигурирует положение: «Если не существовала бы внешняя природа и человек не находился бы в окружении этой природы, то он никогда не имел бы представления, например, о числе 5...».⁵¹ Дело в том, что «Если «Я» само собой не вытекает из чувственности, то «Я» ничего не знает, он ни одного понятия не имеет».⁵²

Однако в своей критике теории априоризма Е. Алишибая не был (и не мог быть) последовательным, так как его принцип отрицания априорного характера категорий познания не выходит за пределы конвенционализма.

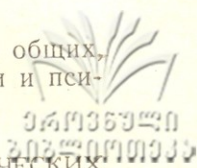
На основе изложенных выше аспектов истории развития грузинской философии первой четверти XX века, следует заключить о том, что это была эпоха, когда под влиянием идей воинствующего материализма и материалистических тенденций самой науки идеализм все более и более терял своих

⁵⁰ См. А. Джанелидзе, там же.

⁵¹ А. Алшибая, Математика как истина, Журн. «Ганатлеба», 1913, № 4, стр. 158.

⁵² Там же, стр. 267.

последователей в области рассмотрения как наиболее общих, так и специальных вопросов теории познания, логики и психологии.



2. ОБ ОСНОВНЫХ ПОСТУЛАТАХ И ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАХ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

В противоположность доведенному последователями махистской философии до солипсизма гносеологическому идеализму Канта, рассматривающего «вещь в себе» вне времени и пространства и вне категорий причинности, марксистская интеллигенция Грузии, как это мы уже попытались показать выше, непосредственно и последовательно применял исходное положение диалектического материализма о том, что совершенно независимый от человеческого мышления окружающий нас действительный мир предшествует и причинно обуславливает процесс внутреннего стремления познания к бесконечности (к абсолютной истине) и что никакое научное знание не может возникнуть и развиваться без непосредственной связи с общественной практикой; истина, поскольку она представляет собой научно доказанное знание, всегда объективна, т. е. совершенно независима по своему предмету отражения и содержанию от мыслящего «Я». Истина в то же время и субъективна и как непосредственная форма уже обобщенного, научно доказанного знания обладает имманентной силой обратного воздействия и на объект и на субъект, познания.

Что же касается представителей упомянутой группы прогрессивных публицистов и ученых Грузии, «нейтрально-расположенных» к марксизму, то при характерных для них колебаниях между взаимоисключающими крайностями субъективизма и механизма, они нередко отказывались от разделяемой ими теории детерминизма. В качестве подтверждающих это положение примеров достаточно сопоставить следующие выдержки из одной философской работы И. Гомартели — одного из представителей рассматриваемой группы прогрессивных публицистов и ученых Грузии в первой четверти XX столетия.

С одной стороны, когда И. Гомартели пытается обосновать универсальность принципа детерминизма, он приходит к выводу, что полный детерминизм и необходимость господствуют везде «... как в природе, так и в общественной жизни,

действии и мышлении»,⁵³ и это тогда, как, с другой стороны, той же самый Гомартели в той же самой работе чуть ли ни категорически утверждает, что «везде и всюду мы видим лишь собственные представления; все, что мы видим, или вообще природа в том виде, в каком она нам кажется, не существует вне нас; на самом же деле эта природа только наше собственное представление».⁵⁴ И. Гомартели при этом ссылается на идеалистическую философию Канта, утверждающую, что законосообразность окружающих нас явлений может существовать постольку, поскольку существует обладающее способностью сознания наша собственная «Я» со своими априорными формами познания.

Это объясняется тем, что в данном случае, когда И. Гомартели рассуждает о предметах и явлениях, он имеет в виду не самые предметы и их объективные свойства, о которых ничего достоверного здесь не говорится, а впечатления и представления, которые они производят на наши органы чувств. «Философский критицизм, — пишет он, — продолжает свою работу по Канту и является краеугольным камнем науки мысль о том, что для утверждения существования внешней природы мы никакими непосредственными средствами не обладаем. Везде и всюду мы видим только наши представления. Поэтому сначала мы узнаем лишь о наших психических явлениях, действительное же существование материальных предметов — одна лишь дедукция, на что и указывают наши психические явления».⁵⁵

Однако, если ортодоксальные представители махистской философии субъективизма отсюда делали вывод о неизбежности гносеологического солипсизма, то упомянутая выше группа прогрессивных публицистов и ученых, в том числе и Гомартели, категорически отказалась от всякого рода солипсизма и спиритуализма. Пытаясь дать философское обоснование существованию материального мира, как предмета познавательной деятельности человека, тот же самый И. Гомартели писал: «Изучение нашей духовной жизни убеждает нас в том, что, с одной стороны, она является историческим фактом и поэтому она плод исторического развития, следовательно, должна существовать такая причина, которая развивала,

⁵³ См. «Квали», 1902, стр. 248.

⁵⁴ См. Там же, стр. 249.

⁵⁵ См. Там же, стр. 249.

возбуждала и приводила бы нашу психику к работе. Согласно этому мы приходим к тому логическому выводу, что действительно существует внешняя природа и она является универсальной причиной, которая развивает, возбуждает, приводит к работе и снабжает надлежащим материалом нашу психику».⁵⁶

Следует при этом отметить, что под влиянием идей диалектического материализма в дальнейшем, у Гомартели и у некоторых других представителей группы прогрессивных публицистов и ученых Грузии стало фигурировать известное положение марксистской теории отражения о том, что иначе как через ощущения, являющиеся отпечатками в нашем сознании объективного мира, мы не в состоянии иметь никакого достоверного знания.⁵⁷

Кроме того, если некоторые из этих представителей материалистически мыслящих публицистов и ученых того времени нередко придерживались феноменалистической точки зрения Канта, то среди противоположно настроенных представителей субъективизма, наоборот, часто возникала материалистическая тенденция гносеологии, опирающаяся все еще до конца не опознанную критику феноменализма Канта. Иначе как объяснить утверждение отдельных последователей идеалистической интеллигенции Грузии о том, что «Если «Я» само по себе не вытекает из чувственного, то «Я» ничего не знает, оно ни одного понятия не имеет».⁵⁸

Отсюда нельзя не прийти к выводу о внутренне противоречивом развитии гносеологической мысли в Грузии в первой четверти XX столетия. Развивая противоположную для своей основной точки зрения конвенционализма тенденцию материализма автор только что изложенного выше положения писал, что признание, с одной стороны, человеческого «Я» — субъекта познания — и, с другой стороны, окружающего нас внешнего мира — объекта познания, не «Я» — является необходимым для приобретения всякого научно-философского знания. Дело в том, что согласно автору «мы не в состоянии обнаружить истину с помощью ни одной только

⁵⁶ Там же; см. также И. Гомартели, Мозг и душа.

⁵⁷ И. Гомартели, Мозг и душа.

⁵⁸ Е. Алшубая, Математика как истина, журн. «Ганатлеба», 1913, № 4, стр. 267.

отвлеченной теории и ни одного только опыта». ⁵⁹ То же самое следует сказать и о некоторых других представителях идеалистически настроенной интеллигенции Грузии, в том числе и о А. Джанелидзе — одном из известных представителей рассматриваемой группы прогрессивных публицистов и ученых того времени.

Рассматривая процесс познания и на первый план выдвигая положение о том, что для его осуществления одинаково необходимо как существование (данность) объективного мира, так и существование нашей психики (данность нашего сознания), А. Джанелидзе писал: В основе отражения человеком объективного мира лежит два постулата: 1) существование объективной действительности, как предмета познания, и 2) наша способность отражать, и познавать эту действительность. ⁶⁰

Заслуживает в этом отношении внимания неоднократная попытка отдельных представителей метафизической теории детерминизма — выяснить гносеологическую структуру и психо-физиологическую целостность сознания, являющуюся внутренней формой психического бытия вообще: «Там, где нет знания (познания), — писал И. Гомартели, — нет и никакой психологической жизни». ⁶¹ Рассматривая способность нашей психики отражать закономерность объективного, окружающего нас мира, он выдвинул положение о том, что психическая структура нашей духовной жизни состоит из трех взаимообусловленных и взаимосвязанных частей: 1) чувствительности, благодаря которой возникают наши впечатления и представления, 2) памяти, при помощи которой сохраняются в нашем сознании эти впечатления и представления и 3) разума, который мыслит на основе этих впечатлений и представлений. ⁶²

При этом характерно, что физиологическую структуру сознания И. Гомартели рассматривает на основе рефлексологии. ⁶³ Опираясь на правильное понимание того, что «кроме материи, не существует ничего, что могло развиваться са-

⁵⁹ Е. Алшибая, Математика как истина, журн. «Ганатлеба», 1913, № 4 стр. 259.

⁶⁰ А. Джанелидзе, журн. «Кавкасион», 1924, № 3—4, стр. 35.

⁶¹ См. «Квали», 1902, стр. 249.

⁶² См. И. Гомартели. Там же, стр. 249—250.

⁶³ Там же, 1900, стр. 437 и др., 1902, стр. 249—251 и его же:

«Мозг и душа».

мостоятельно, само собой, — думает и мыслит головной мозг, получая соответствующий материал от внешнего мира», — И. Гомартели, подытоживая свою точку зрения на психофизиологическую структуру познания в своей философской работе «Мозг и душа» писал: «Внешний мир вступает в нашу систему через дверь наших чувств и поступает к ней в виде впечатлений. Разум собирает эти впечатления, усваивает, познает и осмысливает их. Источником такого познания является ощущение, которое возникает в мозгу человека всегда, когда предмет и явления внешнего мира природы воздействуют на наши органы чувств... Ощущение возбуждает и приводит к работе мышления, мышление же выясняет сущность ощущения».⁶⁴

Как и следовало ожидать, при таком подходе к психофизиологической структуре познания на первый план выдвинулась проблема языка и мышления.⁶⁵ Достаточно отметить, что с этой точки зрения в грузинской печати того времени широко фигурирует и должным образом используется учение В. Гумбольдта, послужившее основой современной философии языка.⁶⁶ Это и понятно, ибо впервые И. Гумбольдт придает научный характер рассмотрению не только взаимоотношению языка и мышления, но и необходимости их непосредственной принадлежности данному обществу людей, во всех сферах их социальной деятельности. Отсюда и основной постулат теории языка В. Гумбольдта о том, что «язык есть орган внутреннего бытия, даже само внутреннее бытие, постепенное сознаваемое человеком и переходящее во внешность».⁶⁷ Причем этот постулат теории Гумбольдта предполагает, как свою посылку, не менее важный для этой теории тезис того же Гумбольдта о том, что «Язык происходит вследствие внутренней потребности человечества, а не внешней только надобностью поддерживать общественные отношения, потребность эта лежит в самой природе человеческого духа и составляет необходимое условие для

⁶⁴ И. Гомартели *Мозг и душа*, стр. 38.

⁶⁵ См., напр., И. Гомартели, там же, стр. 46—47.

⁶⁶ См., напр. журн. «Ганатлеба», 1909, 5—6; А. Джанелидзе, *Национальное творчество*, 1914 и др.

⁶⁷ В. Гумбольдт. О развитии организмов человеческого языка и о влиянии этого развития на умственное развитие человеческого рода, 1859, стр. 4.

развития сил духа и для приобретения мирозерцания, которое достигается только тогда, когда мышления отдельного лица оказывается ясным и определенным в мышлении всех и каждого». ⁶⁸

Поэтому у Гумбольдта язык фигурирует в качестве средства образования мысли: «Умственная деятельность, — пишет он, — сама по себе совершенно духовная и внутренняя, не оставляющая по себе никакого явного следа, посредством слова переходит во внешность и делается доступной человеку. Поэтому деятельность ума и язык неразрывны и неразлучны друг от друга. Деятельность ума, по естественной необходимости, имеет совокупление со звуком: иначе мышление не достигает ясности, представление не делается понятием. Неразрывная связь мысли, органов голоса и слуха в языке основывается на первоначальном устройстве человеческой природы, необходимом в своих основаниях. Но соответствие между звуком и мыслью очевидно». ⁶⁹

Чрезмерно расширив при этом и без того неограниченное Гумбольдтом понятие о «языковом мировоззрении», грузинские последователи Гумбольдта непосредственно использовали его концепцию при рассмотрении категории нации и национальных языков, что нередко приводило их к апологии идеалистической сущности философской теории Гумбольдта о языке как субстанциональном, самом существенном и внутреннем признаке нации (более подробно об этом см. гл. IV, о категории нации и национальном вопросе). ⁷⁰ Что же касается разработки наиболее характерных для философской теории Гумбольдта психоносеологических вопросов о роли и сущности языка, ими в основном занимались на последующем этапе развития идеологической мысли в Грузии. ⁷¹ Среди общих проблем языка, рассматриваемых тогда в Грузии, в первую очередь, сюда следует отнести выдвинутые еще накануне 20-ых годов текущего столетия проблемы о

⁶⁸ В. Гумбольдт. О развитии организмов человеческого языка и о влиянии этого развития на умственное развитие человеческого рода, стр. 10—11.

⁶⁹ Там же. 48—49.

⁷⁰ См., напр., А. Джанелидзе, Национальное творчество, 1914.

⁷¹ См., напр. Труды Ин-та психологии АН ГССР, 1947 и III научн. сессию Отд. обществ. наук АН ГССР: автором имеются в виду статьи Д. Узнадзе о внутренней форме языка.

знаковой сущности языка и наименования (И. Гомартели, Д. Узнадзе и др.).

Формулируя основные выводы одного из своих ранних экспериментальных исследований психологических основ наименования, Д. Узнадзе приходит к выводу, что приобретаемая интеллектуальная сущность, язык, как функциональная реальность и внутреннее состояние человеческой речи (т. е. как субъективная данность для моего сознания) в то же время делается и объективным и всеобщим. Дело в том, что, если на т. н. эмоциональной ступени развития речи слово выступает как показатель состояния субъекта, на интеллектуальной же ступени оно приобретает функцию имени. «Само собой разумеется, — пишет Д. Узнадзе, — что в процессе становления языка решающим моментом следует считать именно приобретение этой функции, момент, когда комплекс звуков вместо проявления состояния субъекта становится независимой единицей, к которой мы обращаемся для обозначения определенных предметов. Эта ступень развития языка является моментом окончательной смычки звукового комплекса и мысли и постольку его следует считать исходным в истории подлинного языка».⁷² Причем по экспериментальным данным Д. Узнадзе, проанализированных им в том же труде. «обычно психологическую основу наименования в момент смычки объекта наименования и звукового комплекса составляет совершенно закономерный определенный процесс: слово не случайно смыкается с объектом и, следовательно, оно не случайно принимает на себя функцию наименования, а обычно, опирается на соответствие отношения слова и представление об объекте, в котором смыкаются значение слова и объекта... Таким образом, мы вообще можем заключить: как качественный, так и количественный анализ достаточно ясно подтверждают, что использование звукового комплекса для наименования нельзя считать случайным. Оно имеет свои психологические основы, среди которых особенно естественно, и, следовательно, первичным следует считать то общее впечатление, эмоциональный тон, наконец, форму, в которой смыкаются объект наименования и звуковой комплекс».⁷³

⁷² Д. У з н а д з е, Психологические основы наименования, «Чвени мцниереба», 1923, 2—3, Цитир. по I т. Трудов Д. У з н а д з е, 1956, стр. 1.

⁷³ Д. У з н а д з е. Там же, стр. 25—29.

Наконец, следует особо обратить внимание на то обстоятельство, что многие из упомянутой группы прогрессивных философов и ученых Грузии затрагивали весьма существенную и характерную для того времени проблему возможности теории познания, как специальной отрасли философского знания, и предмета исследования этой теории. Достаточно отметить, что в поисках новой, более соответствующей, по их мнению, современной науке теории познания одна за другой появлялись работы Ш. Нуцубидзе: «Больцано и теория науки»⁷⁴ (1913), «О природе понятия» (1920)⁷⁵, «Введение в философию» (1920),⁷⁶ «Основы алетологии» (1922),⁷⁷ а так же работы Д. Узнадзе «Что такое теория познания» (1910) и «Индивидуальность и ее генезис» (1910); «Гносеология Декарта (1910) и «Род истины» (1923) С. Данелиа и др.

3. ПОПЫТКИ ВВЕДЕНИЯ НОВЫХ ПОНЯТИЙ В ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМА «ТРАНССУБЪЕКТИВНОГО»

Рассматривая вопросы о материальном единстве и познаваемости мира, грузинские представители официальной философии того времени пытались установить причину научно-логической несостоятельности традиционной теории познания (как до, так и после Канта) и тем самым преодолеть внутренние противоречия, присущие ей как с имманентной, так и с трансцендентной точек зрения истины. Отсюда и их принцип построения новой теории познания путем двусторонней детерминации истины. Наиболее характерными в этом отношении, должно быть, являются понятия «алетологии» Ш. Нуцубидзе и «бессознательного» Д. Узнадзе, в основе которых лежит признание необходимости нечто транс-субъективного в процессе познания (да и всякой способности психического отражения вообще). Поэтому для данного изложения в первую очередь следует разобраться в соответствующих аспектах применения этих понятий в грузинской печати первой четверти XX века.

⁷⁴ Ш. Нуцубидзе, Больцано и теория науки, ж. «Вопр. фил. и псих.» 1913.

⁷⁵ Ш. Нуцубидзе, О природе понятия, «Вестник Тбил. ун-та», 1919, № 1.

⁷⁶ Ш. Нуцубидзе, Введение в философию, Тб., 1920.

⁷⁷ Ш. Нуцубидзе, Основы алетологии, Тб., 1922.

Начнем с попытки Ш. Нуцубидзе ввести понятие «алетологии» в теорию познания, вызванной необходимостью двусторонней детерминации истины, научно-философского знания вообще. Первые результаты исследования данности в Нуцубидзе — «Больцано и теория науки» (1913), где выделяются лишь общие контуры предполагаемой им теории истины (алетологии), более подробному анализу которой посвящаются его последующие работы «О природе понятия» (1919) и «Основы алетологии» (1922).⁷⁸

Исходной проблемой, вокруг которой так или иначе всегда группировались как наиболее положительные результаты традиционной теории познания, так и весьма существенные причины ее научно-логической несостоятельности, следует считать проблему гносеологической, если можно так выразиться, данности большого мира, окружающих нас внешних и внутренних явлений. То же самое надо сказать и о кантовской теории познания, в самом специфическом смысле этой теории. Несмотря на бесспорные заслуги Канта в области разработки интересующей нас проблемы, которые принесли ему заслуженную славу великого философа нового времени, при поступательном развитии философской мысли выяснилось, что в основном его теория познания страдает той же научно-логической несостоятельностью, чем страдали и предшествующие ей — докантовские теории познания. Этим объясняется тот факт, что предложенное Кантом решение гносеологической проблемы данности оказалось далеко не до конца приемлемым среди его последователей, даже из идеалистической школы философов, именующих себя неокантианцами. Отсюда и их поиски новых принципов теории познания.

Тем самым представители неокантонской школы философов сразу же дали знать о том, что Канту не удалось решить гносеологическую проблему данности, с чем согласился бы и сам Кант. Поэтому само по себе одно только критическое отношение к кантовской теории познания не значит построить новую, более соответствующую решению данной проблемы теорию познания. Иначе как оправдать те попыт-

⁷⁸ В 1920 г. в грузинской печати появилась рецензия С. Дanelia на статью Ш. Нуцубидзе «О природе понятия» (ж. «Ганатлеба», 4—5); Немного позже со специальной статьей о книге Ш. Нуцубидзе «Основы алетологии» выступил К. Бакрадзе на страницах ж. «Мнатоби».

ки наиболее крупных мыслителей из интересующей нас группы философов-неокантианцев построить новую теорию познания, которые не увенчались успехами, а опять-таки во многом возвращались к тому же Канту. В качестве одного из конкретных примеров, подтверждающих это положение, достаточно сослаться на так называемое наукоучение Больцано, одного из крупных философов и математиков нового времени, исключительно своеобразного и наиболее оригинального в своих поисках новых принципов теории познания после Канта.

Поэтому, перед тем, как приступить к анализу существенных результатов гносеологических исследований Ш. Нуцубидзе, следует выяснить отношение его теории алетологии не только к кантовской теории познания, но и к соответствующим поискам новых принципов познания среди последователей упомянутой группы философов-идеалистов (Больцано, Гуссерль, Риккерт и др.). При этом, если выяснится, что Ш. Нуцубидзе противопоставлял себя не только Канту, но и этой группе философов-идеалистов, то предлагаемую им теорию алетологии можно считать оригинальной. Отсюда и основная задача настоящего изложения — установить специфические черты данной теории с точки зрения положительных результатов развития философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия в рамках идеализма, так как затрагиваемая нами теория алетологии относится к числу идеалистических теорий и мировоззренческие взгляды автора все еще подвергаются влиянию идеализма. Причем в своем анализе основных аспектов теории алетологии мы ограничимся определением лишь ее наиболее существенной тенденции — тенденции к двусторонней детерминации категории знания (истины), в которой, должно быть, заключались необходимые предпосылки дальнейшего развития автором данной теории на основе диалектической логики.

Следовательно, чтобы правильно направить свое суждение по этому вопросу, в первую очередь, мы должны выяснить точку расхождения теории алетологии Ш. Нуцубидзе как с кантовской теорией познания, так и с теорией познания его критиков из указанной группы философов-идеалистов нового и новейшего времени. Наиболее характерным в этом отношении являются его «Основы алетологии». Однако, прежде чем приступить к анализу соответствующих доводов этой работы, следует разобраться в основной цели изложения автором научно-философских исследований Больцано,

тем более, что непосредственно посвященное этому вопросу произведение Ш. Нуцубидзе «Больцано и теория науки» является одной из первых среди так редко встречающихся работ о действительно грандиозной по своей величине и здесь — оригинальной по своему замыслу идеалистической системе знаний Больцано с ее сугубо специальными вопросами теории познания и логики. При этом следует обратить особое внимание на те аспекты изложения Ш. Нуцубидзе основных результатов научно-философских исследований Больцано, где явно обнаруживаются внутренние противоречия его теории науки (наукоучения).

В своей попытке выяснить сугубо специальные вопросы логики Больцано стремится придать ей характер наукоучения вообще. Достаточно отметить, что такой цели исследования посвящается его основная работа под соответствующим названием — „Wissenschaftslehre“. В этой работе дается утверждение того, что как исходной точкой, так и конечной целью логических исследований следует считать единство наук через посредство одной и той же категории истины, как эквивалентной величины такого единства. «Единство наук, утвержденное в истине, — вот предмет этой науки (т. е. логики — А. Ш.), поэтому логика и есть наукоучение».⁷⁹ Можно не сомневаться, что у Больцано логика совпадает с теорией познания.

Согласно теории науки (наукоучения) Больцано, область истин есть организованное единство, и что полагание одной части этой области есть детерминация другой. Отсюда и соответствующий вопрос теории науки (наукоучения) Больцано об истине, как о нечто объективно данном (трансубъективном) для нашего сознания, заранее предполагаемое положительное решение которого служит исходным принципом анализа данной теории. Противопоставляя свою теорию науки (наукоучение) системе знаний специальных наук (особым «учебникам» по его выражению), Больцано приходит к следующему выводу: при построении теории науки (наукоучения) важно сосредоточить внимание не на какой-либо специальной науке (с этой точки зрения не пригодны даже и все науки, вместе взятые), а выйти за пределы каждой из возможных наук путем представления их качественной идентичности и теоретической (но не предметной) обоснованно-

⁷⁹ Ш. Нуцубидзе, Больцано и теория науки, ж. «Вопросы философии и психологии», кн. I (116), 1913, стр. 43.

сти в «единой области истины». Дело в том, что область «единой истины», являющаяся основой всевозможных специальных наук, не может стать предметом ни одной из этих наук, так как в лице каждой из них дается лишь одна часть «единой области истины», «разветвление единой области истины».

И действительно, если принять за доказанное существование нечто объективно данной (трансубъективной) для сознания самодовлеющей истины, подвергаемой разветвлению в каждой специальной науке, то отсюда само собой вытекает необходимость особой науки об этой «единой области истины» в виде теории наук (наукоучения) вообще. «Я позволю себе, — писал Больцано, — эту науку, которая нас учит обоснованию прочих наук (собственно только их учебников) назвать немецким словом „Wissenschaftslehre“. И это название присвоено новой дисциплине именно потому, что в ней излагаются все те правила, которыми пользуется специальная наука или, вернее, которые лежат в основе специальных наук при делении единой сферы истины по отдельным наукам и при доказательстве их в своих учебниках».⁸⁰

Однако при соответствующей трактовке своей теории науки (наукоучения) Больцано не замечает, что эта последняя выступает в роли не только исключительно логики и теорий познания, но и метафизики вообще, ибо, как наука наук, она уполномочена решать все вопросы философии. Это обстоятельство, конечно, вводит существенное противоречие в исходном принципе самой теории, предназначенной выступать в качестве одной лишь логики познания: вместо того, чтобы обосновать законосообразность внутренней связи специальных наук, наукоучение Больцано противопоставляется им как нечто вроде особого знания, стоящего за пределами всякой науки, да и наличного существования вообще. При этом, кстати сказать, в своем анализе основных аспектов философской системы Больцано Ш. Нуцубидзе углубляет наше знание о внутренних противоречиях этой системы. Сюда относится, например, его анализ исходных теорий—постулатов, если можно так выразиться, наукоучения Больцано: теории—постулата «положения в себе», теории—постулата «ис-

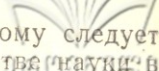
⁸⁰ Цитир. по упомянутой работе Ш. Нуцубидзе, стр. 49—50.

тины в себе» и теории—постулата «предложения в себе», о которых и пойдет речь ниже.

В своем анализе этих теорий—постулатов наукоучения Больцано Ш. Нуцубидзе выступает против распространенного мнения о том, что теоретически «единство науки» является предметом наукоучения Больцано и что он больше обращает внимания на теорию истины. Однако это не значит, что по мнению Ш. Нуцубидзе те правила, при помощи которых осуществляется единство наук, не зависят от «единой области истины», как на высшее основание этих наук. «Но этого мало. Теория истины, — пишет Ш. Нуцубидзе, — не может быть разработана сама по себе, независимо от очень сложных пропедевтических изысканий. Дело начнется, разумеется, с простого высказывания, затем путем анализа содержания высказывания будет установлено учение о «положении в себе». От «положения в себе» прямой логический переход к «истине в себе». Но этим еще не все сделано. Построение теории «истины в себе» было бы незакончено без указания условия фактической осуществимости в нашем сознании перехода от «истины в себе» к познанным истинам. Эти три элемента и составляют тот фундамент, на котором строится все наукоучение».⁸¹

При такой постановке вопроса прежде чем, как перейти к изложению отдельных признаков внутренних противоречий теории науки (наукоучения) Больцано, грузинский критик этой теории обращает внимание на ясно выраженное отрицание Больцано наличного бытия как «предложения в себе», так и «истины в себе». «Мы слышали от самого Больцано, — пишет он, — что «положение в себе» не имеет действительности, наличного бытия, но от этого еще далеко до отрицания за ним всякой реальности. Наличное бытие не исчерпывает бытия вообще, и мы еще увидим, что ни «положение в себе», ни истина в себе «не обращаются в «ничто» от того, что за ним отрицается наличное бытие (Dasein). «Положение в себе» есть значение, обладающее вневременным бытием, и в этом виде за ним далеко не отрицается реальность вообще. Более того, это — реальность высшего порядка, непреходящая, независимая от условий времени и места. Это — реальность первичная, только временно входящая, как составная часть, во множественность реальных же (эмпири-

⁸¹ Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 52.



чески определенных) актов высказывания». ⁸² Этому следует соответствующий вывод Ш. Нуцубидзе об единстве отношения в его отношении к истине в себе, как основной цели существования Больцано. При этом его вовсе не интересует вопрос о том, как строится каждая отдельная наука, с ее методической стороны. Отсюда и неизбежность противоречий в суждениях Больцано, ибо, с одной стороны, он не признает наличного бытия за истиной, тогда как с другой стороны, он вынужден признаться, что наука, в отношении которой должна быть рассмотрена «истина в себе», обладает таким личным бытием (Dasein). ⁸³

Цель знания — истина, и оправдание знания в истине. Знание, не содержащее истины, не есть знание, и знание есть только там, где истина. Знание=истине. Но отсюда вовсе не следует вывод об истине, как об абсолютном знании. Согласно теории науки (наукоучения) Больцано, истина есть отношение — именно знания к предмету знания. $2 \times 2 = 4$ не есть истина, а нечто больше, если мы имеем в виду то, что содержится в этом высказывании. Оно есть истина постольку, поскольку в нем содержится отношение высказывания к предмету высказывания. Тем самым делается очевидным то, что «... всякая истина, по своему понятию, есть отношение, и прибавление «an sich» имеет целью отбросить именно этот момент отношения. Больцано вовсе не боится, что после такой операции мы окажемся лицом к лицу с объективной реальностью». ⁸⁴

При этом обращает на себя внимание деление автором истины на «познанную истину» (истину отношения) и «истину в себе» (объективную истину): число листьев, говорит Больцано, которыми покрывается определенное дерево, стоящее на известном месте, представляется вполне исчислимым, если бы даже никто об этом не знал; положение которое определяет это число, я называю объективной истиной, если даже никто ее не познает. Можно не сомневаться, что такой подход к вопросу истины вводит существенное противоречие в теорию науки (наукоучении) Больцано: с одной стороны признается, что всякая истина есть отношение и что всякое суждение не что иное, как «познанная истина», тогда как с

⁸² Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 59.

⁸³ Там же, стр. 83.

⁸⁴ Там же, стр. 73.

другой стороны «истина в себе» есть то, что не есть суждение, а потому не есть и знание. Отсюда грузинский критик теории науки строит свое суждение о том, что «у Больцано нет достаточной ясности в трактовке этого вопроса, так как он не определяет ту сторону истины, которая утверждается в природе отношения. Но, несомненно, различие между истиной и «истиной в себе» имеет в виду недостаточно опознанное расчленение истины на истину отношения и объективную истину. Ведь, в самом деле, когда число цветов на дереве стало моим знанием, то истина — не эти цветы и их число, и не высказывание, как содержание, а отношение последнего к первому. Если мы имеем и высказывание, как содержание (S) и предмет (V), тогда, по Больцано, нам дана «познанная истина», если же нет первого, и остается только «V», мы имеем «истину в себе».⁸⁵

Итак, согласно теории науки (наукоучения) Больцано «истину в себе» следует считать нечто трансцендентным по отношению к нашему знанию, что сразу же ставит автора перед логической необходимостью «универсального реализма». Поэтому, чтобы не отказаться от идеалистической сущности своего понятия «истины в себе», Больцано делает ее «предметом божеского сознания». Однако тем самым он вовсе не освобождается от стихийно сопровождаемой его теории науки тенденции к реализму. Характерным в этом отношении являются попытки Больцано — установить отношение между «истинным суждением», как знанием, так или иначе всегда данным для нашего сознания, и «истиной в себе», как необходимой основы всякого знания, фактически никогда не данной в качестве самого знания. При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что «Больцано, развивая все дальше и дальше свою теорию истины, дошел до признания необходимости построить особую науку об истине, хотя не особенно ясно формулирует задачи этой науки. Она, прежде всего, шире всех прочих наук, вместе взятых. Это явствует хотя бы из того, что истина касается всех наук, являясь целью каждой из них (хотя бы теоретически). Но каким образом разграничить внутри самой теории истины то, что относится к ней самой, от того, что составляет область ведения специальных наук? Больцано сам говорит на этот счет следующее: ... здесь я не задаюсь целью решить самые задачи

⁸⁵ Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 73—74.

(задачи специальных наук), а только доказать те правила, по которым следует идти по их решению».⁸⁶

Наконец, следует обратить внимание на рассмотрение Больцано вопроса об отношении идеального к реальному, по попытке решения которого даются в его «феноменологии» или, что тоже самое, в теории «представления в себе». При этом важно не упускать из виду, что согласно теории науки (наукоучению) Больцано, одним из существенных признаков понятия «представления в себе» следует признать однозначность представляемого, так как, судя по этой теории, если мы делаем предметом своего представления Сократа, то число лиц, представляемых Сократа, не имеет отнюдь никакого значения для единства признаков, мыслимого в этом представлении. Сократ остается одним и тем же, независимо от того, что один, два или двадцать субъектов делают его объектом своей представляющей деятельности. Более того, это объективное представление остается самым собой даже независимо от того, рассматривает ли его кто-либо или нет. «Это — тот самый пункт в учении Больцано, — заключает Нуцубидзе, — где его мышление испытывает неуклонную тенденцию к реализму».⁸⁷

Именно с этой точки зрения развивает он теорию науки (наукоучения) Больцано в своей теории алетологии (истины). Как характерно выглядит в этом отношении одно из существенных положений его «Основы алетологии» о том, что «онтологически существует одна действительность и только лишь познание вносит в ее характеристику изменение, которое делает вообще возможной проблему познания... Эта характеристика выражает тот несомненный факт, что предмет должен существовать для того, чтобы быть познанным, т. е. предмет должен предшествовать познанию. Никакое другое условие познания не должно превышать это простое и понятное условие... Познание без предмета есть „*contradictio in adjecto*“⁸⁸. Однако этого еще мало, ибо положение о необходимости предмета познания, как об этом хорошо информирован сам Нуцубидзе, вовсе не оспаривалось традиционной теорией познания нового времени. Проблема заключалась

⁸⁶ Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 88.

⁸⁷ Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 93.

⁸⁸ Ш. Нуцубидзе. Основы алетологии, кн. I. Проблема истины, 1922, стр. 74.

лишь в том, как мы должны мыслить предмет познания, является ли он независимым от познания или же, наоборот, предмет познания зависит от самого познания. Поэтому, не случайно, что, прежде чем сформулировать исходные положения своей теории алетологии (истины), Нуцубидзе ставит ей нужной тщательную критику как трансцендентной, так и имманентной точек зрения истины в связи со старой проблемой данности предмета познания. «Рассматривая проблему данности — пишет он — мы опровергли как трансцендентную, так и имманентную теорию и приняли имманентный трансцендентизм. Это с первого взгляда нелепое соединение понятий должно стать ясным по своей ценности при разборе как предмета познания, так и самого познания. Мы должны доказать, что предмет познания, так же как и познание, в одно и то же время требуют трансцендентную и имманентную точки зрения. А если это удастся, надо будет покончить с бесконечным спором, возникшим на этом основании между различными направлениями».⁸⁹

В этом, должно быть, заключается цель предлагаемой Ш. Нуцубидзе теории алетологии. За этим следуют основные постулаты этой теории, в которых даются ясно выраженные указания на необходимость двусторонней детерминации как процесса познания, так и предмета познания. Более того, у автора теории алетологии двусторонней детерминации подвергается также исходный принцип всякого познания — объективная реальность, выступаемая у него в качестве «истины в себе», что вводит противоречие в материалистическую тенденцию самой теории, опять-таки, подчиняя ее главной линии идеалистических построений, так как что следовало бы считать объективной истиной («истиной в себе»), вовсе не нуждается в детерминации со стороны познанной истины («истины для нас»). Отсюда и соответствующее решение проблемы данности: «Если бы истина в себе не существовала, — писал Ш. Нуцубидзе, — тогда не было бы и истины для нас, т. е. если в действительности независимо от нас не существовала бы магнолия с ее распустившимися пятнадцатью цветами, то было бы невозможно истинно судить о ней или познать ее. И, наоборот, если истина не будет существовать для нас, т. е., если в нашем сознании ни разу не возникнет представления о той же магнолии и ее цветах,

⁸⁹ Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 161.

то говорить об истине в себе с точки зрения познания было бы также невозможно. Таким образом, алетологически у нас есть один комплекс, который с одной стороны существует сам по себе, а с другой стороны, для нас, и предает познания также подразумевает обе стороны, характеризуется с двух сторон. Он со своей стороны является определенным содержанием, без которого познание невозможно, в то же время он дан для нас, так как без него невозможно познание». ⁹⁰

При этом в основе такого решения проблемы лежит признание «онтологической определенности» предмета познания. Здесь же следует отметить, что согласно теории алетологии Ш. Нуцубидзе, «предметом познания является истина в себе, превращенная в истину для нас. Тут не два предмета, а один, который в одно и то же время трансцендентен и имманентен. Предмет трансцендентен, поскольку он истинен сам по себе, тот же предмет имманентен, поскольку он истинен для нас». ⁹¹ Отсюда и соответствующий вывод теории алетологии о том, что «предмет познания в одно и то же время является исходным пунктом для познания и его целью». ⁹² В этом, должно быть, заключается один из основных постулатов рассматриваемой теории алетологии.

При этом нетрудно заметить, что в своих поисках новых принципов знания грузинский автор этой теории во многом солидаризируется с Аристотелем, утверждающим, что первое для сознания, является последним для природы. «Мы знаем, — писал Ш. Нуцубидзе, — что должна существовать истина в себе для того, чтобы стать истиной для нас, но и наоборот, — пока нет истины для нас, не ставится вопрос об истине в себе. Закон всеобщего тяготения должен существовать сам по себе для того, чтобы стало бы возможным его превращение в истину для нас. Истиной в себе он становится после того, как стал истиной для нас. Для познания первично то, что для природы является последним. Этот тезис, выдвинутый Аристотелем, полностью содержит основу понимания предмета, и изучение структуры познания должно окончательно выяснить алетологическую природу познания». ⁹³

⁹⁰ Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 161—162.

⁹¹ Там же, стр. 162.

⁹² Там же, стр. 163.

⁹³ Там же, стр. 164—165.

Можно не сомневаться, что подобные утверждения теории алетологии направлены против кантовской теории априоризма. «Предмет познания, — писал Ш. Нуцубидзе, — есть трансцендент, само по себе существующее явление. Он является системой отношений, однако благодаря этому еще не становится предметом сознания, творением сознания. Он трансцендентен, независим по отношению к познанию, поскольку иным не может быть предмет познания, как постижения нового, но расположенный в системе он приспособляется к познанию и как раз посредством этого становится данным и познаваемым. Это и есть его имманентность, однако из-за этого он вовсе не становится творением сознания... Предмет познания трансцендентен и имманентен, поэтому он не является абсолютно трансцендентным и абсолютно имманентным. Он не является абсолютно трансцендентным, поскольку его трансцендентность по отношению к сознанию выражается в независимости от познания, он не является абсолютно имманентным, поскольку его имманентность содержит еще не достижимое для познания содержание. Обычно представляют или сам существующий предмет — тогда он трансцендентен, или же предмет как систему и тогда он несомненно осознан. Ясно, что согласно нашему толкованию, предмет может быть трансцендентен и содержать систему отношений, т. е. быть истиной в себе. Наша точка зрения не является трансцендентным реализмом, так как предмет познания в одно и то же время трансцендентен и имманентен, — поэтому она не является и ни имманентным реализмом. Она не является трансцендентным реализмом, поскольку предмет, как система отношений, по нашему мнению, не является принадлежностью трансцендентного субъекта, эта система отношений и есть истина в себе. Постольку мы придерживаемся алетологического реализма».⁹⁴

Таковы основные результаты теории алетологии, разрабатываемой тогда на основе идеализма. Однако, как мы попытались показать выше, присущая ей тенденция к двусторонней детерминации гносеологических категорий знания заключала в себе необходимые предпосылки развития положительных доводов этой теории против всякого идеализма. И не случайно, что в основном осуществлению именно такой возможности посвящаются последующие исследования ав-

⁹⁴ Ш. Нуцубидзе, там же, стр. 176—177

тора в области диалектической логики во втором периоде его научно-философской деятельности на основе марксизма.⁹⁵

Поэтому в настоящем изложении грузинской философии первой четверти XX века можно воздержаться от более подробного анализа ранних произведений Ш. Нуцубидзе, так как со своими положительными доводами и еще недостаточно опознанной тенденцией мысли, они непосредственно связаны с последующим этапом идеологического развития страны и должны рассматриваться в связи с новыми событиями этого периода.

Теперь вернемся к вопросу о применении нового понятия «бессознательного» при разработке основных аспектов теории познания в грузинской печати интересующей нас эпохи. Сюда относится, например, специально написанные по интересующему нас вопросу работы Д. Узнадзе «Что такое теория познания» (1910) и «Индивидуальность и его генезис» (1910), основные положения которых можно проанализировать в следующих пунктах:

а) Если определяющим принципом субъективистской гносеологии махизма служит догма: всякое трансцендентное находится вне субъекта, познание акт субъективный, следовательно познание трансцендентного невозможно, — то согласно Д. Узнадзе и по мнению других представителей рассматриваемой группы прогрессивных философов и ученых, все еще окончательно не отказавшихся от субъективистской точки зрения, наоборот, переживаемая нами природа, как субъективное явление нашей психики, в то же время переживается нами и как нечто «трансубъективное», заставляющее нас быть в определенном отношении к нему и познать его. «Для человека, — пишет Д. Узнадзе, — мир представ-

⁹⁵ Наиболее характерные результаты таких исследований Ш. Нуцубидзе излагается, например, в опубликованной им на русском языке работе «Диалектическая и формальная логика» (1951), где он предлагает свой план изложения диалектической логики. Сюда относятся применения автором имеющих особое значение для настоящего изложения понятий «внутренней» и «внешней» истинности в связи с рассмотрением вопросов предлагаемого курса диалектической логики: факты мышления, как исходный момент анализа; две стороны факта мышления; проблема истины и формы мышления; диалектическое применение форм мышления; неразрывность между внутренней и внешней истинностью; единая логика; проблема абстракции; изменение форм мышления и т. д.

ляет субъективное явление поскольку невозможны никакая
нибудь вещь или какое-нибудь явление, которые имели бы
для него какую-либо ценность независимо от него; всякое явление, которое я называю реальным, только потому становится таковым, что прежде всего в моих органах чувств происходит всякое взаимодействие между этими явлениями; их оценка и значение — плод мышления человека; с этой точки зрения вся природа — явление моего субъективного сознания, вне субъективного сознания не существует для меня ничего — ни вещь и ни ее свойства: но это субъективное явление в то же время представляет для меня нечто «транс-субъективное», находящееся вне меня, которое заставляет меня относиться к нему так, а не иначе. Таким образом, — заключает Д. Узнадзе, — нечто субъективное в целом требует, чтобы я признал его и транссубъективным, чтобы то, что происходит во мне я поместил бы вне меня».⁹⁶

Нетрудно заметить, что согласно этой концепции, непосредственная данность нашего знания, т. е. субъективность наших переживаний, с одной стороны, делает для нас логически невозможным утверждать что либо достоверное об окружающем нас объективном мире, внешней природе, тогда как, с другой стороны — заставляют нас выйти за пределы нашего сознания и преодолеть таким образом одно-сторонность способности интроспекции, что у нашего критика солипсизма выступает в роли весьма существенного логического принципа этой критики в связи с сформированием его материалистической теории установки, постепенно и неуклонно преодолевавшей все противоречия и заблуждения на пути исторического развития философских взглядов группы прогрессивных публицистов и ученых Грузии в первой четверти XX столетия.

б) Отсюда возникает основной, по мнению Д. Узнадзе, вопрос всякой теории познания: на каких основаниях признается субъективное (вовлеченная в сферу нашего сознания природа) транссубъективным (независимой для нашего сознания природой) и каким образом придается индивидуальным переживаниям (внутреннему опыту) значение всеобщего. Согласно изложенной выше концепции Д. Узнадзе основным вопросом теории познания следует считать вопрос воз-

⁹⁶ Д. Узнадзе, Что такое теория познания, «Сахалхо газети», 1910, 102.

возможности всеобщего и одинаково необходимого для всех познания. Дело в том, что если конкретные науки (физика, химия и т. д.) опираются на заранее определенные рамки действия их специфических законов, то как специфическая отрасль философского знания, теория познания, наоборот, исключает всякую возможность подобного подхода к своему предмету исследования с соответствующими объективными законами развития. И лишь после того, как удалось положительное решение основного для теории познания вопроса о возможности самого познания, она (т. е. теория познания) выдвигает не менее важную для нее проблему об источниках знания и тем самым пытается выяснить в нем (познании) роль субъективного (гносеологического субъекта) и объективного (окружающего нас мира, как объекта познания). Следует при этом обратить особое внимание на окончательно все еще неопределенную сущность суждения Д. Узнадзе. Он пишет: «Представим, что кроме моего субъективного опыта, существует нечто транссубъективное; в таком случае можно объяснить этот вопрос тем, что я транссубъективное использую в качестве первой ступени, на которой я укрепляюсь в возможном транссубъективном мире и отсюда строю или исследую этот последний, даю объективное обоснование субъективно высказанному мнению о ней, и этим нахожу обязательное познание для всех».⁹⁷

Как бы ни сомневались мы в предлагаемом здесь понятии «транссубъективной реальности», попытка нашего автора (а это главное) придать ей характер необходимой основы познания вводит существенный корректив во все еще разделяемую им теорию познания субъективизма и таким образом подготавливает почву для дальнейшего развития подавляющей в его философских взглядах тенденции материализма. Иначе, как объяснить отрицание Д. Узнадзе теории познания т. н. имманентной философии Шуппе и Шуберт-Зольдерна: «Я убежден, — пишет он, — что имманентная философия Шуппе и Шуберт-Зольдерна, основным зерном и фундаментом которой является «имманентность сознания», является лишь историческим недоразумением и в целом основывается на так называемых «догматах Беркли», которые приблизительно гласят: всякое транссубъективное находится

⁹⁷ Д. Узнадзе, Что такое теория познания, «Сахалло газети», 1910, 102.

вне субъекта, познание же акт субъективный; таким образом познание транссубъективного невозможно». ⁹⁸

в) Следует также обратить особое внимание на весьма характерное обстоятельство, что положительное решение вопроса о возможности теории познания Д. Уизардэ считает возможным лишь в непосредственной связи с реальным прогрессом человеческого познания. В этой связи добивается у него и положительное решение вопроса о предмете теории познания. В отличие от физики и других конкретных наук, которые ничуть не сомневаются в возможности познания и для которых соответствующие явления природы или общества выступают в качестве совершенно независимой от субъекта реальности, «теория познания, — пишет он, — исследует возможность самого познания, и, пока она нуждается в подобном исследовании, она совершит нечто нелогичное, если воспользуется предвзятым мнением, поскольку совершенно ясно, что всякое предвзятое мнение только тогда является таковым, когда я этому верю, когда я считаю его действительным, т. е. тогда, когда само познание (хотя бы познание с этой точки зрения) я считаю возможным». ⁹⁹ Поэтому теория познания, как наука, поскольку основное для этой науки заключается в решении вопроса возможности самого познания, не только не исключает другие науки, но, наоборот, «... она должна быть такой наукой, которая сама исследует предвзятые мнения других наук и, оценивая их, подтверждает или отрицает право самого существования этих наук». ¹⁰⁰

г) Однако круг основных вопросов теории познания этим не исчерпывается; вместе с тем возникает проблема генетической закономерности познания, логически необходимой предпосылкой рассмотрения которой у нашего автора выступает решение вопроса об источниках познания. «Когда передо мной находится мир, который настойчиво требует от меня: что я есть, что мы есть? Когда у меня возникает неудержимое стремление к познанию, я невольно должен обратиться к тем источникам, которые делают возможным осуществление моего познания. Где находится тот X, анализ или синтез которого дает в качестве необходимого результа-

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же.

та познание? Есть ли этот X сама природа независимо от меня, или этим являюсь я, независимо от нее? Есть ли я объект — объект такой именно, какой стоит сейчас передо мной — эмпирический объект, или субъект имеет решающее значение в решении этого вопроса? Или возможно и то и другое, — как объект, так и субъект принимает участие в процессе моего познания, как его источники? До тех пор, пока эти вопросы не получают окончательного решения, пока источники познания раз и навсегда не будут выяснены, до тех пор познание будет стоять на одной точке, не будет двигаться вперед, или, если точнее выразиться, оно фактически не будет существовать, будет только возможным, потенциальным. Таким образом очевидно, что второй вопрос теории познания — вопрос об источниках познания почти так же значителен, как вопрос о возможности познания. Поэтому всякая теория познания, если она действительно должна быть таковой, обязательно ставит такой вопрос и стремится так или иначе уделить ему внимание».¹⁰¹

При таком подходе к вопросу — опять-таки на первый план выдвигается во многих случаях уже окончательно прояснившаяся попытка Д. Узнадзе преодолеть односторонность интроспекционального метода субъективизма в гносеологии путем введения в ней категории «объекта» вместе и наравне с категорией «субъекта». Можно полагать, что эта и подобные попытки автора в дальнейшем послужили основой выдвинутого им принципа установки, гносеологическая сущность которого хорошо проявляется в специфической для него форме двусторонней, если можно так сказать, диалектико-материалистической детерминации всякого рода психической деятельности, в том числе и сознания, как высшего, максимально усовершенствованного свойства психики, выступающей, со своей стороны, в качестве такого же свойства высокоорганизованной материи — головного мозга человека.

Что же касается выдвинутого выше вопроса о генетической закономерности познания, у нашего автора этот вопрос выступает, во-первых, в качестве психологического аспекта процесса познания, в связи с происхождением его основных форм — понятий, суждения и умозаключения, когда подвергается рассмотрению непосредственный опыт нашего сознания. С этой точки зрения, конечно, психологическое происхождение

¹⁰¹ Д. Узнадзе, Что такое теория познания, «Сахалхо газеты» 1910,

ние познания существенным образом отличается от логического. Сюда в основном относится проблема индивидуума и его индивидуального сознания. «Когда теоретик познания — пишет Д. Узнадзе, — находит свою цель в исследовании закономерностей развития форм сознания: понятия, суждения, умозаключения, и их познание, как психологическое явление, делает предмет своей рефлексии... его основная цель заключается в конкретном познании и его происхождении, а не в познании, обязательном для всякого человека и для всякого содержания, — тогда он (т. е. этот теоретик познания, — А. Ш.) исследует психологическое возникновение познания. Это последнее же в основном отличается от логического происхождения познания».¹⁰²

Следующим моментом гносеологической закономерности познания у нашего автора фигурирует историческое происхождение познания и его основных форм — понятия, суждения и умозаключения, когда подвергаются рассмотрению объективные причины познания. Сюда в основном относится филогенетическая закономерность познания как специально-гносеологического предмета исследования. «Ясно, что с таким исследованием, — пишет Д. Узнадзе, — логическое происхождение познания не имеет ничего общего; это последнее (т. е. филогенетическое рассмотрение познания, — А. Ш.) можно охарактеризовать как историческое происхождение познания».¹⁰³ Последним же аспектом гносеологического рассмотрения познания, по мнению Д. Узнадзе, является логическое происхождение и структура познания, когда подвергаются исследованию основные компоненты познания (субъект—объект), и нашему знанию придается характер нормативного знания. «Познание того или иного явления или вещи, — писал Д. Узнадзе, — есть нечто иное, как нахождение для них соответствующего места в моем внутреннем опыте. Такова психологическая дефиниция познания. Логическое же значение познание приобретает лишь тогда, когда я считаю его и высказанное о нем суждение правильным».¹⁰⁴

д) В связи с этим на первый план выдвигается проблема о границах познания и дефиниции самой теории познания в общеметодологическом плане субъективизма, все еще

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же.

разделяемого некоторыми представителями упомянутой группы прогрессивных публицистов и ученых, в том числе и Д. Узнадзе. Касаясь вопроса о границах познания, Д. Узнадзе писал: «Таким образом, мы видим, что теория познания — такая наука, которая ставит вопрос: возможно ли познание и где его источники, каково происхождение познания; наука, которая не пользуется заранее установленными мнениями, оценивая познавательное значение тех заранее взятых положений и выводов, которые сделаны другими науками. Но исчерпывается ли этим задача теории познания. Ясно, что та наука, которая является познанием самого познания, не выяснив границу познания, не будет совершенной. Если раз и навсегда не выяснить имеются ли у познания границы, или же оно безгранично. Может ли человек познать все сущее, или же предметом его познания являются определенные явления».¹⁰⁵ Отсюда Д. Узнадзе выводит положение о монистическом характере теории познания, как философской науки. «Когда перед человеком, — пишет он, — выступает природа со всеми своими явлениями, с их изменчивостью и временным возрождением, развитием и гибелью вещей, одним словом, когда перед человеком на протяжении всей его жизни стоит калейдоскоп изменений, что удивительного, у него, естественно, возникает вопрос о субстанциональном существовании, и он стремится ответить на этот вопрос».¹⁰⁶

При этом следует обратить особое внимание на довольно решительное отрицание Д. Узнадзе психологизма, как основного принципа теории познания. «Из всего сказанного выше, — пишет он, — на первый взгляд, можно сделать выводы, что теория познания, как наука, которая должна представлять собой познание самого познания, не должна иметь определенных границ с той наукой, которая свое назначение находит вообще в исследовании всей психической жизни: теория познания — одна из составных частей психологии и как таковая не может выставить требования о собственном методе и своем отдельном научном признании».¹⁰⁷ Но это только на первый взгляд. На самом же деле надо полагать, что согласно изложенной выше концепции Д. Узнадзе, отрицается логическая возможность основного принципа психологизма — подчинить теорию познания и логику психологии,

¹⁰⁵ Д. Узнадзе, Что такое теория познания, «Сахалхо газети», 1940, 164

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же.

как науке охватывавшей внутренний мир человека, психических явлений вообще.

Следует при этом отметить, что наиболее ценные результаты такого отрицания психологизма у Д. Узнадзе даются в последующих работах в связи с формированием психологической теории установки (сюда, в первую очередь, относится известная работа Д. Узнадзе «Экспериментальные основы психологии») и конкретным применением этой теории в разработке специальных вопросов смежных наук — языкознания, психологии, логики и теории познания (среди многочисленных работ, посвященных им этому вопросу, наиболее характерными, с нашей точки зрения, являются его статьи относительно внутренней формы языка в связи с рассмотрением методологических вопросов соответствующей теории В. Гумбольдта).

е) Между тем, пытаясь найти логически оправданное решение поставленного перед наукой (в том числе естествознанием) XX столетия философского вопроса о внутренней целостности человека в его отношении с другим человеком и со вселенной, Д. Узнадзе расширяет предмет своих гносеологических исканий, включая в них широкую проблему генезиса индивидуальности.¹⁰⁸ Причем его трактовка генезиса индивидуальности связана со способностью сознания. Если до появления этой способности, как специфической функции высокоорганизованной материи — головного мозга человека — антимонистический принцип различия (многообразия) чужд для материального мира, представляющего собой единство его предметов и явлений, то с появлением способности сознания, пишет Д. Узнадзе, «... обстановка полностью меняется. Одухотворенная часть мира, вооруженная сознанием, представляет для самой себя ту силу, которая является выражением действия мира. В этом, в этой части действует то, что действует для других и в других. Но она (эта одухотворенная часть мира — сознание, А. Ш.) познает эту силу и результатом этого познания является превращение в свою собственность, присвоение этой силы. С этого момента она созерцает весь мир с точки зрения различия: с одной стороны она сама, а с другой — все остальное. Она, (т. е. эта одухотворенная часть мира — сознание, А. Ш.) является выразителем действия мировой силы, так

¹⁰⁸ См. Д. Узнадзе, Индивидуальность и её генезис, «Сахалхо газети», 1910 №№ 101, 102.

же как и все существующее; но поскольку она познала то, что независимо от нее, в ней проявляется, она признала своей собственностью, исходящее из самого себя. Она противопоставила себя, как действующую силу всему остальному миру, и таким образом, разделила один мир на двое, и развернула непроходимую пропасть между этими двумя частями. Как видим, этим путем сознание выдвинуло идею своего «я». Это была ошибка и эта ошибка является радикальной в мире. Едва возникнув, сознание встало на ложный путь, дав тем самым опору познавательному стремлению, вечному исканию истины».¹⁰⁹

Надо при этом обратить внимание, что в качестве внутреннего импульса процесса познания у нашего автора выступает стремление сознания — восстановить единство мира, нарушенное его же возникновением. «Существенным свойством природы человека, — пишет он, — является стремление в конце концов объединить то бесчисленное множество, в виде которого нам представляется мир. Пока этого он не достигнет, до тех пор его познавательное стремление постоянно и упорно требует от него решения различных проблем, до тех пор он не успокоится. Он уподобляется утлой лодке, которой играет и даже часто угрожает гибелью неумолимая волна. Для нее необходима пристань. И такой пристанью для души человека является всеобъемлющее единство».¹¹⁰

При этом наиболее скользким для нашего автора оказался вопрос: в чем заключается источник единства мира, заключается ли он в объективной природе или же его следует искать в самом сознании? Несмотря на характерную для Д. Узнадзе попытку — преодолеть односторонность субъективизма, в данном случае ему приходится выступать под непосредственным влиянием кантовской философии априоризма. «Мы, — пишет Д. Узнадзе, — ничего не знаем о действительных свойствах объективного существования; онтологически существует множество действительностей или одно? Это для нас тайна, покрытая мраком. Наш ум стремится развеять мрак вокруг этой тайны.. С этой целью он обращается к своим собственным средствам и ими действует. Это действие многообразно объективизируется, многообразно проявляется, но в каждом отдельном случае оно делает более ясным силы и свойства человека, чем свойства

¹⁰⁹ Д. Узнадзе. Индивидуальность и ее генезис, «Сахалхо газети», 1910, № 101.

¹¹⁰ Там же.

существующего; поэтому история познавательного стремления является проявлением существенной характеристики души человека, а не прямых свойств объекта познания. История науки и философии является познанием духовных сил человека, она процесс самопознания. Отсюда ясно видно, что то единство, к установлению которого стремится человеческий разум в сфере объективного множества, действительно представляет собой свойство человеческого ума, а не выражение самого единства объективного существования: оно субъективный момент в познании... Оно такой закон, на который должны опираться все явления универсального мира. Поэтому глубокую истину представляют собой слова бессмертного Канта: *der Mensch schreibt der Welt ihre eigene Geseze vor...* Этим объясняется, что человеческое познание не может представить мир иначе, он должен опираться только на один принцип». ¹¹¹

Чтобы полностью разобраться в сущности подобных суждений автора следует особо обратить внимание на исходные постулаты этих суждений. Это касается, во-первых, его положения о том, что «... анализ самого сознания легче всего рассмотрит ответ на этот вопрос: сознание прозорливо во времени и воспринимается в широких рамках; универсум же стоит вне времени, преодолевая широкие границы; сознание вмещает 5 или 6 представлений, тогда как универсум одновременно не ограничен в своих свойствах. Так, разве возможно, чтобы познание, узкое и временное, вместило бы в себя и таким образом представило для нас единым во всей своей деятельности безграничный и вечный универсум или универсальную силу. Сознание поступило так как было возможно: оно безграничный универсум вместило в рамки пространства, стоящую вне времени всеобщую действующую силу — в рамках времени и тем самым положило начало различию между собой и стоящим вне себя. Оно по-своему окрестило то, что не принадлежало ему — всеобщую силу и этим познанием положило начало своему я». ¹¹²

Вместе с тем следует особо выдвинуть положение Д. Узнадзе о том, что «это (имеется в виду охарактеризованное выше разделение мира на материальное и духовное, — А. Ш.) — плод радикальной ошибки сознания человека. Этим объ-

¹¹¹ Там же.

¹¹² Там же.

ясняется, что наука ищет истину и в своем искании стоит на пути объединения и обобщения. Вместе с этим, если необходимо выдвинуть четкой и определенной дефиниции. В этом случае мы не сможем найти лучшей формулы для определения индивидуальности с точки зрения его генезиса, чем следующее: индивидуальность — всеобщая сила, вложенная в узкие рамки самосознания».¹¹³

Кроме того, следует обратить особое внимание и на то обстоятельство, что его трактовка индивидуальности направлена против «беспочвенности» односторонне-идеалистически понятого интроспекционализма принципа «радикальной индивидуальности». Не случайно то, что в этом отношении Д. Узнадзе вводит свою концепцию бессознательного в теорию познания. «Физическая жизнь человека, — писал он, — не ограничивается лишь сознательными элементами; напротив, в ней немало места занимают такие виды действий, представлений и чувств, которые стоят за рамками сознания. С этой стороны, человек ясно выявляет двойственное родство своей природы: 1) с одной стороны, это родство с нижестоящими существами, с царством животных, 2) с другой стороны, это родство с подобными ему людьми. Первая родственная связь приподнимает завесу над его происхождением от животных, а вторая вскрывает его единство с другими людьми и, таким образом, доказывает беспочвенность радикальной индивидуальности. У животных нет индивидуальности. Его специфическое свойство представляет собой общность. Всякое животное есть повторение уже существующего, а также всякое его действие простое — повторение действий других, совершенных в другие моменты. Различия для него не существуют. Таково значение бессознательного и в психической жизни человека. Когда я действую инстинктивно, в этом случае моя личность, мои специфические свойства остаются в бездействии. Это удивительное явление — лучшее свидетельство правильности нашего соображения, высказанного об индивидуальности. Индивидуальность — результат развития жизни».¹¹⁴

ж) Вместе с тем заслуживает внимания попытка Д. Узнадзе выделить основной признак познания, заключающийся

¹¹³ Д. Узнадзе, Индивидуальность и её генезис, «Сахалхо газеты», 1910, № 101.

¹¹⁴ Там же, № 102.

в его непрекращаемых стремлениях к монизму. Дело в том, что, по мнению Д. Узнадзе, с этой точки зрения нет и не может быть никакой разницы между естествознанием и историей, вопреки метафизическому разъединению Риккертом и Виндельбандом методов и методологических понятий этих наук. В обоих случаях с одинаковой силой выступает у него логическая необходимость такого стремления научно-философской мысли к одному общеобъяснительному закону о природе и обществе, несмотря на то, что, пытаясь преодолеть таким образом неокантовский подход к внутренней целостности наших знаний, Д. Узнадзе все еще испытывает влияние кантовской концепции априоризма. Рассматривая внутреннее стремление познания к всеобщему, он писал: «Что удивительно, мы подразумеваем естествознание, когда говорим о науке. Но разве естествознание не является единственным возможным видом всякой современной науки. Разве «наука о культуре» или история не преследовали той же цели, какую преследует естествознание: найти общие законы? Насколько оправдан этот путь для истории, это — другой вопрос, но факт все же остается фактом».¹¹⁵

При этом особо выделяется попытка введения нового понятия «бессознательного» в рассмотрении законосообразности истории: «Для историка, — пишет Д. Узнадзе, — например, необъяснимым и непонятным являлся бы сам факт исторического развития, если бы он отрицал существование бессознательных духовных явлений. Мы все знаем, что свою собственную историю творит сам народ; всякий отдельный член общества принимает то или иное участие в историческом развитии, вносит свой вклад в развитие нации. Но сознательное действие, помыслы, думы и цель каждого отдельного индивида, элемента общества полностью противоречит обычно тому историческому эффекту, который должен считаться результатом действий всего народа. Этот результат часто носит печать неразумия, в то время, как его творцы стремились к осуществлению разумного. Удивительно, но вся история представляет полную противоположность желаниям ее творцов. Если бы существовали только сознательные психические явления, а бессознательные только бы выражали бессмысленные и бессодержательные слова, полностью надо было бы опровергнуть факт исторического развития. Эпоха просвещения и рационализм действительно от-

¹¹⁵ Там же, № 101.

рицали идею истории, поскольку для них существовало лишь сознательное. Для нас же история несомненный факт и поэтому мы обязательно должны принять такую гипотезу, которая сделает этот факт легко воспринимаемым для нашего разума. Такая же гипотеза прежде всего подтверждение существования бессознательной психической жизни. Эта гипотеза объясняет нам много исторических явлений».¹¹⁶

Из этой выдержки можно, как нам кажется, заключить об определенном влиянии идей исторического материализма на развитие философских взглядов Д. Узнадзе, и что он с самого начала дал знать о своей попытке придать значение конкретного, научно-объяснительного принципа своей концепции бессознательного и тем самым отрешился от традиционной психологии интроспекционализма. Причем эти и подобные попытки автора в дальнейшем привели к разработке научно-психологической теории установки, благодаря которой стало возможным положительное решение старой проблемы психофизического единства.

з) При этом ясно выраженная попытка преодолеть феноменалистические тенденции субъективизма (махизма) видна у Д. Узнадзе в рассмотрении т. н. проблемы «третьего», касающейся взаимоотношений психического и физического. Выдвинутое с этой точки зрения положение Д. Узнадзе о «нейтральном состоянии сознания», когда все еще непрояснившаяся психическая жизнь характеризуется колебаниями между взаимоисключающими потоками «сознательного» и «бессознательного» мотивируется тем, что такое состояние бессознательной психической жизни с самого начала трактуется автором, как объективная потребность внутренней целостности человека, опирающаяся на единство материальных (и физических и физиологических) и идеальных (психических) сторон его поступка — действия. Именно с этой общеметодологической точки зрения Д. Узнадзе снимает понятие «бессознательного» и при дальнейшем развитии своей психологической концепции вводит понятие «установки».

Рассматривая в качестве психологического акта, бессознательное у Д. Узнадзе сравнивается с нейтральным состоянием сознания, «... когда биение пульса специфического свойства сознания, его активной стороны — апперцепции почти

¹¹⁶ Д. Узнадзе, Индивидуальность и её генезис, «Сахалхо газети», 1910 № 102.

полностью приостановлено. Я говорю о таком положении, как, например, тот момент, когда человек вот—вот заснет, или вот—вот просыпается, о том нейтральном положении, когда он не спит, но и не проснулся. Такой нейтральный момент психологически факт, а не плод пустой фантазии... Вы помните такой момент, когда перед сном ваши мысли и думы, меняясь теряют определенность и индивидуальность, но при этом с какой-то механической силой сохраняют все же свое различие... Чем характеризуется это нейтральное положение? Мы должны разобрав его с двух сторон: прежде всего, надо принять во внимание его материальную сторону, т. е. те вещи и явления, которые во время такого состояния переживает человек, и потом его формальную или психическую сторону, т. е. состояние самой психики, которая переживает эти явления и вещи... Если объединить обе стороны, получим нейтральное существование души человека. Так что это последнее одновременно характеризуется слабостью сознания и исчезновением индивидуальных свойств вещей... эти обе стороны функционально связаны друг с другом: там, где имеется слабость сознания — будет иметься неясность индивидуальных свойств предметов и наоборот».¹¹⁷

При этом нельзя не принять во внимание и то весьма характерное обстоятельство, что способность сознания трактуется у Д. Узнадзе, как необходимая основа — причина индивидуальности и что сознание, как причину индивидуальности «можно двояко представлять: 1) Сознание потому является причиной индивидуальности, что оно приподнимает завесу над уже существующим, над покрытой туманом индивидуальностью, вещами и явлениями. 2) Сознание потому является причиной происхождения индивидуальности, что оно само вызывает, создает ее. Но принять эти два взгляда невозможно, поскольку они прямо противоположны друг другу: или один должен быть правильным или другой. Но какой?».¹¹⁸

И если в данном случае Д. Узнадзе проявляет склонность к идеализму, то это не потому, что он полностью разделяет его, а потому что для решения этого вопроса он еще не видит другого пути, кроме субъективизма и механицизма. Причем во многом и существенном отказавшись от субъективизма, механицизм остается для него целиком неприемле-

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

мым, и не удивительно, что как подлинный искатель в науке вместе с субъективизмом, он вовсе не отказался от традиционного признания активной роли сознания, необходимо фигурирующей в старой психологии в качестве надежной опоры интроспекционализма. Что же касается применения диалектического материализма (медленно и неуклонно проникаемого тогда в психологических воззрениях Грузии) в рассмотрении поставленного здесь вопроса, Д. Узнадзе пока что только подходит к нему путем постепенного подтверждения логической необходимости двусторонней детерминации психических процессов познания.

Следует при этом отметить, что чем дальше расширялся круг научных интересов Д. Узнадзе по философским вопросам психологии, тем сильнее выступала у него идея, ведущая к новой теории психического. Среди способствующих осуществлению этой идеи явлений следует упомянуть о научных дискуссиях, развертываемых тогда в связи с специальной трактовкой психических элементов и основ сознания. Заслуживает в этом отношении внимания полемика между Д. Узнадзе и С. Данелиа вокруг философской проблемы «*petites perceptions*» Лейбница на страницах грузинской печати 20-ых годов, где затрагиваются сугубо специфические вопросы о природе сознания как в гносеологическом, так и психологическом плане непрерывного потока переживания.¹¹⁹

Следует при этом отметить, что первые и наиболее ценные результаты исследования Д. Узнадзе в этом отношении излагаются в его известной работе «Экспериментальные основы психологии» (том I, 1925), уже окончательно формирующей основные положения новой теории психического. Что же касается ранних трудов Д. Узнадзе, рассмотрению философских аспектов которых посвящается большая часть данного параграфа, здесь он намечает лишь первые контуры этой теории, излагаемых на фоне окончательно все еще не преодоленных психологической мыслью Грузии феноменалистических тенденций субъективизма.

¹¹⁹ См. Д. Узнадзе. Место «*petites perceptions*» Лейбница в психологии, «Вестник Тбилисского университета», № 1 1919; письмо С. Данелиа по этому вопросу в журн. «Ганатлеба», 1, 2, 1920 и ответ Д. Узнадзе, там-же, 4—5 («Ганатлеба» — ежемес. научно-педагогический журнал, 1919 — 1920 годы).

4. ОПЫТ ОБОСНОВАНИЯ НОВОЙ ТЕОРИИ ПСИХИКИ И ПРОБЛЕМА БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО (УСТАНОВКИ)



0419359300
3000000000

Широко представляя основные аспекты и ход Д. Узнадзе по вопросам теории познания, мы пытались показать, во-первых, что понятие как сознания, так и бессознательного выдвигается им в связи с рассмотрением именно этих вопросов и, что, во-вторых, как проблема сознания, так и проблема бессознательного утрачивает по его мнению, свою силу за пределами психики.

Если принять при этом во внимание, что согласно Д. Узнадзе понятие бессознательного вводится в теорию познания как объяснительный принцип нашего знания, то отсюда возникает логическая неизбежность такой трактовки сознания, в которой оно не может выступать в качестве эквивалентной величины психики. Это приводит к тому, что при подобном рассмотрении проблемы бессознательного Д. Узнадзе берет под сомнение постулат непосредственности наших переживаний (знаний) и в своем отрицании опирающейся на этот постулат имманентной психологии (а за ней и ее интроспекционального метода исследования сознания) вплотную подходит к новой теории психики. Иначе как понять его стремление — преодолеть односторонность старой трактовки традиционной психологией т. н. бессознательной психики путем выяснения положительных признаков этой психики через посредство ее необходимой связи не только с имманентной данностью наших переживаний, но и вызывающими эти переживания явлениями объективного мира.

Наиболее характерным в этом отношении является, как мы попытались показать выше, применение Д. Узнадзе понятия бессознательной психики как объяснительного принципа наших знаний в непосредственной связи с применяемой им для этой же цели категорией объекта в теории познания. И действительно, будучи объяснительным принципом имманентной данности нашей психики, бессознательное выступает у него в качестве необходимой связи нашего сознания с окружающим нас объективным миром, как это более конкретно поясняется при дальнейшем развитии его психологической концепции бессознательного, переименованной им, если можно так выразиться, сперва «гипотезой ситуации», а потом «теорией установки». Поэтому прежде чем изложить

основные аспекты и постулаты этой теории с точки зрения исторического процесса ее формирования, следует указать на соответствующую причину таких изменений, чтобы хорошо разобраться во внутренней логике разработки новой теории бессознательного — теории установки.

В качестве одной из основных задач своего рассмотрения бессознательного, как мы уже могли убедиться в этом, Д. Узнадзе выдвигает определение сознания как одного из возможных модусов психики, ибо при таком определении сознания его свойство — быть психическим — выступает в виде положительного, можно сказать, признака и для бессознательного. Другой вопрос, насколько способствует это или способствует ли вообще к устранению одной лишь негативной трактовки данного понятия, благодаря которой оно никогда не могло стать предметом научно-экспериментального исследования в традиционной психологии. Поэтому, чтобы отрешиться от метафизического понимания бессознательного, когда за его эквивалентной величиной признается нечто трансцендентное, существующее в то же время и как транссубъективное=материальному миру — физическому вообще), в своей трактовке этого понятия Д. Узнадзе считает его психическим, являющимся трансцендентным (т. е. существующим за пределами сознания), но не транссубъективным (т. е. существующим вне субъекта вообще).

Между тем, первое, что бросается в глаза при рассмотрении ранних произведений Д. Узнадзе это то, что в своем анализе бессознательной психики он принимает постулат необходимости внутриспсихической целостности сознания как непрерывного потока переживаний с точки зрения, можно полагать, «*petites perceptions*» Лейбница. Отсюда и соответствующая попытка — «уловить», если можно так выразиться, бессознательную психику у порога самого сознания, когда, говоря словами самого Д. Узнадзе, биение пульса специфического свойства сознания с его активной стороны — апперцепции почти что полностью приостановлено, подобно, напр., тому нейтральному (с точки зрения активности сознания) моменту нашей духовной жизни, когда перед сном или перед тем как просыпаемся (когда мы не спим, но все еще не успели проснуться), наши мысли и думы, меняясь, теряют определенность и индивидуальность, но в то же время с «какой-то механической силой» сохраняют все же свое различие. К этому же следует весьма определенным образом

сформулированный вывод автора о том, что такой «нейтральный момент сознания» — психический факт, а не иллюзия пустой фантазии (см. выше).

Однако то, что следовало бы считать главным, как Д. Узнадзе — «уловить» бессознательную психику у порога самого сознания в этом не заключается и этим вовсе не исчерпывается. Наиболее характерным в этом отношении является ясно выраженное стремление автора к двусторонней детерминации «нейтрального состояния» сознания, благодаря которой складываются у него основы для новой теории бессознательного — теории установки. Иначе как понять следующую трактовку Д. Узнадзе «нейтрального состояния» сознания как одной из возможных форм бессознательной психики: «Мы должны разобрать его (т. е. это «нейтральное состояние» сознания, А. Ш.) с двух сторон, прежде всего надо принять во внимание его материальную сторону, т. е. те вещи и явления, которые во время такого состояния переживает человек, и потом его формальную или психическую сторону, т. е. состояние самой психики, которая переживает эти явления и вещи» (см. выше).

Если объединить обе стороны, то, согласно Д. Узнадзе, получим «нейтральное состояние» психической жизни человека, так как обе стороны такого состояния сознания функционально связаны друг с другом. Если иметь при этом в виду, что эквивалентная «нейтральному состоянию» нашей духовной жизни бессознательная психика выступает в качестве необходимой связи нашего сознания с окружающим нас объективным миром, то отсюда берет свое начало материалистическая трактовка Д. Узнадзе этого понятия.

Но прежде чем более убедительно разобраться в этом на конкретных примерах дальнейшего развития психологических взглядов Д. Узнадзе, следует отметить еще об одной попытке автора — обосновать понятие бессознательной психики аргументами психологии развития (в широком смысле этого слова). Наиболее характерным в этом отношении является его положение о «двойственном родстве» человека с окружающим миром. С одной стороны, это — родство человека с царством животных через посредство «бессознательной психики», ибо подобно тому как у животных нет индивидуальности (в специфическом смысле этого слова) и, стало быть, всякое действие каждого из этих животных простое только повторение действий других, нет ее также и у чело-

века, когда он действует инстинктивно, т. е., когда его специфические свойства сознания остаются в бездействии.¹²⁰ С другой стороны, это родство человека с подобными ему животными (обществом) через посредство сознания, ибо, если, согласно Д. Узнадзе, первая родственная связь приподнимает завесу над происхождением человека от животных, то вторая — вскрывает его единство с другими людьми (обществом). Из этой трактовки «двойственного родства» человека с окружающим миром, более точно и подробно изложенной нами выше, нетрудно убедиться в том, что для психологии проблема «родственной связи» человека с царством животных приобретает силу путем одного лишь признания бессознательной психики. Поэтому не случайно, что одним из существенных мотивов оправдания такой психики у на-

¹²⁰ Касаясь при этом вопроса о меняемости содержания нашей психической жизни последователи теории установки часто приводят примеры следующего порядка: скажем, человек пробуждается и обращается к обычному в этом случае акту поведения: приступает к одеванию, берет обувь и начинает натягивать её без особого внимания. Но предположим, что вдруг оказывается что что-то мешает автоматическому выполнению действия и тогда человек сейчас же прекращает акт обувания; задерживается на некоторое время и начинает фиксировать свою обувь с тем, чтобы уяснить себе причину наличия неожиданно возникшего неудобства. Это он должен сделать для того чтобы устранить эту причину и завершить необходимый для него акт поведения (см. Д. Узнадзе, «Экспериментальные основы психологии установки», 1961, стр. 98). Психологический анализ подобных актов у человека недвусмысленно говорит о том, что его специфическое свойство сознания выступает в качестве активного регулятора его действия при первой же задержке, остановке в его психике, а не как таковое вообще. Поэтому есть основание заключить относительно первой фазы упомянутого выше поведения путем естественной реализации его внутренних импульсов, без какого-либо их переживания (если назвать соответствующее им содержание нашей психики бессознательным), как нечто общее и для человека и для животных, тогда как противоположная форма реализации внутренних импульсов во второй фазе данного поведения через посредство их переживания (сознания) сразу же вводит существенное различие в непрерывном протекании психической жизни человека тем, что берется за основу его необходимой связи с другим человеком. Отсюда и интересующее нас понятие Д. Узнадзе о «двойственном родстве» человека с окружающим миром.

шей критики традиционной теории бессознательного выступают признаки сходства между обществом людей и царством животных с точки зрения психологии развития.

Сюда же следует отнести и третий мотив оправдания Д. Узнадзе бессознательной психики аргументом необходимости одного объяснительного принципа наших знаний, как таковых. Иначе как разъяснить весьма определенным образом сформулированное им положение о том, что «если бы существовали только сознательные психические явления, а бессознательные только бы выражали бессмысленные и бессодержательные слова, полностью надо было бы опровергнуть факт исторического развития. Эпоха просвещения и рационализма действительно отрицала идеи истории, поскольку для них существовало лишь сознательное. Для нас же история несомненный факт и поэтому мы обязательно должны принять такую гипотезу, которая делает этот факт легко воспринимаемым для нашего разума. Такая же гипотеза прежде всего — подтверждение существования бессознательной психической жизни» (см. выше). Следует при этом отметить, что применение автором понятия «исторического развития» прежде всего касается истории сознания (психики) в качестве общеобъяснительного принципа явлений которого выдвигается гипотеза бессознательной психики.

Таковы основные аспекты и предпосылки обоснования новой концепции бессознательного по ранним произведениям Д. Узнадзе. Причем, если первую из этих предпосылок обоснования бессознательной психики аргументом необходимости внутренней целостности сознания, как непрерывного потока переживаний, и соответствующую попытку автора — «уловить» факт хотя бы мелькаемой у порога сознания тени такой психики, назвать феноменологическим, то второй мотив обоснования бессознательной психики в другом аспекте рассмотрения такой психики с точки зрения психологии развития, следует обозначать биосферным (в определенном смысле этого слова). Что же касается третьего мотива оправдания бессознательной психики путем признания необходимости одного объяснительного принципа наших знаний, его лучше всего именовать методологическим.

Можно сказать, что все эти различные аспекты и мотивы оправданий бессознательной психики в основном сохраняются и в последующих работах Д. Узнадзе. Наиболее ха-

рактерной в этом отношении является его монография «Основы экспериментальной психологии», которая приняла на себя почти все необходимые, если можно так выразиться, функции подготовки и проведения первой, но все еще неокончательной проверки автором постулатов своей новой концепции бессознательного. Поэтому, чтобы хорошо разобраться во внутренней логике дальнейшего развития научно-философских взглядов Д. Узнадзе, следует указать на основные моменты данной проверки и на соответствующие результаты.

а) Будучи хорошо информированным в научно-философских исследованиях, имеющих по вопросам бессознательной психики, Д. Узнадзе не мог направить свое суждение без учета аргументов, противостоящих признанию такой психики. Первым и основным из этих аргументов является невозможность определения положительных признаков бессознательной психики с точки зрения непосредственной данности наших переживаний.

В своих суждениях, изложенных выше, Д. Узнадзе опирается на такое понимание сознания, когда занимаемое им поле складывается из сознательных и бессознательных переживаний, или, что то же самое, когда сознание включает в себя два ряда психических элементов — сознательных и бессознательных. Причем, в качестве общего и положительного, если можно так определить, признака каждого из этих явлений признается, что обе они с одинаковой силой принадлежат к широкому кругу наших переживаний. Однако, поскольку этот признак является общим как для сознания, так и для бессознательного, он не может выступать в роли специфического положительного признака ни у одного из этих явлений. Кроме того, все еще нуждается в доказательстве, на каких основаниях принять за реальность двоякую форму существования переживаний — сознательную и бессознательную.

Поэтому не случайно, что в дальнейшем у нашего автора новой концепции бессознательного подвергается строгой проверке сама возможность существования бессознательных психических переживаний. Если принять при этом во внимание, что к ставшему традиционным определению Аристотеля и Декарта непосредственной данности (реальности) явлений сознания (познание, чувство, воля), как единственно возможного предмета всякой психологии, присоединились сторонни-

ки старой теории бессознательного (Фрейд и другие представители психоанализа), то отсюда нетрудно заключить, что признание ими бессознательной психики вовсе не противоречит интроспекциональному методу исследования в психологии и что само понятие такой психики фактически утрачивает для них значение общеобъяснительного принципа наших знаний.

И, действительно, исходя из традиционного понимания сознания, как единственно возможного предмета психологии, у этих сторонников старой теории бессознательного само понятие бессознательной психики означает одно лишь отрицание сознательного состояния нашей духовной жизни и дает намеки только на то, что есть случаи, когда мы, правда, не констатируем у себя какого-нибудь сознательного психического акта или содержания, но тем не менее, не сомневаемся и в том, что какое-то психическое содержание все же имеется у нас.¹²¹ В основном тоже самое наблюдается и у нашего автора новой концепции бессознательного, когда он в своей трактовке бессознательной психики, изложенной выше, пытается «уловить» такую психику в виде возникаемых или исчезающих на грани минимума сознания переживаний, так образно охарактеризованных им на конкретных примерах «нейтрального состояния» сознания: «я говорю о таком положении, — писал он, — как, напр., тот момент, когда человек вот-вот засыпает или вот-вот просыпается, о том нейтральном положении, когда он спит, но и не проснулся. Такой нейтральный момент психологический факт, а не плод пустой фантазии. Вспомните такой момент, когда перед сном мысли и думы, меняясь, теряют определенность и индивидуальность, но при этом с какой-то механической силой сохраняют все же свое различие».¹²²

Но является ли содержание таких переживаний «нейтрального состояния» нашей духовной жизни чем-либо особенным, каким-нибудь содержанием, не совпадающим с нашими сознательными психическими переживаниями? Фактически этот вопрос был поставлен Д. Узнадзе при первом же столкновении с традиционным понятием бессознательной психики. Наиболее характерной в этом отношении явилась работа «Ос-

¹²¹ См. Д. Узнадзе. Экспериментальные основы психологии установки, 1961, стр. 166.


¹²² См. Д. Узнадзе. «Сахалхо газети», 1910 № 102

новы экспериментальной психологии», где он дал на этот вопрос свой ясно выраженный отрицательный ответ.

И, действительно, Д. Узнадзе так тонко и осторожно воспринимал проблему бессознательной психики, что для него не оставался незамеченным неубедительность все еще гипотетического положения традиционной психологии о наличии степеней сознания. Но, если даже принять за доказанное существование каких-либо переживаний с минимумом сознания, мы не в праве назвать их бессознательными, ибо минимальное сознательное в таком случае ни под какой причиной не оказывается бессознательным, ведь оно сознательное своим минимумом сознания. Это обстоятельство ставит Д. Узнадзе перед соответствующей дилеммой: или отрицать бессознательную психику вообще или найти определенную форму ее существования за пределами явлений сознания. И неудивительно, что пока Д. Узнадзе не находит такую определенную форму существования бессознательной психики, у него появляется склонность к ее отрицанию, как таковой, вообще. Иначе он не мог отказаться от традиционной трактовки бессознательной психики, когда делается непреодолимым кажущееся определение такой психики через посредство явлений сознания без каких-либо положительных результатов.

Следует при этом отметить, что свою попытку определения бессознательной психики в иной связи ее двусторонней детерминации, благодаря которой она впервые стала выступать в качестве непосредственной и необходимой связи нашего сознания с окружающим нас объективным миром, Д. Узнадзе считает все еще недостаточно обоснованным, чтобы в результате такой попытки найти нужные аргументы для положительного отрицания традиционной теории бессознательной психики. Дело в том, что преимущество в таких аргументах, что с самого начала отличает его трактовку бессознательной психики от традиционной концепции этого понятия, у нашего автора пока что реализуется одним только внутренним, опять-таки до конца не прояснившимся, можно сказать, стремлением вырваться из старых рамок традиционной психологии, и только.

Но по мере того, как развивались взгляды Д. Узнадзе, развивалась и заключающаяся в этих взглядах его основная мысль о необходимости нового постулата бессознательной психики. Иначе, как понять, что в своей монографии «Основы экспериментальной психологии», обобщающей исследования принципиальных вопросов сознания, Д. Узнадзе совершенно

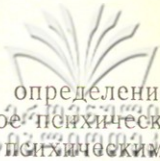


недвусмысленно, можно сказать, ставит задачу не только простого отрицания традиционного понятия бессознательной психики, но и его замены новым. Причем, как нам кажется, необходимость в этом автор мотивирует прежде всего тем, что для объяснения тех или иных феноменов сознания необходим уход за пределы самого сознания, но не отход от него вообще. Иначе едва-ли можно понять, почему понадобилось ему введение понятия подпсихического в качестве носителя потенциальной психики. Но прежде чем установить сущность данного понятия, следует указать на соответствующую попытку отрицания Д. Узнадзе бессознательной психики в виде переживаний, так или иначе всегда данных для сознания.

Как мы могли убедиться в этом выше, одной из основных причин (если не единственной) отрицания Д. Узнадзе возможности бессознательной психики является негативный характер этого понятия в традиционной психологии, и что, как таковое, оно не может быть нечто данное для научного исследования. Этим объясняется, что в своем отрицании бессознательной психики Д. Узнадзе в первую очередь и главным образом указывает на невозможность определения такой психики опять-таки через посредство переживаний, обладающих хотя бы минимумом сознания. Это обстоятельство сразу же ставит Д. Узнадзе перед логической необходимостью, с одной стороны, отказаться от наличия «степеней сознания» и, с другой стороны, принять постулат непосредственного знания в качестве постулата психической, если можно так выразиться, перводействительности явлений сознания (переживаний вообще). «Основное значение сознания заключается в том, — пишет он, — что каждый психический феномен является переживанием, — т. е. содержит непосредственное, безрефлексное знание. В этом основная особенность всякого психического феномена, и это именно та особенность, которая поясняет, что познание возможно только путем психики».¹²³

Отсюда и соответствующий вывод автора о внутриспсихической целостности сознания, как непрерывного потока переживаний, но уже через посредство непосредственного знания, как основной единицы этих переживаний. «Говорят, — писал Д. Узнадзе, — что сознание представляет собой единство и

¹²³ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, 1925, стр. 134 (на груз. яз.).



целостность психических переживаний. Такое определение сознания не лишено основания: поскольку всякое психическое сознательно и сознательное является только психическим, ясно, что границы сознательного и психического совпадают друг с другом и постольку вполне оправдано под названием психического объединить весь круг психических явлений определенного субъекта. Так как сознание, хотя оно безрефлексно и непосредственно, но все же является знанием.... по существу знанием единым, то оно объединяет на своей основе всякое психическое переживание. Поэтому признание того или иного переживания сознательным в действительности то же, что и его объединения в единое целое на основе знания других существующих переживаний, т. е. — если другими словами выразить ту же мысль — его превращение в сознательное». ¹²⁴

Из этих суждений, все еще так условно и осторожно воспринимаемых понятие сознания, как атрибутивного свойства всевозможных психических явлений (как переживаний вообще), в силу чего психика и сознание покрывают друг друга, само собой вырастает вопрос: «Если в каждом переживании представлено его сознание, если по этой мысли всякий психический феномен должен быть признан сознательным, тогда что сказать о тех психических явлениях и состояниях, которые известны под названием бессознательных?». ¹²⁵

При этом, в своем рассмотрении понятия бессознательной психики Д. Узнадзе приступает к изложению основных мотивов оправдания такого понятия в традиционной психологии. ¹²⁶ Следуя внутренней логике этого изложения и судя по его результатам, надо полагать, что, согласно Д. Узнадзе, правда, на основе одних только соображений, выдвигаемых традиционной психологией в качестве аргументов бессознательной психики, нельзя считать установленным существование такой психики, но, тем не менее из этой ясно выраженной предпосылки Д. Узнадзе вовсе не делает вывод о необходимости прекратить поиски положительных признаков того проблематичного, если можно так выразиться, состояния нашей психики, которое в виду своей неопределенности именуется бессознательным.

¹²⁴ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, 1922, стр. 134—135.

¹²⁵ Там же, стр. 135.

¹²⁶ Там же, гл. V, § 2: Проблема бессознательного.

Наоборот, его понятие подпсихического, как мы попытаемся показать дальше, является одним из первых, можно сказать, результатов таких поисков. Однако прежде чем более основательно разобраться в этом, следует обратить внимание на все еще условный характер отрицания Д. Узнадзе бессознательной психики. «Особое своеобразие психических феноменов, — писал он, — надо искать в их сознании. В этой связи надо считать совершенно бесплодными всевозможные попытки утвердить среди психических феноменов сферу бессознательного. Таков вывод, который вытекает из нашего анализа сознания. Но, с другой стороны, разве нельзя противопоставить этому выводу следующее суждение психолога Бехера: «Мы не можем в корне отрицать то мнение, что и в нашей душе могут существовать такие реальности, которые мы прямо не воспринимаем, но зато все же делаем вывод об их существовании. Совершенно непонятно, почему все духовное должно быть все-таки замечено и осознано».¹²⁷

Наконец, сюда же следует отнести и его соответствующий вывод о том, что «бессознательного психического переживания не существует. Но в то же время и сами психические переживания не являются достаточными для того, чтобы их течение стало для нас понятным. Надо выйти за пределы психического, но и физиологические акты не способны дать достаточное объяснение своеобразного течения психических переживаний».¹²⁸

В результате анализа этих суждений, вместе взятых, получаются два вывода—отрицания: первое, из них, — это отрицание Д. Узнадзе возможности бессознательной психики как переживания с минимумом сознания, ибо то что переживается как психическое состояние — факт сознания, а не нечто существующее за его пределами вроде предлагаемой традиционной психологией бессознательной психики, так или иначе всегда доступной для сознания; второй же из этих выводов—отрицаний, это — отрицание Д. Узнадзе возможности обнаружить в физиологическом все то, что необходимо для объяснения психических феноменов, ибо то что в этом отношении необходимо и достаточно как физиологиче-

¹²⁷ Там же, стр. 138.

¹²⁸ Там же, стр. 150.

ское, далеко недостаточно и как психологическое, если не принять при этом постулат сведения психического на физиологическое, предполагающее принцип психофизиологического тождества.

В результате этих выводов—отрицаний получается еще одно отрицание — отрицание отрицания возможности объяснения наших переживаний путем включения этих переживаний в замкнутую причинную систему психических явлений, как это имеет место в имманентной психологии. Отсюда и соответствующая попытка Д. Узнадзе ввести понятие подпсихического в качестве одного из объяснительных принципов психики. «Мы уже имели случай отметить, — писал он, — что основная ошибка всех существующих теорий «бессознательного» заключается в признании психичности его природы. Мы противопоставляем эти взгляды понятию «подпсихического» и думаем, что именно эта подпсихическая сфера действительности направляет внимание психологов на поиски так называемого «бессознательного».¹²⁹

Однако, на основе логического анализа понятия подпсихического в связи с соответствующими суждениями автора относительно трех выводов-отрицания, изложенных выше, получается дилемма: или под понятием подпсихического разумеется нечто вроде физиологического, и тогда следует отказаться от всякого отрицания возможности обнаружить в нем, как в физиологическом, все то, что необходимо для объяснения психических феноменов, или же за эквивалентной величиной понятия подпсихического признается нечто сама объективная реальность материальных явлений, но и тогда не следует считать его понятием психологии. Другого выхода нет и не может иметь логического оправдания, ибо все то, что существует за пределами психического (с его необходимым признаком сознания) может быть существующим или как физиологическое (в смысле так называемой «чистой физиологии») или как физическое вообще.

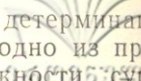
Но, согласно одного из изложенных выше выводов-отрицаний Д. Узнадзе, понятие подпсихического, поскольку оно выдвигается автором в качестве объяснительного принципа наших психических феноменов, не может быть физиологическим; вместе с тем, как психологическое понятие, оно не

¹²⁹ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, 1925, стр. 160.

может быть признано и ни за эквивалентную величину объективной реальности материальных явлений. Поэтому, если окажется, что подпсихическое, как таковое, не может быть существующим ни как «чисто физиологическое» и ни как «чисто физическое», то мы будем вынуждены опять-таки именовать его психическим, и тогда в качестве результата суждений Д. Узнадзе против бессознательной психики, получим признание нечто подобного этой психике. Чтобы хорошо разобраться в истинности таких предположений, придется изложить основные постулаты самой концепции подпсихического.

Прежде всего обратимся к обоснованию Д. Узнадзе понятия подпсихического в непосредственной связи с его же поисками положительных признаков бессознательной психики. Как мы могли убедиться при рассмотрении ранних произведений Д. Узнадзе, наиболее характерным в этом отношении является введение Д. Узнадзе понятия «объекта» в свою трактовку бессознательной психики, что с самого начала отражается в его суждениях как постулат необходимости двусторонней детерминации этой психики. Что же касается проблемы подпсихического, принцип двусторонней детерминации и здесь остается в силе. Причем, если для нашей цели рассмотрения предлагаемого в ранних произведениях Д. Узнадзе понятия бессознательной психики основным являлся принцип детерминации этой психики со стороны стоящими за ее пределами явлений «объекта» (в широком понимании этого слова), то в настоящем рассмотрении его нового понятия подпсихического, следует обратить особое внимание на другую сторону необходимой детерминации данного понятия со стороны самого субъекта-познания, тем более, что это понятие трактуется автором как нечто существующее за пределами широкого круга психических явлений.

И, действительно, в рассмотрении Д. Узнадзе понятия подпсихического обращает на себя внимание сама необходимость двусторонней детерминации обозначаемого этим понятием явления, как нечто существующего за пределами внутриспсихического мира, ибо то, что существует за пределами психического и, таким образом, выступает в виде объективной реальности, вовсе не нуждается в такой детерминации — в детерминации со стороны непосредственного носителя психического мира (субъекта). Поэтому следует согла-



ситься с тем, что сама попытка двусторонней детерминации автором подпсихического берет под сомнение одно из предварительных допущений Д. Узнадзе о возможности существования данного явления в качестве нечто психического. В противном случае всякое суждение о нем опять-таки с логической необходимостью оказалось бы перед изложенной выше дилеммой, когда в силу других таких предварительных допущений Д. Узнадзе его подпсихическое не находит место и ни как «чисто физиологическое» и ни как «чисто физическое». Итак, мы вплотную подходим к вопросу: каково взаимоотношение между психикой и подпсихическим Д. Узнадзе, психическое ли оно по своей природе?

б) Стараясь при этом обойти положительный ответ, Д. Узнадзе, как нам кажется, в какой-то мере все же предполагает его в своих суждениях о подпсихическом. Наиболее характерным в этом отношении является определение им этого понятия через посредство эквивалентных по своему содержанию понятий «ситуации» и «биосферы». Но прежде чем перейти к анализу этих понятий, следует отметить, что у нашего автора оба эти понятия вместе с понятием подпсихического предполагают психологический факт обязательного наличия, с одной стороны, внешнего мира (объекта вообще), воздействующего на субъект, и активности самого субъекта, вовлеченного в сферу этих воздействий — с другой.¹³⁰

Определяя свое понятие ситуации, пока что условно обозначающего все еще не данное для сознания единство таких внутренних и внешних мотивов действия, Д. Узнадзе писал: «Несомненно, что когда мы говорим о ситуации, мы не должны подразумевать только раздражитель, только объективное обстоятельство. Нет! Отдельно взятый раздражитель сам по себе никогда не представляет действительную ситуацию, такую, которая может вызвать тот или иной поступок живого существа. Что и говорить, вместе с ментальным состоянием субъекта внешний раздражитель создает действительную ситуацию: кусок мяса для голодной собаки — одна ситуация, для сытой — другая, а для спящей он вообще не составляет никакой ситуации. Таким образом, в ситуации надо подразумевать два момента: один можно

¹³⁰ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, 1925 стр. 160—161.

назвать объективным (внешний раздражитель сам по себе), второй — субъективным». ¹³¹

При этом, согласно психологической концепции Д. Узнадзе, ситуацию нельзя представить иначе, если не через целостное состояние организма, как активного субъекта действия. В этом отношении понятие ситуации чуть ли не совпадает с понятием установки. «Всякий раздражитель — утверждал Д. Узнадзе, — который действует на меня, непременно оказывает на меня какое-то влияние. Он вызывает во мне какие-то изменения. Но невозможно признать эти изменения изменениями случайного характера. Они созданы не только мной, в них участвовал и внешний агент. Поэтому, это, конечно, раньше всего, мое состояние, но в каждом отдельном случае в нем проявляется сущность внешнего агента, и с этой точки зрения, это и перенесенное в меня состояние внешнего агента. Мое состояние, следовательно, является и тем своеобразным состоянием в котором субъективное (я, мое состояние) и объективное (внешний агент) друг с другом сталкиваются и друг в друга проникают, в котором стираются различные аспекты субъективного и объективного, становятся непригодными и представляются в каком-то нерасчлененном виде. Несмотря на это, отрицание участия в нем субъективного и объективного совершенно невозможно и поэтому здесь приходится говорить о нем как о моменте понятия этого состояния (а не о его компонентах)». ¹³² Итак, подобно тому как в дальнейшем установка будет выступать в качестве целостно-личностного фактора и условия активности субъекта (вовлеченного в сферу внешнего и внутреннего воздействия среды), здесь ситуацией выполняется роль таково целостно-личностного фактора и условия его действия в окружающей среде.

Поэтому следует считать установленным, что признак принадлежности к субъекту для обоих случаев остается одним и тем же. При этом следует считать также установленным, что как целостно-личностный фактор и условия активности, состояние, выражаемое «ситуацией», является идентичным состояниям, выражаемого «установкой» еще и тем, что в какой-то мере оно всегда предполагает «иманентное»,

¹³¹ Там же, стр. 171.

¹³² Там же, стр. 172.

так сказать *in nuce*, а для субъекта он будет решен только тогда, когда развернется во времени». ¹³⁵

Однако признаки сходства — идентичности «состояния ситуации» с «состоянием установки» этим не исчерпываются. Следует отметить еще об одном основном признаке такого сходства — идентичности между «состоянием ситуации» и «состоянием установки». Как известно, согласно психологической теории установки, наиболее характерным для возникновения «состояния установки» является факт обязательного наличия потребности и условия ее удовлетворения. Если нет потребности и условия ее удовлетворения, нет и никакого «состояния установки», ибо, будучи объективной реальностью, внешняя природа, могущая удовлетворить потребность того или иного «страдающего» существа, действует на него через посредство этой потребности, а не, как таковое вообще. Касаясь вопроса о психологическом содержании взаимоотношения потребности «страдающего» существа и объективной реальности, могущей удовлетворить эту потребность, Д. Узнадзе писал: «Скажем, я чувствую сильную жажду и в этом состоянии я прохожу мимо места продажи прохладительных напитков, мимо которого, впрочем, мне приходится проходить ежедневно по нескольку раз. На этот раз я чувствую, что вид напитков привлекает, как бы тянет меня к себе. Подчиняясь этому влечению, я останавливаюсь и заказываю себе воду, которая сейчас кажется мне наиболее привлекательной. Лишь только я удовлетворяю жажду, вода сейчас же теряет для меня свою привлекательную силу и, если я в таком состоянии прохожу около того места, оно остается вне моего интереса или же бывает, я его не замечаю вовсе». ¹³⁶ Отсюда делается соответствующий вывод об установке, как целостно-личностного фактора и условия активности или, что то же самое, в случаях наличия потребности и условия ее удовлетворения в субъекте возникает специфическое состояние, которое можно охарактеризовать как склонность, как направленность, как готов-

¹³⁵ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, 1925, стр. 173 (на груз. яз.).

¹³⁶ См. Д. Узнадзе. Экспериментальные основы психологии установки, 1961, стр. 169 (на русск. яз.).

ность его к совершению акта, могущего удовлетворить эту потребность.¹³⁷

Итак, согласно психологической теории установки потребность лежит в основе «состояния установки» и как первичная форма поведения и как необходимый фактор его поступательного завершения. То же самое следует сказать и о «состоянии ситуации». «Основная мысль нашей гипотезы, — писал по этому вопросу Д. Узнадзе, — как это неоднократно было отмечено, понятие «ситуации». Находящееся в определенном расположении,¹³⁸ испытывающее определенные потребности живое существо испытывает влияние предметов и явлений внешнего мира. Но из числа этих последних в данный момент в природу живого существа находит доступ тот, который имеет объективную связь с его моментальным расположением, с его потребностью. Соединение этих двух моментов — с одной стороны объективного положения и, с другой стороны, субъективного расположения — создает в живом существе новое, совершенно особое «расположение», «расположение», в котором происходит взаимовлияние обоих моментов, их объединение в одно целое».¹³⁹

Таким образом, мы без всякого сомнения, можем считать установленным, что в своей трактовке понятия ситуации, условно применяемого автором для обозначения целостно-личностного состояния вовлеченного в сферу воздействия внешних и внутренних «агентов» среды активного субъекта, Д. Узнадзе вплотную подходит к своей теории установки, не хватая одного только термина «установка». Как характерно выглядит в этом отношении его примечание необходимости заменить термин «ситуации» термином более подходящим для обозначаемого им состояния внутренней целостности субъекта действия¹⁴⁰. Добившись этого впоследствии в своей теории установки, Д. Узнадзе чуть ли не продолжает и завершает свое только что приведенное выше суждение о

¹³⁷ См. Д. Узнадзе. Там же.

¹³⁸ В работе «Основы экспериментальной психологии», еще не располагая подходящим для своей концепции термином, Д. Узнадзе понятие «расположения» применяет в значении принятого им в дальнейшем понятия «установки».

¹³⁹ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, стр. 176—177.

¹⁴⁰ Там же, стр. 177.

«состоянии ситуации»: «При исследовании живого, целостного человека, его самого, но не отдельных фактов его активности, мы находим, что в каждом отдельном случае наличия у субъекта какой-нибудь потребности и ситуации¹⁴¹ ее удовлетворения, у него появляется готовность, тенденция¹⁴² — еще лучше — установка к определенной деятельности¹⁴³ — могущей дать ему удовлетворение. Установка является модулем субъекта в каждый данный момент его деятельности, целостным состоянием, принципиально отличающимся от всех его дифференцированных, психических сил и способностей».¹⁴²

И, наконец, еще об одном сходстве—идентичности «состояния ситуации» с «состоянием установки». Как нам известно, согласно психологической теории установки, целостное-личностное состояние готовности к определенному действию, если назвать его установкой, через посредство которой совершается чуть-ли не всякое поведение «страдающего» организма, является универсальным свойством органической природы, т. е. всякого живого существа, не исключая и человека.¹⁴³ Наиболее убедительным образом это доказано по отношению к царству животных. Иначе как объяснить весьма существенную попытку некоторых последователей теории установки категорически исключить возможность заранее определенной готовности к действию в царстве растений и принять за один из основных постулатов этой теории свое утверждение о том, что «Организм, действующий импульсом удовлетворения потребностей, обнаруживает и следующее свойство: он не является растительным существом (растением), ограниченным в своей жизни непосредственной физиологической ассимиляцией предметом внешнего мира. «Организм с поведением» — это значит, что он есть не только живое существо, но и субъект, т. е. такой организм, который сам действует и сам себя обслуживает. Организм-субъект — это живая материальная система, которая в самой себе носит источник деятельности и, значит, сама же

¹⁴¹ Термин «ситуация» здесь уже применяется в его обычном смысле.

¹⁴² Д. У з н а д з е. Экспериментальные основы психологии установки, стр. 171.

¹⁴³ Там же, стр. 170 и др.

подготавливается к ассимиляции необходимых для существования предметов». ¹⁴⁴

Более того, согласно психологической теории установки, нет нужды оправдать попытку — расширить сферу применения основных положений теории установки по отношению чуть-ли не ко всевозможным системам взаимодействия вообще. Дело в том, что поскольку понятие «установки» применяется для обозначения целостно-личностного состояния организма-субъекта, оно при всех возможных случаях, как правило, предполагает обязательное единство внутренних импульсов потребности и внешних условий ее удовлетворения; складывающегося за пределами сознания. Поэтому там, где нет внутренних импульсов потребности, поскольку через посредство этих импульсов воспринимаются и внешние условия их удовлетворения, нет и никакой возможности говорить об установке в качестве способности заранее определенной готовности к действию, как нечто необходимом и специфическом для организма—субъекта. Касаясь вопроса о границах применения своего понятия «ситуации», Д. Узнадзе писал: «Объединенное в одно целое расположено т. е. то, что мы называли ситуацией, в неорганической природе никогда не встречается, и это потому, что здесь подразумевается момент субъективного расположения или потребности, что в неорганической природе — хотя бы эмпирически, — не имеет места. Следовательно, такое целостное расположение может быть только в живом существе: действительность только перед ним ставит определенную задачу, так как только оно имеет способность свободного выбора реакции; как только оно теряет эту способность, как только задача для него перестает существовать, это уже не живое существо: оно умирает». ¹⁴⁵

Следует при этом отметить, что как психологической теорией установки, так и соответствующей гипотезой «ситуации» сюда включается и человек, поскольку он организм—субъект среди других организмов-субъектов, могущих быть носителями способности целесообразного регулирования

¹⁴⁴ Э. Ходжава. Проблема навыка в психологии, 1960, стр. 181 (на русск. яз.).

¹⁴⁵ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, стр. 177—178.

своих поступков—действий через посредство внутренних импульсов, их пробуждающих.

Однако, считая целостно-личностное состояние установки одинаково необходимым общим фактором и условием активности чуть ли не всякого живого существа в своем пространстве — среде, теория установки не забывает и о различиях, существующих в этом отношении между человеком и животным. Об этом не забывает и гипотеза «ситуации»: касаясь вопроса о существенных различиях между специально человеческой (сознательной) и характерной для животных (протекаемой без какого-либо участия сознания) реакции организма, Д. Узнадзе в своем рассмотрении «состояния ситуации», чуть ли не вводит понятие объективации (в самом специфическом смысле этого слова, т. е. с точки зрения теории установки). Иначе как понять его утверждение о том, что «...внешние впечатления в большинстве случаев вызывают реакцию человека не непосредственно, а лишь после того, как живое существо проведет в своем сознании образ возможных действий и оставит выбор на одном из них. Между полученным впечатлением и ответной реакцией возникает определенный временный пробел, который восполняется так называемой работой сознания. Таким образом, прямая зависимость теперь устанавливается не между реакцией и объективным обстоятельством, а между последним и работой сознания».¹⁴⁶

Что это за состояние «временного пробела» между стимулом и ответной на него реакцией, восполняемое деятельностью сознания? Не то же самое ли оно, что у нашего автора в дальнейшем принимает название «объективации»? И, действительно, согласно одному из основных постулатов теории установки, задержки, остановка в психике, как специфический человеческий акт лежит в основе объективации, так образцово описанной Д. Узнадзе в суждениях о существенном различии между установкой у человека и установкой у животных: в непрерывном потоке жизни, заключающейся в неустанном переходе живого существа от попыток реализации одной установки к другой, в некоторых случаях происходит акт задержки; вместо того, чтобы пытаться дать данной установке реализацию, человек делает остановку, задер-

¹⁴⁶ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, 1925, стр. 178—179.

живается на ней, прекращая, таким образом, попытку ее реализации, но не для того, чтобы прекратить вообще свою деятельность, а для того, чтобы сделать усилие и снова пережить то же самое, на чем он остановился; оказавшись, таким образом, перед остановкой в психике, человек переживает действительность как нечто независимо от него существующее, как нечто объективное.¹⁴⁷

Так характеризуется, согласно психологической теории установки, специфический человеческий акт объективации, т. е. задержки, остановки в психике, завершающиеся через посредство интеллектуальной деятельности сознания. Поэтому не случайно, что при таком рассмотрении непрерывного потока нашей психической жизни, начиная с целостно-личностного состояния «установки» и кончая интеллектуальной абстракцией высшего ранга, понятие объективации служит основным понятием существенного различия самой установки у человека от установки у животных. Однако теория установки не забывает и о том, что при всем наличии существенного различия между установкой у человека и установкой у животных, как целостно-личностный фактор и условия активности, установки одна как у человека, так и у животных. «Нет сомнения, — говорит Д. Узнадзе, — что она (т. е. установка — А. Ш.), как личностный фактор, как конкретная определенность личности в каждый данный момент продолжает играть у человека такую же решающую роль, как и на предшествующих ступенях развития».¹⁴⁸

Итак, теория установки не сомневается, с одной стороны, в том, что разницу между человеком и животным в области их установок следует считать весьма существенной, тогда как, с другой стороны, для нее «... не подлежит сомнению, что она — эта разница — является феноменом не первичного, а производного характера, обуславливаемого особенностями специфической способности человека — особенностями объективации».¹⁴⁹ Следует при этом отметить, что эти и подобные предположения автора непосредственно вытекают из его более общего утверждения, выдвигаемого

¹⁴⁷ См. Д. Узнадзе. Экспериментальные основы психологии установки, стр. 189—190.

¹⁴⁸ Там же, стр. 202.

¹⁴⁹ Там же, стр. 204.

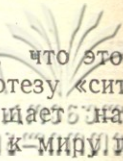
здесь в качестве основного постулата теории установки: «Установка. — писал Д. Узнадзе, — это состояние субъекта, меняющееся в зависимости от задач, которые он себе ставит и условий, в которых он их разрешает. Этим субъектом может быть животное, но им может быть и человек, поскольку жизнь и того и другого, в основном, сводится к проблеме разрешения поставленных ею задач».¹⁵⁰

В свое время об этом не забывала и гипотеза «ситуации» Д. Узнадзе. Наиболее характерным в этом отношении следует считать введение Д. Узнадзе эквивалентных понятий «биосферы» и «подпсихического» в свою гипотетическую концепцию «ситуации». Касаясь вопроса о специфическом характере человеческого акта действия, совершаемого через посредство познавательной деятельности сознания, при помощи которой непрерывно восполняются «пробелы», возникаемые на пути временной задержки, остановки психики, Д. Узнадзе еще тогда заключал: «Само собой разумеется, что это обстоятельство (т. е. участие сознания в активных действиях человека — А. Ш.) не изменяет взаимоотношений между живым существом и внешними впечатлениями (или, пожалуй, объективной действительностью): Роль биосферы (имеется в виду соответствующая той же «ситуации» действительность — А. Ш.) и здесь остается той же, что и в случае инстинкта (имеется в виду животный мир — А. Ш.). Все это означает, что наши психические переживания возникают на почве биосферного расположения, что их смысл состоит в своеобразном пояснении положения в биосфере для живого организма, что они служат цели сознательного раскрытия данного положения в биосфере, работу сознания, следовательно, регулирует биосферная диспозиция, определяя все его содержание. Так как вопрос касается отношения к сознанию, биосферу можно назвать и «подпсихической».¹⁵¹

Но прежде тем, как сказать что-либо определенное относительно психологической сущности интересующей нас гипотезы «ситуации», следует спросить сперва о понятии

¹⁵⁰ Там же, стр. 186.

¹⁵¹ Д. Узнадзе. Основы экспериментальной психологии, 1925, стр. 179.



биосферы, а потом о понятии подпсихического, что это за понятия, чем оправдывается их введение в гипотезу «ситуации»? Анализ этого вопроса опять-таки возвращает нас к рассмотрению отношения «состояния ситуации» к «миру психических явлений».

В своем анализе основных аспектов «состояния ситуации» Д. Узнадзе пришел к выводу о необходимости такого состояния для всякой психической жизни, но психическое ли само оно, это «состояние ситуации»? Вот на что он должен был ответить наконец. Если Д. Узнадзе весьма определенным образом ответил бы на этот вопрос положительно, то он без всякого сомнения оправдал бы существование бессознательной психики, так как его «состояние ситуации» складывается за пределами сознания. Если же он ответил бы на этот вопрос отрицательно, то для кажущегося, можно сказать, выхода из возможных противоречий оказалось бы признание этого состояния биосферным. Отсюда и его понятие биосферы как нечто подпсихического.

Следует при этом отметить, что как понятие биосферы, так и непосредственно связанное с ним понятие подпсихического выступают в роли не самостоятельных, а пояснительных понятий, они поясняют «состояние ситуации» путем выражения одного из возможных признаков этого состояния, а именно непринадлежности его к психическому миру явлений (сознанию). Нет сомнений, что этим «состояние ситуации» отличается от «состояния установки». Но прежде чем согласиться с такой постановкой вопроса и сказать что-либо определенное о ней обращает на себя внимание до конца все еще не проанализированный у нашего автора ответ на вопрос: где мы должны искать место эквивалентное понятию «ситуации» реального «состояния ситуации»?

Судя по ясно определенному утверждению Д. Узнадзе о «состоянии ситуации» как целостно-личностного фактора и условия активности организма-субъекта, вовлеченного в сферу воздействия внешних и внутренних «агентов» действительности, можно было бы ожидать, что такое состояние организма-субъекта, поскольку оно выступало в качестве внутреннего импульса и регулятора его целесообразного поведения в окружающем пространстве — среде, было бы признано психическим свойством этого организма-субъекта, как это делается по отношению почти во всех остальных измере-

ниях тождественного ему (т. е. «состоянию ситуации») «состояния установки». Однако, сосредоточив свое внимание в основном на непосредственной связи «состояния ситуации», как целостно-личностного фактора и условия активности организма-субъекта с его жизнедеятельностью («принципом жизни») вообще. Д. Узнадзе в данном случае проявил склонность к их отождествлению, не обращая при этом должного внимания на то весьма существенное обстоятельство, что «состояние ситуации» (подобно «состоянию установки»), как конкретная определенность организма-субъекта, в каждый данный момент проявляющаяся в его готовности к действию, является необходимым фактором и условием жизнедеятельности этого организма, а не самой его жизнедеятельностью («принципом жизни»), как таковой вообще (в чисто биологическом смысле этого слова).

Иначе, как понять дальнейший ход суждений Д. Узнадзе относительно своей гипотезы «ситуации»: «... если в основе целесообразности свободной реакции лежит только расположение объединения в одно целое объективного и субъективного моментов, выходит, что именно оно и есть принцип жизни. Поэтому мы думаем, что имеем полное право признать, что в его лице мы имеем дело с до сих пор неисследованной сферой действительности, которую можно назвать биосферой. Все то, что подразумевается под названием «ситуации» или объединенного в одно целое расположения, надо думать есть вызванное в биосфере положение. Неудивительно поэтому, что задача разрешается еще до того, пока живое существо осуществит ее в виде разных действий. Неудивительно и то, что наглядное поведение живого существа происходит под руководством биосферы: наоборот, это должно считаться само собой разумеющимся; и поскольку наша гипотеза подтверждает именно эту мысль, это без сомнения является ее преимуществом».¹⁵²

Итак, нет сомнения, что понятие биосферы, как нечто подпсихического, вместо того, чтобы способствовать разрешению гипотезы «ситуации», вводит противоречие в суждениях о ней. Дело в том, что в качестве одного из основных постулатов этой гипотезы, как психологического предположения автора, было признано отрицание им возможности обнаружить в физиологическом все необходимое для объяс-

¹⁵² Там же, стр. 178.

нения психических феноменов, ибо, что в этом отношении необходимо и достаточно как физиологическое, далеко недостаточно и как психологическое, если не оправдать при этом попытку сводить психическое на физиологическое, предполагая принцип психофизиологического тождества (см. выше).

Поэтому логически неоправданно и непонятно, почему возлагается роль объяснительного фактора широкого круга психических явлений биосферному как нечто подпсихическому вообще, ведь биосферное, как таковое, далеко не более совершенная структура жизни, чем физиологическое. Да и при этом, если в биосферном помимо «чисто биологического» и чисто «физиологического» умещается также и то, что в виде психического должно проявляться потом, тогда причём тут психология, как самостоятельная наука?

Но вместо того, чтобы продолжать полемику в таком разрезе, не лучше ли прекратить её и поставить вопрос так: то, что «беременно», если можно так выразиться, психикой, может ли быть биосферным в качестве нечто подпсихического вообще? Вряд ли. Разве сама внутренняя логика следующего ниже вывода Д. Узнадзе не толкает нас на это? «Таким образом, все к чему сознание стремится, все что оно в конце концов нам дает, по существу уже дано в подпсихическом. Разница только в том, что там оно представлено in pace, здесь же, т. е. в сознании, переводится в терминах психического и в таком виде разворачивается во времени и пространстве. Мы могли и так сказать, если, конечно, позволили бы себе обратиться к аналогии: в подпсихическом объективная действительность представлена так, как заснятый на фото ландшафт выглядит на непроявленной плёнке. Для того, чтобы этот ландшафт стал видимым, надо проявить негатив. Сознание или психическое представляет именно такое проявление положения дела подпсихического».¹⁵³

Судя по этой аналогии логически разве не более оправданно признание биосферного (или, что то же самое, целостно-личностного состояния организма) как подсознательного (в обычном смысле этого слова), но не подпсихического вообще, подобно тому, как это делается по отношению к эквива-

¹⁵³ Там же, стр. 179.

лентному с ним «состоянию установки». Ведь само подпсихическое, как биосферное, является здесь носителем чуть ли не всевозможных признаков, выступаемых потом в качестве широкого круга явлений психики, непосредственно для сознания. Поэтому вряд ли правомерно считать его стоящим за пределами самой психики в широком смысле этого слова.

Если следовать внутренней логике того, что согласно Д. Узнадзе подпсихическое, как биосферное, является носителем потенциальной психики («беременной» психикой), то разве мы неправомочны считать его нечто относящимся к психическим явлениям, подобно тому как это должны сделать по отношению ко всем другим измерениям эквивалентного с ним «состояния установки»? Иначе как понять его принадлежность к субъекту действия. Ведь здесь оно признается одним из возможных признаков интересующего нас «состояния ситуации», как целостно-личностного фактора и условия активности организма. Следует при этом обратить внимание на условный характер введения Д. Узнадзе понятия биосферного в качестве нечто подпсихического вообще при рассмотрении им своей психологической концепции «ситуации».

Итак, введение понятия биосферы, как таковой, является нецелесообразным и логически неоправданным с точки зрения самой концепции «ситуации», так как при наличии этого понятия она перестает быть психологической. Да и без этого введение понятия биосферы нецелесообразно и логически не оправданно также и с точки зрения психологии развития, поскольку такой подход к вопросу единственно возможной формой психики признает сознание.

Этим объясняется, что в дальнейшем развитии гипотетической концепции «ситуации» прежде всего исключается возможность биосферного как нечто подпсихического вообще. Поэтому неслучайно, что в результате окончательной разработки этой концепции получается уже экспериментально обоснованная теория установки, почти во всех остальных измерениях тождественная с ней, кроме одного, — признания бессознательной психики в качестве не какого-либо переживания (как это имеет место в традиционной трактовке этого понятия), а того или иного конкретно определенного модуса целостно-личностного состояния субъекта данного

переживания. «Само собой разумеется, — писал Д. Узнадзе, — что целостное состояние (т. е. установка, А. Ш.) не отражается в сознании субъекта в виде его отдельных, самостоятельных переживаний, — оно играет свою роль, определяя работу субъекта в направлении активности, приводящей его к удовлетворению своих потребностей».¹⁵⁴ Отсюда и его соответствующий вывод о том, что «установка не может быть отдельным актом сознания субъекта, она лишь модус его состояния, как целого. Поэтому совершенно естественно считать, что, если что у нас протекает действительно бессознательно, так это, в первую очередь, конечно, наша установка».¹⁵⁵

Таким образом, мы видим, что бессознательное перестает быть отрицательным понятием и как понятие «установка» субъекта, через посредство которого оно приобретает свое положительное значение в науке, выступает в качестве основного понятия психологии при рассмотрении и обосновании ею психического мира явлений. Пытаясь преодолеть границу традиционной психологии и вывести её из кризиса, Д. Узнадзе писал: «Наш исходный тезис, отличающийся в корне от всего того, на что до настоящего времени опиралась психология, это — тезис о ложности постулата непосредственной связи между психическими функциями и действительностью, тезис, лежащий в основе всей психологической мысли буржуазной науки. В тесной взаимосвязи и обусловленности находятся между собою не внешняя ситуация или среда и психические способности или силы субъекта, как утверждает в этом тезисе, а, прежде всего, сам субъект и ситуация, в которой он разрешает свои задачи. Естественно, поэтому, что не понятие субъекта или личности должно быть толкуемо, исходя из его отдельных психических сил и особенностей, а, наоборот, эти психические силы и особенности, отдельные психические функции субъекта должны быть истолкованы, исходя из понятия этого последнего. Если основная психологическая сущность субъекта открывается нам в каждом отдельном случае его активности, в определенных модификациях его установки, то это значит,

¹⁵⁴ Д. Узнадзе, Экспериментальные основы психологии установки, стр. 178.

¹⁵⁵ Там же.

что основная, определяющая проблема его психологии, это — проблема установки.¹⁵⁶

Таковы основные аспекты и пути поступательного исторического развития теории установки (1910—1949 гг.), в результате которого получается научно-экспериментальное обоснование той основной мысли, которая в качестве необходимости нового постулата бессознательной психики выступила еще задолго до окончательного формирования этой теории. Поэтому, следуя по внутренней логике процесса формирования теории установки, мы не имеем достаточного основания заключать о взаимоисключающих пониманиях психики у нашего автора этой теории. Это не значит, однако, что историческое развитие его теории установки (т. е. его понимание психического вообще) протекало без всяких ошибок и отклонений. Нет, у него были ошибки и отклонения от главной линии, намеченного им же пути, но эти ошибки и отклонения, в конечном счете, как мы попытались показать выше, не меняли поступательный характер и суть развития новой теории бессознательного в психологии — теории установки.

Наконец следует отметить, что настоящее изложение основных аспектов формирования новой теории бессознательного — теории установки — не является самостоятельной частью данной работы. Оно предназначено для определения соответствующего места этой теории в общем потоке философской мысли в Грузии интересующей нас эпохи по той роли, которую сыграла она в разработке так называемых смежных проблем теории познания, логики и психологии. Этим объясняется, что в настоящем изложении основных аспектов формирования теории установки опускаются многие вопросы, возможно не менее обращающие на себя внимание читателей, особенно специалистов, последователей или противников этой теории, как новой концепции бессознательного.

Насколько актуальной является разработка философских вопросов теории установки, об этом достаточно сказать, что проблема бессознательного до сих пор все еще не перестает быть одной из ведущих среди принципиальных проблем современной психологии.

¹⁵⁶ Там же, стр. 171.

5. К ВОПРОСУ О «ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ СХЕМЕ»
КАЧЕСТВО — ОТНОШЕНИЕ — ПРИЧИННОСТЬ

С введением категории практики в теорию познания проблема гносеологического противопоставления психического и физического не снимается; на этом, по сути держится процесс познания человеком объективного мира; единство психического и физического объективно содержит в себе существенное различие (противоречие) между психическим и физическим, как одинаково необходимыми условиями отражательной деятельности сознания. Этим объясняется, что в основе всякой гносеологической концепции лежит проблема противопоставления психического и физического, именуемая психофизической проблемой. Отсюда необходимость внутренней связи теории познания не только с логикой и психологией, но и с физикой в самом широком смысле этого слова.

При таком подходе к теории познания среди других категорий смежных, имеющих общую границу наук, на первый план выдвигаются следующие категории: качество, отношение и причинность. Причем эти категории являются не только пограничными для теории познания, психологии, логики и физики, но и характерными для каждой из них. В этом отношении заслуживает внимания специально написанная по этому вопросу работа одного из прогрессивных представителей интересующей нас группы прогрессивных философов и ученых Грузии — Н. Джорджикия под заглавием «Качество — отношение — причинность» (1916). Основные положения этой работы в более специальном и широком плане психо-гносеологического исследования были разработаны автором в подготовлявшемся к изданию труде «Сознание, познание и мышление».¹⁵⁷ Однако, насколько нам известно, Н. Джорджикия не удалось опубликовать его. Несмотря на это, ознакомление с упомянутой работой Н. Джорджикия о категориях качества, отношения и причинности и его критикой психологической теории права и нравственности проф. Петражицкого¹⁵⁸ дает возможность в основных чертах

¹⁵⁷ См. Н. С. Джорджикия, *Качество—отношение—причинность*, Москва, 1916, стр. 19, примечание автора.

¹⁵⁸ См. Н. С. Джорджикия, *Критика психологической теории права проф. А. И. Петражицкого*, Киев, 1915.

правильно восстановить круг гносеологических вопросов, затрагивающихся тогда не только автором этих исследований, но и другими представителями упомянутой группы прогрессивных философов и ученых Грузии, занимавшихся философскими вопросами науки, в первую очередь естествознания.

К тому же следует отметить, что на конкретных примерах изложения исходных постулатов философской работы Н. Джорджикия «Качество—отношение—причинность», где внутренняя связь этих категорий выступает в качестве одной из «логико-гносеологических схем», еще и еще раз подтверждается правильность одного из основных положений данного изложения о материализме как все возрастающей тенденции философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия. Рассматривая основные аспекты интересующей нас работы, мы убеждаемся во внутренне противоречивом характере развития философской мысли среди одной группы идеалистически настроенных интеллигентов Грузии, так как автора интересующих нас исследований следует отнести к числу представителей критического идеализма, уже непосредственно подвергающегося положительному влиянию воинствующего материализма и со своей основной тенденцией мысли во многом способствующего дальнейшему распространению идеи этого материализма.

При этом касаясь основных аспектов рассмотрения Н. Джорджикия вопроса категорий качества, отношения и причинности, мы остановимся на следующем:

а) Как известно, в истории философии проблема категорий качества, отношения и причинности с давних пор привлекала к себе внимание исследователей, касавшихся внутренней целостности научно-философской картины мира. Поэтому следует считать не случайным то обстоятельство, что внутренняя связь упомянутых категорий квалифицируется как наиболее общая «логико-гносеологическая» схема, относящаяся не только к теории познания, психологии и логики, но и ко всем основным отраслям естествознания (физике, в самом широком смысле этого слова). Иначе как объяснить, что в работе «Качество—отношение—причинность» на первый план выдвигается то общее, что в одинаковой мере слито в этих категориях и при помощи которого их внутренняя связь приобретает большую ценность для смежных наук — теории познания, психологии и логики, с одной стороны, и

физики — с другой, сознательно игнорируя при этом возможность тех самостоятельных рассуждений, из которых одно имеет предметом «качество», другое — «отношение» и третье — «причинность».

Отсюда и единство, «тройчность» этих категорий, выступающая в качестве «трехчленной цепи»: качество—отношение—причинность. Дело в том, что, по мнению автора, рассматриваемые отдельно «качество», «отношение» и «причинность» обречены на «голое фигурирование» в пределах логики и гносеологии либо в виде «высших понятий» и «принципа мышления», либо же в роли «познавательных категорий». Однако, прежде чем приступить к выяснению внутренней связи (общности) этих категорий, автор пытается определить основной смысл каждой из данных категорий—понятий, ибо от этого во многом зависит их различное толкование представителями разных наук.

Непосредственно опираясь при этом на конкретные материалы эмпирических наук, а именно психологии и физики, Н. Джорджикия уточняет сравнительную, по его мнению, самостоятельность интересующих его категорий—понятий. «Через качество — пишет он, — мы выражаем не понятие атрибутивной дополнительности к самостоятельно пребывающей субстанции, а вполне самодовлеющую данность. Все, что мыслится нами находящимся — независимо от характера своей расположенности — в составе сознания (хотя бы и без наличного подтверждения, что мыслимое нами там действительно находится), — все то, и только это, — есть качество. Отношение является самым обширным (если можно так выразиться) из высших понятий мышления, по своему существу подлежащей обсуждению проблемы и в согласии с очерченными вокруг ее нами рамками, мы не могли иметь в виду здесь ни логических отношений, ни даже тех, кои Зигварт назвал модальными; наш термин имеет в виду лишь отношения во времени и пространстве».¹⁵⁹

б) Что же касается понимания «причинных отношений и принципа причинности» (а это следует особо подчеркнуть), то автор пытается изложить его в связи с рассмотрением ос-

¹⁵⁹ Н. С. Джорджикия. Качество—отношение—причинность, стр. 7—8.

го принципа внутренней целостности наших естественно-научных знаний относительно окружающего нас высшего мира в качестве объективного закона превращения энергии содержит в себе определенную тенденцию к физическому (если можно так выразиться) материализму. Это делается особенно понятным, если иметь при этом в виду, что смысл попытки автора заключается в введении объективного принципа в психологическую науку в самом широком смысле этого понятия.

в) Между тем следует особо обратить внимание на то обстоятельство, что согласно Н. Джорджикия психология («психологическое мышление» вообще) вскрывает иное по существу положение вещей, чем физика («естественно-научное мышление» вообще), несмотря на то, что мир внутреннего созерцания, по его мнению, есть такой же сплошной мир качеств, как область внешнего опыта есть область исключительно отношений. Дело в том, что психология («психологическое мышление» вообще) касается внутреннего опыта созерцания, специфичность которого проявляется в виде отношения между качествами, тогда как основной вопрос физики («естественно-научного мышления» вообще), наоборот, заключается в закономерностях отношений между пространственными (т. е. внешними, объективными) отношениями отношений. Отсюда основной вопрос физики — выяснить причину таких отношений. Что же касается отношений между качествами, согласно физики, естественно-научного мышления вообще, хотя как «строительно-логический материал», они его не игнорируют.

То же самое происходит и в психологии, предмет и задачи исследования которой заключаются в закономерностях внутреннего опыта отношений между качествами, которые вовсе не игнорируют пространственные отношения между отношениями как основную цель исследования физики, естественно-научного мышления вообще. «Красный цвет для физики, — пишет Н. Джорджикия, — это лишь определенный вид отношения в эфирном возмущении. — и только. Физике, строго говоря, нет никакого дела до того обстоятельства, что такому-то виду колебаний в пространстве соответствует интроспективно тот или иной цвет или звук».¹⁶²

¹⁶² Там же, стр. 10.

Отсюда следовало бы заключить о традиционном характере разделении предмета и цели исследования психологии (т. н. «верховных» наук вообще), с одной стороны, и физики (т. н. естественных наук вообще) — с другой, и тогда всякая попытка обоснования внутренней целостности научно-философской картины мира была бы обречена на провал. И это потому, что в качестве основного требования логически объединяющего наше знание о природе и обществе принципа, должно быть, выступает преодоление недостатков такого разделения основной цели и методов исследования психологии и физики, из которых согласно принципу их традиционного разделения, психология изучает внутренний опыт интроспективного созерцания, не обращая при этом никакого внимания на внешний опыт объективных явлений; физикой же выясняется внешний опыт причинно-следственных отношений материальных явлений, не имея при этом никакого отношения к внутреннему опыту сознания.¹⁶³

При таком разделении основной цели и методов исследования психологии и физики, конечно, предмет психологии остается вне причинных отношений, принципа причинности. Но в таком случае логически понятия причинных отношений и принципа причинности теряют свою силу и как объединяющие естественно-научные знания принципы. Поэтому, как нам кажется, следует считать направленной против традиционного разделения основной цели и методов исследования психологии и физики определенную попытку автора — подчинить принципу причинных отношений и психологию, «психологическое мышление» вообще. «В силу именно самого понятия, которое мы создали себе об энергетическом мироздании в пространстве, — пишет он, — мы не можем уже допускать: в этом мироздании хотя бы самого незначительного уголка, в котором принцип причинности нарушался бы, не находил себе применения. Но психологической науке чуждо подобное понятие об однородной психической энергии, из которой построен весь рациональный мир качеств, и пока оно ей чуждо, она не вправе предполагать будто имеет в своих пределах хоть малейший уголок явлений, в котором принцип причинности применим в своем абсолютном, не терпящим ограничений, размахе».¹⁶⁴

¹⁶³ См. там же, стр. 10—19.

¹⁶⁴ Там же, стр. 16.

г) Пытаясь при этом распространить принцип причинности на психологию («психологическое мышление» вообще), подобно распространенной по всему естествознанию теории сохранения энергии, Н. Джорджикия в то же время выступает против механистического перенесения этого принципа в область психологии. Стало быть основной целью его исследования «логико-гносеологической» схемы: качество — отношение — причинность является постановка вопроса о необходимости введения принципа причинности в психологию, сохраняя при этом специфичность внутреннего мира самой психики.

Однако, несмотря на такую, правильную по существу постановку вопроса, сама попытка его положительного разрешения в условиях отсутствия диалектического метода исследования принимает характер внутренних противоречий, ввиду чего автору нередко приходится отказываться от соответствующих доводов основной цели своего рассмотрения. И это потому, что благодаря своей основной цели исследования, он должен был распространить принцип причинности на психологию вообще, открыто выступая при этом против его механистического перенесения из области естественно-научного мышления. Но пытаясь распространить принцип причинности на психику, среди известных в традиционной психологии учений он не видит ни одной концепции, пригодной для этой цели, и не в силах выдвинуть новую.

В этом отношении заслуживает внимания критика Н. Джорджикия метафизических теорий т. н. принципа «творческой причинности» и подобного им принципа «ассоциации по смежности». Надо сказать, что в своей критике этих принципов, автор одинаковой мере выступает против односторонности как механицизма, так и субъективизма. Совершенно определенно выступая против идеалистическо-метафизической концепции т. н. «творческой причинности», он писал: «Не такой ли именно «принцип» творческой причинности сквозит и в учении об «ассоциации по смежности» у психологов «без метафизики» (хотя бы и «без всякой метафизики»)?! И не творческая ли причинность оказывается в услужении у тех же психологов при трактовке другой области все той же проблемы об «отношении между качествами»—в теории о «психической эволюции», «дифференциации одних качеств из дру-

гих»? Как, например, из осязательных ощущений «дифференцировались» остальные модальности? Признаться, объяснить этого мы не в состоянии, но, вместе с тем также знаем, что, несмотря на отсутствие объяснения, мы все же верим «происхождению одних качеств от других. «Происхождение» это во всяком случае не более, как «творческое», пока уму не дано опереться в области психологического опыта на какой-либо принцип, логически равноценный энергетическому принципу, принятому в естествознании». ¹⁶⁵ Отсюда нетрудно заключить, что благодаря отсутствию научно-объяснительного принципа психических явлений, внутренний мир этих явлений до сих пор считается надежным убежищем идеализма в традиционной психологии, опирающаяся «... на веру в неведомую творческую руку, находящуюся, очевидно, вне пределов обоих опытов (т. е. вне опытов как внешнего, так и внутреннего, — А. Ш.) и извне производящую трансформацию качества». ¹⁶⁶

д) В этой связи следует особо обратить внимание на отрицание Н. Джорджикия принципа веры в психологии, равноценного отрицания этого принципа в научно-философском мышлении вообще. На веру, писал он, «... естественно было бы опираться в пределах же веры, но мыслимо ли, чтобы и наука (в данном случае — психология) вынуждалась прибегать к ее помощи для устранения пробелов в цельности своего мышления? Не обязана ли наука, наоборот, восполнить указанные пробелы так, чтобы не заимствовать у веры. а только попытаться доразвить свою личную мощь... путем научных гипотез, тем отличающийся от принимаемых просто на веру, что эти гипотезы, являясь орудием научного мышления, не могут противоречить самым принципам этого мышления, в том числе и принципу причинности, как требованию законной (= объясненной), а не конкретно-творческой смены явлений». ¹⁶⁷ При этом заслуживают внимания результаты исследования автора, обобщающие весь ход его изложения вопроса о трехчленной цепи категорий качества-отношения-причинности: «Научное мышление о причинной связи между качествами и между отношениями возможно лишь

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же, стр. 18.

¹⁶⁷ Там же стр. 18—19.

в том случае, если не игнорируется принцип: односторонности строения опыта. В естествознании этот принцип дан в виде энергетической теории, и эмпирическое мышление здесь разветвляется во всю ширь и без пробелов. В психологии нет подобного учения об однородности строения опыта, о «качественной энергии», — поэтому и само понятие о «психической причинности» есть *nonsens*.¹⁶⁸

Если сравнить последнее положение автора из этой выдержки с его же попыткой — распространить принцип причинности на психологию, подобно распространению данного принципа в естествознании, то отсюда можно заключить о положительном решении им вопроса необходимости одного объяснительного принципа в психологии. В связи с этим он считает нужным установить единство психических явлений и тем самым преодолеть односторонность как механицизма, так и субъективизма в психологии, так как без этого, по его мнению, последняя не может стать на прочную основу науки.

Итак, в качестве основного вывода данного рассмотрения следует заключить о материализме, как подавляющей тенденции естественно-научных знаний, медленно и неуклонно проникающей тогда в суждения одной части идеалистически настроенных интеллигентов, что способствовало дальнейшему развитию философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия.

6. О РОЛИ ПРАКТИКИ В ПОЗНАНИИ И О ПОЗНАВАЕМОСТИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЗАКОНОМЕРНОСТИ

При рассмотрении основных вопросов теории познания у грузинских деятелей интересующей нас эпохи широко фигурирует категория практики; более того, в связи со спорами вокруг этой категории группируются у них почти все наиболее существенные методологические вопросы философии, в том числе и теории познания. Причем, если среди идеалистически настроенных интеллигентов, отрицающих активную роль практики в теории познания, на первый план выдвигается гносеологический солипсизм с его основным положением о непосредственной данности для нашего сознания только наших ощущений и невозможности выйти из этих ощущений посредством научного познания объективного мира, то среди

¹⁶⁸ Там же, стр. 19.

революционно настроенной интеллигенции, практика, напротив, рассматривается как основной принцип теории познания и непосредственно применяется марксистское положение о том, что лишь на основе социальной практики осуществляется процесс познания человеком окружающей природы и самого себя.

Последовательно применяя при этом марксистское учение о роли практики в познании и о познаваемости объективной закономерности мира (в том числе и истории) революционная интеллигенция Грузии, как мы уже попытались показать выше, в основном правильно подчеркивала внутреннюю целостность не только теории познания марксизма (опирающуюся на диалектическое единство субъекта и объекта), оспаривавшейся тогда анархизмом, но и всей философской системы диалектического материализма вообще, в противовес противоположным высказываниям как субъективистов, так и механицистов.

Эта проблема не перестала быть актуальной и на последующем этапе развития, когда на первый план выдвинулась философская критика махизма в связи с проблемой материального единства мира и детерминации психических явлений. Причем, если философская критика анархизма и непосредственно связанного с ней вопроса о внутренней целостности диалектического материализма, как философской основы марксизма и методологии наук, опиралась на последовательно марксистское применение категории практики, то и философская критика махизма и рассмотрение непосредственно связанного с ней вопроса о материальном единстве мира и детерминации психических явлений не могла обойтись без применения категорий практики в теории познания.

Следует при этом снова подчеркнуть основные аспекты философской критики грузинскими марксистами анархизма, как вывороченного наизнанку буржуазного субъективизма и идеализма, где на первый план выдвигалась то одна, то другая сторона известного положения диалектического материализма о материальном единстве мира, так хорошо сформулированного Ф. Энгельсом против антинаучных суждений Дюринга: «Единство мира состоит не в его бытии, хотя его бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен существовать, прежде чем он может быть единым... действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз,

а длинным и трудным развитием философии и естествознания». ¹⁶⁹

С точки зрения существования сознания это означало, что сознание является обусловленным, зависимым от объективных, окружающих нас явлений или же, как разъясняли грузинские марксисты, для развития сознания необходимо определенное строение организма и его нервной системы, ибо развитию идеальной стороны вообще и развитию сознания в частности предшествует развитие материальной стороны, развитие внешних условий: сначала изменяется материальная сторона, внешние условия, а затем соответственно изменяется сознание и идеальная сторона, как это пытались подтвердить тогда и прогрессивные публицисты Грузии.

б) Что же касается гносеологии, в частности выяснения того, каким образом рождаются в нашей голове (сознании) различные представления и идеи, то согласно грузинским марксистам и здесь предмет (как объект познания), находящийся вне нас (вне сознания) предшествует нашему представлению об этом предмете и, как специфическая форма его существования, оно (это представление) отстает от него как от своего содержания: если мы воспринимаем (т. е. отражаем) природу (или общество) то это значит, что психический факт нашего восприятия (отражения) в первую очередь создает в нас непреклонное убеждение о первичности существования самой природы (и общества). Отсюда и их соответствующий вывод о том, что внешние условия действительно существуют, они существовали до нас и будут существовать после нас, причем их восприятие и познание возможно тем легче, чем чаще и сильнее они будут воздействовать на наше сознание, как об этом неоднократно указывали классики марксизма-ленинизма. ¹⁷⁰

в) Что же касается противоречия между субъектом и объектом, остававшегося непреодолимым для предшествующей философии, грузинские марксисты преодолевали его тем, что, исходя из упомянутого выше положения Энгельса, они утверждали, что иначе как через практику научно-философское обоснование материального единства мира (т. е. бытия и мышления, материи и сознания, физического и пси-

¹⁶⁹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, 1950, стр. 42.

¹⁷⁰ См., напр., В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр: 57—58:

хического) невозможно. И это потому, что «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос: в практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос».¹⁷¹ Отсюда и соответствующий вывод грузинских марксистов о практике как основном принципе теории познания диалектического материализма.¹⁷²

Вместе с тем нельзя не придти к выводу о непосредственном влиянии такого решения марксизмом методологических вопросов теории познания на развитие мировоззренческих взглядов отдельных представителей «нейтрально расположенных» тогда к диалектическому материализму течений. В качестве одного из подтверждающих это положение конкретных примеров следует указать на отдельные попытки отрицания односторонности сенсуализма и рационализма со стороны одной части интересующей нас группы философов и ученых — прогрессистов, несмотря на то, что их отрицание односторонности рационализма и сенсуализма, как это мы пытались показать выше, все еще не достигало своей цели:

1) Отрицая односторонность рационализма, отдельные представители метафизического материализма из упомянутой группы прогрессивных философов и ученых нередко и не без основания пытались придать мышлению решающее значение в процессе познания и тем самым преодолеть односторонность сенсуализма. Это имело большое значение для дальнейшего поворота их философских взглядов от метафизического материализма к диалектическому материализму путем введения категории практики в теорию познания, как основного принципа единства рационального и сенсуального в процессе познания. Совершенно другой вопрос, что их теория познания, как и их мировоззрение вообще, все еще оста-

¹⁷¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, 1953, стр. 1—2.

¹⁷² Более подр. см. у др. авторов, занимающихся вопросами истории распространения марксизма и марксистской философии в Грузии.

вались в рамках метафизического материализма. Иначе, как объяснить, что многие из них стремились к биологизации теории познания и социальной практики. Это не только не способствовало, но, наоборот, существенным образом мешало их попытке преодолеть односторонность сенсуализма и рационализма (см. выше §§ 1, 2).

2. Отрицая односторонность сенсуализма, некоторые из идеалистически настроенных представителей той же группы прогрессивных философов и ученых, наоборот, пытались уступить место категории «объекта» (объективной действительности) в своей теории познания и тем самым преодолеть гносеологический солипсизм, спекулирующий на способности сознания к интроспекции, действительно придававшей ему и всему психическому миру (и ощущениям и представлениям) вообще характер непосредственного знания. (Этим объясняется, что они нередко принимали основные доводы сенсуалистов, вовсе не изменяя при этом сущность субъективизма). Это и подобные попытки многих философов и ученых-прогрессистов способствовали дальнейшему развитию гносеологической мысли, основная тенденция которой заключалась в двусторонней (т. е. диалектико-материалистической) детерминации познавательных процессов и явлений. Большая заслуга в этом отношении принадлежит, как мы попытались показать выше, теории установки Д. Узнадзе, несмотря на то, что первые зачатки этой теории в рассмотренных нами ранних произведениях автора носят следы внутренних противоречий.

Следует при этом отметить, что под влиянием материалистического понимания марксизмом истории последняя группа прогрессивных философов и ученых Грузии придерживалась принципа познаваемости истории и исторической закономерности, тогда как ортодоксальные представители официальной идеологии того времени, напротив, в вопросе о движущих силах истории и их познаваемости твердо стояли на позициях неокантианского отрицания истории. Как полагали сторонники анархизма и махизма, в обществе людей (да и вообще в природе) не существует определенной системы закономерности, ибо в истории ничего не повторяется; то что происходит в настоящее время причинно не обуславливается тем, что имело место в прошлом и не обуславливает со своей стороны того, что произойдет в будущем; временно — прост-

ранственная последовательность материальных явлений природы и общества не дает нам достаточного основания заключить об объективном характере их причинно-следственного отношения; в окружающем нас мире материальных явлений не существует никакой необходимости, нет и «регулирующих» человеческие действия объективных законов. Но, если наука все-таки возможна, то это потому, что, по мнению этих субъективистов, она исключает вопрос о причинности и субстанциональной причине вообще.¹⁷³

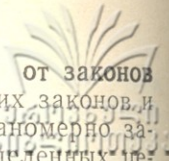
За этим следует их утверждение о том, что единственно возможной задачей науки и философии, в том числе и теории познания, является лишь описание предметов и явлений как природы и общества, так и мышления. При этом нельзя не прийти к выводу, что в основе такой концепции лежит антинаучное положение о том, что структура познания (поскольку познание, по их мнению, должно быть описательным) исключает возможность внутренней целостности научно-философского знания. Иначе как объяснить, что у этих субъективистов, как мы в этом убедились выше, роль научно-философского знания сводится к нулю и что, по их мнению, всевозможные формы общественного сознания (наука, философия, искусство, религия) следует рассматривать не как системы, отражающие объективную действительность и, таким образом, имеющие активную роль по отношению к этой действительности, а как логически далеко непоследовательный поток идей, «растворяющегося» в какой-то «общекосмической системе механики».¹⁷⁴

Такой же точки зрения придерживались тогда и отдельные представители меньшевизма внутри социал-демократической интеллигенции Грузии (Н. Жордания и др.).

Наиболее основную роль в борьбе против таких взглядов, должно быть, сыграла марксистская разработка грузинскими марксистами широко фигурирующей тогда среди философов проблемы об активной роли научного знания и о свободе воли личности в истории. Не случайно, поэтому, что исходя из изложенного выше положения Энгельса о материальном единстве мира, грузинские марксисты непосредственно связывали его со следующим положением того же

¹⁷³ См. статьи Ш. Гегелия и др. анархистов, «Нобати», 1906 г.

¹⁷⁴ См. Ш. Гегелия, Критика экономического монизма, там же.



Энгельса: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека, — два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела. Таким образом, чем свободнее суждение человека по отношению к определенному вопросу, с тем большей необходимостью будет определяться содержание этого суждения, тогда как неуверенность, имеющая в своей основе незнание и выбирающая как будто произвольно между многими различными и противоречащими друг другу возможными решениями, тем самым доказывает свою несвободу, свою подчиненность тому предмету, который она как раз должна была бы подчинить себе».¹⁷⁵

О конкретном характере применения и о гносеологических выводах, сделанных грузинскими марксистами из этого положения в связи с рассмотрением вопроса об активной роли научного знания и о свободе воли человека в истории более подробно было указано выше (см. гл. I), поэтому нет надобности повторяться.

Что же касается интересующей нас группы прогрессивных философов, под влиянием идей диалектического материализма многие представители этой группы пришли к выводу, что возникшим на основе того или иного экономического базиса философским, правовым, художественным и иным взглядам не мешает быть определенными формами общественного сознания то весьма характерное обстоятельство, что они не обладают «имманентной силой» развития, как это свойственно для соответствующих экономических отношений людей в их материальном производстве. В качестве одного из подтверждающих это положение примеров в первую очередь следует указать на неоднократную попытку конкретного применения исторического материализма со стороны отдельных представителей упомянутой группы

¹⁷⁵ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 107.

прогрессивных деятелей Грузии в связи с рассмотрением ими внутренней целостности разных форм общественного сознания, как это мы попытаемся показать дальше (см. гл. 3).

Однако эта и подобные попытки, несомненно способствующие дальнейшему распространению идей диалектического материализма в Грузии, все еще не снимали и не могли снять противоречия между взаимоисключающими тенденциями субъективизма и механицизма внутри рассмотренной выше группы прогрессивных философов и ученых первой четверти XX столетия. Более того, благодаря отсутствия в ней марксистского принципа двусторонней (диалектико-материалистической) детерминации познавательных процессов и явлений путем введения категорий практики в теорию познания, чем дальше пытались отдельные представители этой группы преодолеть односторонность субъективизма и механицизма внутри каждого из этих направлений, тем сильнее усиливались противоречия между ними.

Но, если, несмотря на это, в настоящей работе делается попытка придать особое значение философской критике односторонности рационализма и сенсуализма внутри упомянутой группы прогрессивных философов и ученых Грузии со стороны ее отдельных представителей как субъективизма, так и антисубъективизма (механицизма), — то это потому, что в их попытках преодолеть односторонности рационализма и сенсуализма почти с одинаковой силой подтверждалась необходимость диалектического метода в философии. Кроме того, при таком именно подходе к наиболее общим вопросам теории познания на первый план, естественно, выдвигалась у них проблема внутренней связи гносеологии, логики и психологии, с одной стороны, и физики (в широком смысле этого слова), с другой, в общеметодологическом плане взаимоотношений смежных, имеющих общую границу категорий науки и философии. Эта и подобные проблемы были характерны, как это мы попытались показать выше, для грузинской философии в первой четверти XX столетия.

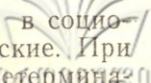
Глава III

ЭТИЧЕСКИЕ, ЭСТЕТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ ГРУЗИНСКИХ ПУБЛИЦИСТОВ ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА

I. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Основная тенденция грузинской философии первой четверти XX столетия, выразившаяся в непосредственном применении исходных положений диалектического материализма, определила своеобразный характер конкретных исследований в области отдельных форм общественного сознания — религии, морали, искусства и права. Благодаря противоречивому подходу к исходным положениям диалектического материализма прогрессивными публицистами Грузии, противоречивой явилась и их попытка применить эти положения в области социологии. Оказавшись в тисках противоречий, они не сумели преодолеть отрицательное влияние взаимоисключающих социологических тенденций субъективизма и механицизма. Это одинаково можно сказать относительно рассмотрения ими как общесоциологических вопросов развития общества, так и более специальных вопросов внутренней целостности этических, эстетических, правовых и иных взглядов. Причем исходным пунктом исследования ими разных форм общественного сознания являлся вопрос о соотношении социологических категорий личности и общества.

Отсюда одно из предварительных положений настоящего изложения о том, что противоречивый подход к рассмотрению этих категорий определил характер и внутренних противоречий развития этических, эстетических, правовых и иных взглядов того времени.



Среди противоположных тенденций основными в социологии являлись идеалистические и материалистические. При этом главной оставалась проблема социальной детерминации. Если материалистический принцип социальной детерминации отдельных форм общественного сознания у некоторых представителей прогрессивной интеллигенции нередко выступал в роли методологической основы метафизического отрицания ими свободы воли, и личность растворялась у них в категории общества, то у последователей противоположного, т. е. индетерминистического толкования свободы воли, наоборот, категория общества растворяется в категории личности.

К тому же следует отметить, что нечто подобное имело место и внутри социалистической идеологии, ибо эта идеология в эпоху империализма не была и не могла быть однородной: ее признавали и придерживались три главные течения того времени: реформизм, анархизм и марксизм. При этом, если реформисты придерживались односторонне применяемого ими принципа социальной детерминации разных форм общественного сознания (религиозных, философских, этических, эстетических, правовых и иных взглядов), то анархисты и другие сторонники субъективизма противопоставляли марксизму идеалистический принцип индетерминизма.

Отсюда и основная задача марксистской интеллигенции Грузии — обосновать диалектико-материалистический принцип социальной детерминации в области внутренней целостности всевозможных форм общественного сознания на основе правильного решения вопроса о соотношении основных социологических категорий личности и общества.

Еще накануне текущего столетия проблема социальной детерминации приняла весьма актуальный характер и на первый план выдвинулись социологические категории личности и общества. Поэтому не случайно, что среди идеалистической интеллигенции Грузии широкой популярностью пользовались имена О. Конта и Г. Спенсера. Большой популярностью пользовались также и имена Ч. Дарвина, Г. Зиммеля, С. Ковалевской и др. естествоиспытателей.

Вместе с тем усиливался философский интерес к проблеме внутренних закономерностей развития общества. При

этом основное положение, заимствованное тогда грузинскими социологами у этих естествоиспытателей, заключалось в принципе эволюции. Однако, из-за отсутствия строго определенного диалектико-материалистического подхода к социальной детерминации, идея эволюции подготавливала реальную почву для широкого распространения механицизма и субъективизма, что нередко определяло научно-логическую несостоятельность позиции некоторых социологов в рассмотрении ими вопроса о взаимоотношении основных социологических категорий личности и общества.

При этом, если среди радикально настроенной интеллигенции Грузии под влиянием широкого распространения идей диалектического материализма социологические воззрения О. Конта и Г. Спенсера с течением времени все более и более теряли под собой почву, то, наоборот, среди идеалистически настроенных социологов выдвинутые этими мыслителями принципы общественного развития систематически излагались. В качестве одного из конкретных примеров, подтверждающих это положение, достаточно указать на «Социологию» одного из известных публицистов и ученых-идеалистов Грузии — С. Авалиани.¹ Его попытка обосновать принцип исторического монизма нередко и не случайно принимала характер апологии позитивистской теории О. Конта и Г. Спенсера.

Касаясь роли О. Конта, он писал: «В 1837—42 годах было напечатано «Cours de philosophie positive» О. Конта (Comte). В этом исследовании Конт обосновал новую научную отрасль — социологию».² Почти полностью игнорируя при этом основное положение исторического материализма о том, что не сознание определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание, — С. Авалиани вслед за позитивизмом Конта и Спенсера приходит к выводу, что «духовное развитие предшествует развитию общественных отношений. Сначала развивается и совершенствуется сознание человека, а затем изменяется его общественная жизнь, так что умственное развитие ускоряет и ставит свою печать на развитие общества. Следовательно, сперва должно

¹ См. журн. «Ганатлеба», 1910, IV; 1911, II, III, VII.

² С. Авалиани, Там же, 1911, III, стр. 174—175.

быть изучено как развиваются умственные силы человека, а потом — общественные изменения».³

Между тем, согласно С. Авалиани, наиболее основной причиной весьма существенного успеха позитивистской теории Конта следует считать введение им принципа эволюции в социологию, благодаря которому «... в своих исследованиях социология прибегает к тем же способам, что и естествознание».⁴ По мнению автора, в этом отношении велика заслуга и философа Спенсера, основным доводом социологической концепции которого является утверждение того, что «закон развития, эволюции есть всеобщий закон мира. Ему подчиняется не только органическая природа, но и человеческое общество вообще».⁵

Однако, если социал-дарвинисты чрезмерно расширяли и без того неограниченное Контом и Спенсером понятие эволюции и отсюда делали реакционные выводы, то С. Авалиани, наоборот, в основном придерживаясь их социологической концепции, в то же время выступал против одностороннего применения этой концепции. Касаясь вопроса о роли Ч. Дарвина в социологии, он писал: «Мнение Дарвина о постоянной эволюции социологами было принято как непреложная истина. Если законы эволюции суть законы мира, следовательно, они необходимы и для социологии, так как основная цель социологии заключается в познании общества, его жизни... Следуя этой мысли социологи пытались исследовать развитие общественной жизни, ее постепенную непрерывную эволюцию. До тех пор, пока социология придерживалась этой мысли, она имела правильное направление и ее исследования были планомерными. Но скоро, заблудившись, она допустила ошибки. Социологи, придерживающиеся Дарвина отождествили общество и организм, как одно живое, и тем самым совершенно стерли различие между общественной жизнью и организмом».⁶

Далее, если сопоставить попытку С. Авалиани — оправдать введение О. Контом и Г. Спенсером естественно-науч-

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 176.

⁵ Там же, стр. 286.

⁶ Там же.

ного метода эволюции в социологию, с его же попыткой — принять неокантианский принцип разделения Риккертом и Виндельбаном методов и методологических понятий естествознания и истории, как это мы попытались показать выше, то отсюда нельзя не придти к выводу о внутренне-противоречивом развитии социологических взглядов внутри таких представителей официальной философии в Грузии. Это была эпоха, когда под влиянием широко распространяемых тогда идей диалектического материализма идеализм все более и более терял под собой почву дальнейшего развития.

При этом следует отметить, что основной причиной такого отношения между идеализмом и материализмом выступает логическая необходимость социальной детерминации общественных явлений. Причем общеметодологической основой отрицательного влияния принципа социальной индетерминации на развитие этических, эстетических, правовых и иных взглядов представителей реакционной философии, должно быть, послужило выдвинутое на первый план грузинскими анархистами идеалистическое учение крайнего субъективизма, тогда как общеметодологической основой положительного влияния принципа социальной детерминации на развитие этических, эстетических, правовых и иных взглядов интересующей нас группы прогрессивных публицистов и ученых являлось диалектико-материалистическое понимание этого принципа революционной интеллигенцией того времени.

Таким образом, в качестве антитезы противоречивой картины исторического развития этических, эстетических, правовых и иных взглядов в Грузии в первой четверти XX столетия выступают диалектико-материалистический принцип историзма и анархистско-субъективистский принцип индивидуализма.

Отсюда и крайняя необходимость философской критики анархизма в противовес тем представителям социал-демократической интеллигенции Грузии, которые не предусматривали всю важность такой критики для дальнейшего распространения идей диалектического материализма и их конкретного применения в разработке актуальных вопросов той или иной формы общественного сознания. Дело в том, что марксизм и анархизм были построены на совершенно различных принципах, несмотря на то, что оба они выступали

за социализм и за социалистическую идеологию. Исходной точкой мировоззрения анархизма, как вывороченного наизусть буржуазного индивидуализма, служит личность свободная в обществе или, что то же самое, освобожденное общество, по его мнению, невозможно до тех пор, пока человек не обретет свободу личности. Отсюда и его основной принцип: «всё для абсолютной свободы личности», «я не бог и не человек вообще», «я не высшее существо и не сущность самого себя», «я емь я», «не-я не равно я», «для меня нет ничего выше меня», «единственно действительное существо — это моё собственное я».⁷

Что же касается марксизма, он в корне отрицает такие отвлеченные суждения о свободе, и конечной целью своей системы знания считает освобождение массы, так как освобождение массы является, по его мнению, решающим фактором освобождения личности.

Надо при этом отметить, что поскольку такое сопоставление исходных принципов крайнего индивидуализма (анархизм) и коллективизма (марксизм) имело свое влияние на развитие философской мысли «нейтрально—расположенных» тогда к социалистической идеологии течений, его следует принять за исходный пункт данного рассмотрения этических, эстетических и правовых взглядов грузинских публицистов первой четверти XX столетия. Что же касается атеистических взглядов этих публицистов, их следует считать непосред-

⁷ Для более конкретной иллюстрации анархистского понятия «я» достаточно привести следующие слова Макса Штирнера (одного из основоположников анархизма): «Итак, долой все то, что не есть мое собственное дело; вы думаете, может быть, что мое собственное дело должно быть, по крайней мере, «хорошим делом?» Что хорошо? Что дурно? Мое собственное дело, это—я сам, а я ни хорош, ни дурен. И то, и другое слово не имеет для меня никакого смысла. Божественное есть дело бога, человеческое — дело человека. Мое же дело не есть ни божье, ни человеческое дело; оно не есть Добро, Истина, Право, Свобода, оно просто — напросто **мое дело**; оно — не общее, а индивидуальное, как индивидуален я сам. Для меня нет ничего выше меня» (Цит. по кн.: «Литературное наследие Г. В. Плеханова», Сборн. VIII, 1940, стр. 168—169).

ственными выводами философского материализма, так широко распространяемого тогда в Грузии.⁸

К тому времени религия уже потеряла силу побуждающего учения, в виду чего атеистические взгляды нередко выдвигались и отдельными представителями идеалистической интеллигенции. Бога уже не считали творцом вселенной и истории. Исходя из научно-материалистического положения о том, что материя вечна, не имеет ни начала, ни конца, И. Гомартели отрицал идеалистическую концепцию религии о сотворении богом мира. Причем, отрицая существование бога, он указывает на логическую несостоятельность исходных принципов теологии и в то же время опирается на новейшие достижения современного естествознания, особенно на эволюционное учение Дарвина, рассматривавшего человека как органическую часть вселенной и исторический продукт развития жизни.⁹ Отсюда следуют выводы И. Гомартели о том, что «... наша мысль и разум исчезают после смерти нашего «я», ... не существует никакой души и никакой загробной жизни», «... природа самобытна и не нуждается в боге, каждому своему творению она сама дает жизнь и тело». Противопоставляя знание вере, И. Гомартели писал: «... Я верю лишь тому, что постигается разумом, знанием».¹⁰

Следует при этом отметить, что основной целью своих философских исследований некоторые из грузинских публицистов и ученых-материалистов считают научное объяснение того кто мы; что такое мир, имеет ли он начало и конец; каково наше отношение к миру; является ли мир самобытным или же он имеет своего творца; имеем ли мы свободу воли (действия) или же наше существование совершенно детерминировано, лишено свободы воли; в чем назначение мира вообще и человека в частности.¹¹ Причем эти и подобные во-

⁸ Этим мотивируется наше соображение воздержаться от систематического изложения атеистических взглядов грузинских публицистов-материалистов интересующей нас эпохи, после того как их философские взгляды уже изложены.

⁹ См. «Чвени квали», 1908, № 1 и др. («Чвени квали» — еженед. научно-политическая и литературная газета, выходящая в Тифлисе в 1908 г.).

¹⁰ И. Гомартели, «Мозг и душа», стр. 66, 15, 8.

¹¹ См. «Ганатлеба», 1913, № 1, стр. 19.

просы тракуются ими как наиболее важные и вечные для философских, политических, религиозных, этических, эстетических, правовых и иных взглядов на мир, окружающий человека и определяющий его действия.

Итак, если не существует ничего, кроме вечно движущейся материи, и человеческое бытие — органическая часть самобытной материи, стало быть, «цель и смысл нашей жизни, — писал Д. Узнадзе, — заключается в утверждении земного существования, в признании его величия, в благословении его движения и абсолютизации его значения».¹²

2. ЭТИКА. ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ И ТЕНДЕНЦИИ ЭТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ

Нет более привлекательного идеала, чем счастье человека в мире, признаваемом им единственным и абсолютным источником своих наслаждений и страданий, своих радостей и печали. Для такого идеала и создана жизнь, этому идеалу служит знание, ибо, когда человек живет и знает, он велик в своих чувствах, наслаждениях и страданиях, радостях и печали. Но одного знания объективного мира и переживания его красоты недостаточно, человек не может быть счастлив только этим. Счастье, прежде всего, в отношении к другому человеку. Отсюда и одна из величайших проблем этики: как определить долг человека и чем обеспечить его счастье в отношениях с другими людьми — альтруистическим побуждением (мотивацией) его действия ради себя и ради других (человечества) или же эгоистическим побуждением (мотивацией) его действия ради себя и против других (человечества). Эти совершенно разные и противоположные (исходящие извне — альтруизм и изнутри — эгоизм) источники побуждения (мотивации) человеческих действий (поступков) все еще фигурируют в этических воззрениях как взаимоисключающие тенденции, ибо на основе альтруистических тенденций человеческого поведения возник и ныне развивается материалистический принцип нравственного де-

¹² «Сахалхо пурцели», 1914, № 150. («Сахалхо пурцели» — ежедневная политико-литературная газета груз. соц.-федералистов, выходящая в Тифлисе с 1914 по 1917 г.).

терминизма, в противовес идеалистическому принципу индетерминизма, опирающемуся на эгоистические стремления человека.

В истории грузинской философии характер и форма противопоставления двух взаимоисключающих этических течений — детерминизма и индетерминизма — со временем и в соответствии с обстоятельствами непрерывно менялись. Однако суть оставалась та же. Чем дальше развивалась философская мысль в Грузии, тем ярче вырисовывалась и идеологическая противоположность субъективного индивидуализма, с одной стороны, и объективного коллективизма, с другой. При этом, если субъективный индивидуализм почти исчерпал возможность развиваться и видоизменяться и тем самым все более и более терял последователей, то объективный коллективизм, наоборот, в своей этической форме материалистического детерминизма все более и более развивался, подвергаясь в то же время все возрастающему влиянию диалектико-материалистического понимания этого принципа со стороны революционной интеллигенции.

Итак, противоречивую картину взаимоисключающих тенденций развития этических взглядов в Грузии в первой четверти XX столетия следует рассматривать как одно из специфических проявлений общесоциологических противоречий философской мысли того времени. В этом отношении достаточно противопоставить взаимоисключающие этические тенденции индетерминизма, с одной стороны, и детерминизма, с другой.

Как отмечалось выше, накануне XX столетия, когда среди грузинских публицистов усилился научно-философский интерес к специальным вопросам этики и эстетики, благодаря отсутствию конкретного опыта применения принципа диалектико-материалистического детерминизма в области специфических форм общественного сознания, пробивает себе дорогу, не встречая значительного сопротивления, односторонне механистический принцип детерминизма, с одной стороны, и идеалистический принцип индетерминизма, — с другой. Поэтому, чтобы должным образом разобраться в процессе развития материалистической этики в Грузии и все возрастающего влияния на нее идеи марксизма, следует рассмотреть существенные черты идеалистической этики, так

широко распространяемой тогда среди наших волюнтаристов в социологии.

В результате анализа соответствующих материалов мы пришли к выводу, что наиболее распространенной формой исторически подготавливавшейся у нас концепции этического индивидуализма являлось увлечение ницшеанством, нашедшее свое выражение в исходном принципе анархизма: «Все для личности». Ницшеанство — одна из идеологических форм идеализма и главное содержание его этической концепции крайнего индивидуализма. Не случайно поэтому, что в связи с усилением пропаганды идеалистической этики в Грузии возрастал интерес к реакционной философии Ницше.

В начале XX столетия в грузинской печати рассматривается и популярностью пользуется сугубо-индивидуалистская философия Ницше. В первую очередь сюда относится серия статей под общим заглавием «Фридрих Ницше» А. Чхенкели в журнале «Квали» (1901) и дискуссионных статей по этому вопросу на страницах «Сахалхо газети» (1911). В статьях А. Чхенкели так же, как и в дискуссионных статьях «Сахалхо газети» Ницше рассматривается, как философ чувства и индивидуалист большого ранга. В основном статьи касаются третьего и последнего периода философской эволюции Фридриха Ницше, когда сложилась его этическая концепция сверхчеловека. Понятие сверхчеловека послужило основой волюнтаристической трактовки грузинскими субъективистами свободы воли. В понятии сверхчеловека проявились основные черты крайнего индивидуализма и эгоизма этической теории Ницше, как «аристократического анархиста байроновского толка».

Поэтому для характеристики субъективно-идеалистического направления этической мысли в Грузии в качестве одного из подтверждающих это положение примеров достаточно рассмотреть, основные аспекты статьи А. Чхенкели о Ф. Ницше, опубликованные в журнале «Квали» (1901), так как в этой статье по существу сказано все, что говорилось потом в дискуссионных статьях «Сахалхо газети» (1911), посвященных тому же вопросу. Сюда относятся статьи таких идеалистов-субъективистов, как Г. Робакидзе и др.¹³

¹³ См. «Сахалхо газети», 1911.

а) По мнению грузинских сторонников субъективистской этики, значение Ницше как философа определяется введением им в философию элемента чувства (эмоций) наряду и наравне с категорией разума, чтобы подчинить тем самым разум инстинкту (бессознательному).¹⁴ При этом разделяя основной принцип крайнего индивидуализма, грузинские сторонники субъективистской этики квалифицировали Ницше как страстного апологета личности, потерявшей свое моральное право и ставшей ничтожной из—за сильного давления на нее со стороны современного общества. «Крайний индивидуализм Ницше, — писал А. Чхенкели, — является полной реакцией против современных морально-религиозных и юридических отношений».¹⁵

В отличие от литературно-романтического индивидуализма, философский индивидуализм Ницше стремится к обоготворению индивида, выступает против признанных обществом человеческих идеалов, ибо гармонизировать свое отношение к другим (всеобщему) нельзя: общего закона нет, каждый идет один, и одинаково уничтожается рабство вожака и рабство стада. Отсюда основной этический принцип индивидуализма Ницше: «Сделайся учителем и создателем себя самого, ибо цель жизни — сознание своего личного существования, построение здания своей жизни, свое «я»; никто не может дать другому свою жизнь, и так говорит Заратустра: «Я ухожу один, а ты уходишь тоже один. Я приказываю вам меня потерять, а найти самих себя».¹⁶

б) Стало быть, каждым руководит его воля: и путь к спасению и путь к гибели в себе самом; побеждает тот, кто сильнее и уверен в себе самом; нет и не может быть равноправия, добра и зла. В этической концепции Ницше царит культ стихийного: все должно совершаться так, как я хочу, не должно быть преград моим желанием, я — бог и царь себя самого, ибо человек носит свое право в самом себе и в самом же себе раскрывает красоту своей правды — быть перед судом существующей нравственности безнравственным.

¹⁴ «Квали», 1901, стр. 1003. (Ср. здесь и дальше со соответствующими статьями «Сахалко газеты», 1911, 354, 355, 356, 357, 358, 359 и др.).

¹⁵ Там же, стр. 1023.

¹⁶ См. Там же, стр. 1003, 1023 и др.

Мораль и все атрибуты нравственности, категории добра и зла, говорит Ницше, напоминает только о таких-то правилах и символах, они ничего не выражают, ибо у человека и человечества нет и не может быть заранее определенной цели. Только для тех, кто хочет и может втиснуться в прокрустово ложе, эти символы нравственных догм могут стать голосом какого-то безусловного авторитета, оправдывающего хилость и истощенность современного человечества, тогда как цветущие в своем эгоистическом блаженстве переживаний человек и человечество будущего не нуждаются в прокрустовом ложе морали. Отсутствие эгоизма знаменует истощение жизнерадостности, и конец человеку, если он становится альтруистом. Я отрицаю нравственность так же, как и алхимию, но я отрицаю так же и безнравственность, говорит Ницше: нет ни того ни другого, ибо мы не можем знать, всюду и всегда ли «добро» является ли таким. Наоборот, то что добро для одного, может быть злом для другого. Ницше — антипессимист, он зовет к эллинской культуре, где как признано, стихийное, дионисовское гармонирует с эстетическим, аполлоновским, и культуре этой чужды всякие догмы нового времени.¹⁷

в) Отсюда основной этический принцип ницшеанства: долой прокрустово ложе установленных обществом догм, да здравствует свобода личности. Этические догмы — это оправдание слабого и выхолощенного в своих чувствах человека, потерявшего силу и смелость. Для свободного человека нет правил, он неуправляем в рамках законов и обязательств, принуждающих вольную активность жизненного импульса проявлять в одной и той же, раз когда-то проявленной и навсегда закрепленной форме. В этической концепции Ницше царит принцип: «я хочу», и это стремление «я хочу» рассматривается у Ницше не как призыв разума — оно крик живой потребности тела, инстинкта, являющегося «большим разумом», управляющим человеком и выводящим его из узкой области «слишком человеческого». Человек — органическая часть, стихия вселенной. Поэтому, говорит Ницше, он не должен останавливаться ни перед кем и ни перед чем; страх и внутреннее стремление человека к господству рождают мораль: когда мы видим человека в какой-то опасности,

¹⁷ См. там же, стр. 1043, 1044 и др.

мы мыслим себя в его положении и, с одной стороны, нас берет страх, что и мы могли действительно оказаться в таком положении, тогда как, с другой стороны, наше биничение противоположного, что мы свободны от подобного рода несчастья, спасение вызывает в нас чувство превосходства властителя, и мы готовы помочь страдающему, демонстрируя тем самым свою мощь и силу, свое превосходство перед страдающим человеком. Отсюда этический принцип нищезанства: лучше уничтожить слабых и нищих, дрожащих перед своей судьбой, чем оказать им какую-нибудь помощь; долг человека проявляется по ту сторону добра и зла.¹⁸

г) Итак, если у человека все еще остается цель, она должна заключаться в его стремлении обоготворить себя самого — принцип этической концепции Ницше «я хочу» освобождает человека от всевозможных внешних законов и догм общественной морали, религии, государства и т. п. И так говорит Заратустра: Действуйте согласно желанию, но, прежде всего, сделайте человеком, способным иметь свое желание, ибо индивид должен противопоставлять себя человечеству: кто не может подчиниться своей воле, тот не избегнет воли другого. Гибельная тенденция современного человечества к рабской покорности человека, говорит Ницше, настолько закрепились с течением времени, что наше общество людей заслуживает уничтожения, и его нужно уничтожить, ибо современный человек — это грязный поток, надо же быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и остаться чистым. И так говорит Заратустра: Я люблю великих стремления к другому берегу, ибо человек велик именно тем, что он есть мост, а не цель; за что можно любить человека — так это за то, что он есть переход к погибели.¹⁹

Отсюда и основной принцип этического индивидуализма Ницше и нищезанства: пусть гибнет все и гибнут все, лишь бы родился сверхчеловек, могучее начало будущего, мощь, разум и красота мира, ибо современное страдание человечества — это путь к будущему сверхчеловека.²⁰

¹⁸ См. там же, стр. 1044, 1045 и др.

¹⁹ См. там же, стр. 1045, 1046, 1060 и др.

²⁰ См. там же, стр. 1060 и др.

При таком подходе к изложению основных аспектов и тенденций этических взглядов Ницше со стороны А. Чхенкели отчетливо выражена апология ницшеанства среди реакционно настроенных интеллигентов Грузии. Наиболее характерным в этом отношении явилась упомянутая выше дискуссия по вопросам нравственной философии Ницше на страницах «Сахалхо газети» (1911). Не случайно поэтому, что многие из участвующих в этой дискуссии стали открыто выступать против марксизма и социализма (Г. Робакидзе и др.).

Однако распространение нравственной философии Ницше вызывало сильное сопротивление представителей интересующей нас группы прогрессивных публицистов и ученых-материалистов и, таким образом, принцип крайнего субъективизма (индетерминизма) Ницше и его грузинских последователей-идеалистов столкнулся с противоположной тенденцией детерминизма, непосредственно вытекающей из этических воззрений этих публицистов и ученых—материалистов. Причем основной чертой их этических воззрений является весьма характерная для метафизики альтернативная постановка вопроса или — или: или свобода воли, или необходимость.

Заслуживают в этом отношении внимания психологические этюды И. Гомартели «Нравственные вопросы» (1901) и «Свобода воли, или необходимость?» (1902). При таком подходе к основным категориям этики, хотя и определенно чувствуется стремление прогрессивных публицистов и ученых — материалистов Грузии, в том числе и Гомартели, подойти к вопросу диалектически, но диалектика, по сути, оставалась ими непонятной. Несмотря на это, односторонне механистический детерминизм этих публицистов и ученых-материалистов, поскольку он использовался против идеалистического принципа индетерминизма, сыграл положительную роль в дальнейшем распространении идей диалектического материализма в Грузии.

Среди наиболее характерных аспектов внутренне противоречивого развития этических взглядов отдельных представителей интересующей нас группы прогрессивных публицистов и ученых-материалистов, непосредственно подтверждающих это положение, прежде всего следует указать на следующее:

а) Если у грузинских представителей этического индивидуализма и субъективизма (анархистов и др. сторонников ницшеанства) нравственность и категории нравственности рассматривались независимо от их социальной обусловленности, то у Гомартели и у других представителей материалистической интеллигенции, наоборот, нравственность и все категории нравственности квалифицируются как общественное явление. «Если же отменить свободную волю, — пишет И. Гомартели, — то этим будет отменено и преступление как психологическое понятие, и ответственность. Всякое действие человека продукт необходимых причин и хороший поступок так же обязателен, как и плохой; поэтому ясно, что ни один человек не виноват в своем преступлении и ответственность и наказание психологически ничем не обоснованы: странно было бы наказывать человека за некрасивый нос, разве это его вина? Так же странно было бы наказывать за преступление; так как с точки зрения психологии добра и зла не существует, то любое действие в равной мере было бы обязательно, если бы не одно обстоятельство: человек является членом общества, его действия касаются не только его одного, но и других членов, а иногда и всего общества. Поэтому его действия мы должны рассматривать и расценивать не только с психологической, а, главным образом, с социальной стороны. Общественная жизнь представляет те внешние условия, к которым должен приспособиться человек, этого требует общественное благополучие; такое приспособление вызывает изменения в человеческой психике. Нравственный продукт именно таких изменений — это раньше всего социальное чувство».²¹

Рассматривая при этом вопрос о непосредственном влиянии социальных отношений на нравственные чувства, И. Гомартели выступает против модернизации этической концепции Гоббса о природном состоянии общества (когда *homo homini lupus est* и *bellum omnium contra omnes*), приемлемой лишь для первой ступени развития.

Согласно этой концепции в естественных условиях каждый человек в своих действиях подчиняется только своим ин-

²¹ И. Гомартели. Свобода воли, или необходимость? «Квали», 1902, стр. 315—316.

тересам; один человек неусыпный враг другого — homo homini lupus est, он хочет всего для себя; желанию одного человека препятствуют желания другого; один борется со всеми и все с одним bellum omnium contra omnes. Поэтому «удивительно было бы приписывать первобытному человеку, находящемуся вне общественной жизни, то добро и нравственную высоту, которую ему приписывал Руссо. Такой человек является лишь эгоистом, который заботится только о себе и о собственном счастье... Его право — его собственное желание; он может делать все, что захочет, никакие нравственные законы для него не существуют не потому, что он неразвитой, дикий, принимающий даже свою тень за живое существо, нет — это потому, что он живет совершенно один и его действия и мышление касаются только его одного, вращаются только вокруг его существа».²²

При таком положении вещей нельзя не согласиться с тем, что единственное моральное право и мотив поведения человека — это собственное желание, его сила, ибо в жестокой борьбе с природой и друг с другом все возможные способы осуществления принципа самосохранения — одинаково нравственны и одинаково оправданы.²³ «Для первобытного человека в естественном состоянии, т. е. находящегося вне общественной жизни, единственное право и мотив действия собственное желание и если его желание потребует убить человека, в этом нет ничего безнравственного... И Гоббс был вполне прав, когда говорил: в естественных условиях человек человеку волк».²⁴

Однако, с течением времени и в связи с новыми обстоятельствами, когда человек вышел из природного состояния, существенно менялся образ его действий и для осуществления самого принципа «естественной свободы» («равноправия человека») становится необходимым цивилизованное общество людей. «Для всех ясно, что в естественных условиях, которые так нравились Руссо, человек свободен, равноправен с

²² И. Гомартели. Нравственные вопросы, «Квали», 1901, стр. 850,

²³ Там же, стр. 850—851.

²⁴ Там же.

другими, но такая свобода и равноправие только гибельны, а не благоприятны. Такое положение не могло продолжаться долго. Как можно больше жизни и счастья — это органическая потребность человека; любовь к жизни — величайшее свойство его организации. Вышеописанная ~~эвархическая~~ жизнь противоречила всему этому. Поэтому первобытный человек рано или поздно пришел бы к выводу, что для него полезно не приносить вреда походям на него существам, которые могут ответить ему тем же. Отсюда постепенно пробуждается в дикаре чувство неприкосновенности другой личности».²⁵

Чем дальше развивается при этом «чувство коллективности», тем ярче выделяется и «чувство взаимоуважения»; таким образом, человек делается неприкосновенным для человека. Но это и подобные чувства нравственности относятся уже не к первобытному, а достаточно развитому обществу, составляя вместе с нравственными идеями справедливости основу его морали. К тому же одновременно с внешним («ты должен») и внутренним («я должен») голосом принуждения под эгидой нравственного долга формируются нравственные законы, мотивирующие то или иное поведение человека — личности. «Нравственность развивается с одной стороны тогда, когда жизнь усложняется и у каждого человека прибавляются заботы и он возвышается духовно; с другой же стороны тогда, когда в жизни и действиях человека начинают господствовать экономические помыслы. Под влиянием усложнившейся жизни разум человека расширяется, развиваются общественное чувство и симпатия. Последнее же постепенно дает начало любви к ближнему, сочувствию, состраданию, помощи, — одним словом всему тому, что вообще называют нравственным чувством. Таким образом, общественное чувство является тем условием, без которого пробуждение симпатий в первобытном человеке невозможно. Симпатия же явилась основой тех эмоций современного образованного человечества, которые называют нравственным чувством. Но нравственность — это не только нравственное чувство, она включает также нравственные идеи, какими,

²⁵ И. Гомартели. Нравственные вопросы, «Квали», 1901, стр. 851.

например, являются справедливость, неприкосновенность чужой собственности и др.»²⁶

в) При этом если нравственные чувства (и чувство коллективности и взаимоуважения, и чувство взаимопомощи) представляют собой конкретные формы проявления более общей категории «симпатии», то нравственные идеи (и справедливость и несправедливость) суть необходимые продукты социально-экономической дифференциации и в классовом обществе носят сугубо классовый характер. «Симпатия не является началом этих идей, — пишет И. Гомартели. Пересматривая жизнь дикарей, их обычаи и привычки, мы убеждаемся, что большинство обычаев и привычек результат экономических причин. Экономические причины порождали в народе какие-либо взгляды, которые затем становились привычкой, эти привычки узаконивались религиозным учением и, таким образом, превращались в нравственный закон».²⁷

Так определяются И. Гомартели нравственные законы, ибо при классовой дифференциации дифференцируется и соответствующая мораль, т. к. то, что приобретает нравственную ценность для одного класса людей, делается противонравственным для другого; и до сих пор история не знает ни одного факта гармонии нравственных идей антагонистических классов. «Нравственные идеи развиваются с развитием жизни; возможно их усиление по наследству, хотя наследственность здесь не имеет такого значения, как в развитии нравственных чувств, так как взгляд, который в одну эпоху считается нравственным, в другую иногда признается крайне безнравственным... Так как экономическое, а вместе с тем и юридическое и политическое положение каждого класса различно, то нравственные идеи каждого класса всегда были и остаются сегодня различными; часто то, что в представлении одного класса не является безнравственным, в глазах другого класса величайшая безнравственность. Это обстоятельство имеет большое значение в жизни, но это остается незамеченным теми моралистами, которые питаются улучшить современную жизнь посредством нравственности».²⁸

²⁶ И. Гомартели. Нравственные вопросы, «Квали», 1901, стр. 875.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же стр. 890.

Отсюда утверждение автора о том, что мотивом нравственных идей служит этическая единица «классовой пользы», причем, этический принцип полезности И. Гомартели расширяется до такой степени, что включает в себя и нравственность и нравственные категории вообще. «Мотивом нравственных идей во все времена являлась и является классовая польза; в древние же времена, когда народ еще не был разделен на классы — племенная польза — дикарь не только не обижал своих соплеменников, но и помогал им, на членов же другого племени охотился как на диких зверей... Мы видели также, что нравственные чувства возникли из личной пользы и развились постепенно настолько, что их основой стала польза всего общества, и уже много времени эта основа постепенно развивается и превращается в пользу всего человечества. Этого нельзя сказать о нравственных идеях, они пока не вышли за пределы классовой пользы, и лишь ликвидация классов создаст для них ту благоприятную почву, которая называется пользой всего человечества. Таким образом, основой нравственности безусловно является польза».²⁹

г) Отсюда необходимость для И. Гомартели апологии эволюционного утилитаризма. Видимо, само понятие эволюционного утилитаризма заимствовано автором у Спенсера, пытавшегося обосновать этический принцип полезности своим эволюционным учением. Этот же принцип используется И. Гомартели против эвдемонизма (построенного на понятиях пользы и наслаждения), который наш автор именует утилитаризмом старого времени. Его принцип утилитаризма расходится так же и с рационалистским принципом утилитаризма нового времени, ибо, если этический утилитаризм И. Бенстама о наибольшем счастье наибольшего количества людей носит узко-буржуазный характер всеобщего блага, то основной принцип этического утилитаризма И. Гомартели напоминает скорее всего теорию «разумного эгоизма» французских материалистов XVIII века с тем существенным различием, что общеидеологическим аспектом утилитаристской этики И. Гомартели являются эволюционизм и социализм. «Как мы видели, в нравственном вопросе ути-

²⁹ И. Гомартели. Нравственные вопросы, «Квали», 1901, стр. 890.

литаризм должен быть признан неприложной истиной, но это не означает восстановление того учения, которое Маркс отрицал в первом томе «Капитала». Старый утилитаризм был рационалистским, новый же является эволюционным.

Касаюсь при этом вопроса о существенном различии между рационалистическим и эволюционным утилитаризмом, И. Гомартели писал: «Таким образом, рассматривая учения о нравственности Гоббса, Бентама и Гельвеция, можно увидеть, что все они своей проповедью: человек во всяких действиях руководствуется только своей собственной пользой, попали в какой-то заколдованный круг; если все руководствуются только собственной выгодой, то каким образом возможно существование общественной жизни — вот это заколдованное кольцо. Выход из этого Гоббс видел в передаче прав частных лиц в руки неограниченного монарха, Гельвеций — в устройстве жизни посредством такого законодательства, чтобы один человек не мог причинить убытка другому; Бентам же прямо заявил: не думайте, что я в заколдованном кольце, — между общественными и частными интересами царствует полная гармония. Как Гоббс, так и Гельвеций и Бентам стали на верный путь, но идти этим путем они не смогли, так как у них отсутствовала идея эволюции. Они были правы, когда говорили: в естественном положении человек руководствуется только личной выгодой, но они глубоко ошибались, когда отрицали нравственное развитие человека и утверждали: человек и сегодня и пальцем не пошевелит, если не увидит в этом личной пользы... Утилитаризм наряду с Гоббсом и Бентамом считает, что человек на низкой ступени развития руководствовался только личной выгодой, различие между этими двумя учениями в том, что в одном отсутствует идея развития, второе же целиком построено на эволюционизме».³⁰

Дело в том, что при таком отношении к этическому утилитаризму бентамовского толка, в том числе французских материалистов XVIII века, революционный утилитаризм И. Гомартели противостоит знаменитой формуле физиократов *Laissez-faire, Laissez-passer*“, принявшей благодаря

³⁰ И. Гомартели. Нравственные вопросы, «Квали», 1901, стр. 890—892.

фритредерству форму экономического принципа солидарности труда с капиталом и легшей таким образом в основу рационалистского утилитаризма о полной гармонии нравственных интересов личности и общества (И. Бентам).

д) Первым из основных выводов эволюционного утилитаризма И. Гомартели является его утверждение о социально-экономической определенности формирования морали и о классовой сущности конкретных форм ее исторического проявления. Поскольку возникновение нравственности и нравственных категорий (и нравственных чувств и нравственных идей) рассматривается им как непосредственный продукт развития общества, этический принцип крайнего индивидуализма, по его мнению, не оправдывается ни с исторической, ни с логической точки зрения.

В этической концепции И. Гомартели царит принцип утилитаризма с преобладанием чувства общественной пользы, когда все нравственные свойства личности теряют свой смысл общественных отношений людей. «Экономические условия породили различные нравственные идеи и, таким образом, нравственность возникла из самой общественной жизни; первоначально она возникла из личной пользы, но это основание в результате развития постепенно расширяется и теперь в некоторых формах нравственности признаки личной пользы совершенно стерлись и их место заняли классовая выгода и выгода всего человечества или вообще человека к какой бы нации и к какому бы классу не принадлежал этот человек. Развитие нравственности неустанно идет вперед и настанет такое время, когда любовь к ближнему, сочувствие, помощь и пр. превратятся в такую естественную потребность человека, как, например, пропитание и дыхание. Утилитаризм Бентама совершенно не может объяснить такое величие нравственности, когда отдельный человек по своей воле, без принуждения жертвует собой для ближнего или общества, тогда как для эволюционного утилитаризма это легко объяснимо».³²

³¹ См. там же, стр. 891 и др. С специальной разработкой этических взглядов французских материалистов XVIII века встречаемся в одной из ранних философских монографии С. Даниеля «Опыт изложения теории нравственности Гельвеция», Часть первая, 1922.

³² И. Гомартели. Нравственные вопросы», «Квали», 1901, стр. 892.

Предпосылкой такой концепции этического утилитаризма служит утверждение, что личность — это развивающаяся общественная личность. Если для общественного человека — личности на первом этапе исторического развития — достаточным основанием нравственного оправдания своего поведения служит принцип: «действуй так, чтобы поменьше вредить другим», то на следующем этапе этот принцип заменяется другим: «действуй так, чтобы угодить другим».

С точки зрения этического утилитаризма И. Гомартели вокруг этих двух принципов и вращается нравственная жизнь всего человечества, ибо основным мотивизирующим принципом наших нравственных поступков является не интроспективно наблюдаемый сознанием внутренний голос долга (подобно категорическому императиву Канта), а вне нас существующая причина — холодная необходимость общественных отношений. «Долг, категорический императив, — пишет И. Гомартели, — совершенно метафизическое понятие, лишённое реального основания в природе человека. Сначала человек помог другому не по принуждению долга, а в силу убежденности, что тем самым он действует и в пользу самого себя, т. е. сама жизнь вынудила человека помочь другому. Такое состояние общества, где все пытаются угодить друг другу основывается не на долге и нравственных чувствах, а на собственных интересах и необходимости».³³

Итак, общефилософское признание И. Гомартели принципа внешней необходимости вводит существенный признак односторонне механистического детерминизма в его утилитаристскую концепцию этики. «... нравственность Кант воздвиг на долге, в основу же долга положил свободную волю, так как без этого все его учение о нравственности и долге было бы совершенно беспочвенным. Поэтому он вынужден был сказать: хотя существование свободной воли ничем не подтверждается, в нее надо верить». Касаясь при этом характеристики такого признания свободы воли, И. Гомартели писал: «Кроме того, некоторые заблуждения приятны и обнадеживают человека и, чтобы не говорили, обмануться в надеждах больно. Посмотрите на человека, который стоит у гроба лю-

³³ И. Гомартели. Искусство и его цель, «Квали», 1900, стр. 607 (см. также страницы 605 и 606).

бимого существа, он знает, что должен похоронить его, но несмотря на это цепляется за гроб обеими руками, не желая расстаться с ним. Такими покойниками являются наши иллюзии, в том числе и свобода воли. С одной стороны свобода... с другой стороны полный детерминизм и необходимость как в природе, так и в общественной жизни, в действиях и в мышлении — первое из них хотя и ошибка, но приятная, второе же хотя и истина, но крайне безнадежная и поэтому сразу же оставить одну и усвоить другую очень трудно».³⁴

е) Стало быть, вторым из основных выводов эволюционного утилитаризма Гомартели следует считать положение об абсолютизации принципа внешней необходимости как достаточного основания нравственной мотивации наших поступков. Человек не может действовать иначе, как это определено объективно, ибо всевозможные чувства человека, в том числе нравственные, суть непосредственный продукт необходимости. В этической концепции И. Гомартели царит принцип одностороннего детерминизма и отсюда делается ошибочный вывод, что общественно необходимая категория нравственности упраздняет принцип свободы воли, как внутренней формы мотивации нравственных поступков человека — личности.

Общефилософской предпосылкой такого вывода из этической концепции эволюционного утилитаризма И. Гомартели является механистический материализм, определяющий принципом одностороннего детерминизма не только нравственные поступки, но и всю сознательную деятельность человека — и ощущения и мышление, и представления и понятия. Не случайно поэтому, что одно из психологических исследований нравственности И. Гомартели носит заглавие: «Свобода воли, или необходимость?», что наглядно выражает сущность его этической концепции эволюционного утилитаризма. При таком подходе к внутреннему миру психической жизни человека, у Гомартели, конечно упраздняется проблема свободы воли и в общефизиологическом аспекте рефлексологии фигурируют категории сознания и действия.

³⁴ И. Гомартели, Свобода воли, или необходимость? «Квали», 1902, стр. 248.

Отсюда основной вывод его этической концепции о том, что действие человека всецело подчиняется принципу холодной необходимости; отпадает возможность интроспективно наблюдаемого стремления индивида — «я хочу», и нет никакой возможности выбора. Каждый человек в каждом случае действует так, как он может действовать в силу необходимости, и наше представление о свободе воли — одна лишь видимость. «Всякая наша деятельность или бездеятельность, — пишет И. Гомартели, — результат лишь необходимости... Большая часть нашей повседневной деятельности автоматическая и, следовательно, подчинена только необходимости. К оставшейся небольшой части примешана ассоциация идей, но эта ассоциация подчиняется необходимым законам, поэтому вся наша деятельность необходима, никакая свободная воля здесь не имеет места. Каждый человек в каждом случае действует так, как может. Выбора в своих действиях ни у кого нет. Правда, на первый взгляд, в нашем мышлении происходит выбор, так как до возникновения какого-либо сложного действия различные представления в ассоциации противоречат друг другу, но победа того или иного представления и соответствующее действие заранее предрешены необходимыми законами (автор имеет в виду законы физиологии, — А. Ш.) и, как мы уже видели, не зависят ни от какой воли».³⁵

Для подтверждения своей мысли И. Гомартели приводит следующий пример: «Я хочу пойти в театр, но я обещал товарищу и должен пойти к нему в гости. Это означает лишь то, что в моем сознании в это время двойственная ассоциация идей: одна предлагает пойти в театр, другая ей сопротивляется и советует мне выполнить данное слово; какая из этих двух ассоциаций победит, от этого будет зависеть мое действие... Я пойду не в театр, а к товарищу. В этом случае мое действие подтверждает только то, что желание исполнить обещание во мне было более сильным... в некоторых случаях желание самое сильное представление, в некоторых же самым сильным является чувство: когда я вижу розу и у меня появляется желание ее сорвать, то мое действие

³⁵ И. Гомартели. Там же, стр. 299—300 (см. также страницы 247—251, 264—268, 282—284 и др.).

здесь вызвано только сильным чувством и это чувство является в данный момент моим желанием». Отсюда следует не совсем ясный вывод автора о том, что «всякое представление и чувство продукт необходимых законов, они обязательно вызывают в нас те или иные действия, и поэтому наше желание является свидетелем необходимости, а не свободной воли: когда кто-нибудь говорит я хочу это или то, этим он только признает необходимое состояние сознания и необходимость действия».³⁶

Заслуживает при этом внимания этический принцип «общественности» как единственно возможный источник и критерий нравственности, сыгравший весьма положительную роль в развитии этических взглядов в Грузии. «Каждое действие человека, — пишет в одном месте И. Гомартели, — злое или доброе происходит только в обществе, только согласно общественным взглядам и поэтому нравственным критерием должны быть определены только те действия отдельных лиц, которые так или иначе касаются общества».³⁷

Если объединить эти две тенденции (индивидуалистско-индетерминистическое и односторонне-детерминистическое), то станет очевидной внутренне противоречивая картина этических взглядов в Грузии, где, строго говоря, ни одно из этих взаимоисключающих направлений не упраздняет и не может упразднить друг друга в силу односторонности их метафизического подхода к вопросу о двух взаимообусловленных сторонах готовности человека к действию.

В этой связи решающую роль сыграло марксистское решение вопроса о соотношении категорий личности и общества.

Если в психологических этюдах И. Гомартели и других публицистов представителей односторонне-детерминистиче-

³⁶ И. Гомартели. Там же, стр. 314 (ср. со следующими словами автора: «всякое чувство в человеке является результатом необходимости, следовательно, и нравственные чувства подчиняются необходимости. Каждая идея продукт ассоциации представлений, а ассоциация представлений подчиняется необходимому закону, поэтому в нравственных идеях имеется полная необходимость», И. Гомартели, Нравственные вопросы «Квали», 1901, стр. 904).

³⁷ Там же, стр. 316.

ской теории утилитаризма вместо интроспективно наблюдаемой категории свободы воли фигурирует принцип свободной необходимости, то у А. Цулукидзе и других представителей революционной интеллигенции Грузии признание этического принципа необходимости вовсе не исключает свободу воли, ибо, по мнению этих марксистов, изнутри исходящий и внешне детерминируемый процесс сознательного действия (свободы воли) человека опирается на реальную возможность выбора действий. Причем, если грузинские последователи идеалистического принципа субъективизма (анархисты и сторонники нищенства) опирались на абстрактную возможность свободы выбора независимо от реальной возможности, то наши марксисты наоборот исходят из исторической обстановки, опираясь при этом на реальную возможность познания мира и его закономерностей, что делает человека свободным в его поступках и действиях, как это мы уже попытались показать выше.

К тому же предпосылкой такого, диалектико-материалистического понимания теории детерминизма о свободе воли и необходимости у этих представителей революционного марксизма в Грузии служит учение Маркса о соотношении категорий личности и общества. Причем, если в философской критике индивидуалистических принципов нравственности у грузинских последователей метафизической теории детерминизма почти целиком упраздняется личность и ее интроспективно наблюдаемое стремление к свободе воли, то у грузинских последователей диалектико-материалистической теории детерминизма, наоборот, свобода воли человека и ей соответствующие импульсы поведения рассматриваются как внутренняя форма мотивации, и только.

С введением в теорию нравственности диалектико-материалистического принципа детерминизма противоречивая картина развития этических взглядов в Грузии существенно меняется. Усиливается попытка преодолеть односторонность как механицизма, так и субъективизма внутри каждого из этих направлений. Это фактически усиливает и противоречия между ними, благодаря непосредственному влиянию на них идей диалектического материализма, так широко распространяемых тогда в Грузии. В этом отношении достаточно указать на следующие моменты, касающиеся нравственного воспитания и характера самой нравственности:

а) Как было отмечено выше, принцип социальной детерминации нравственных категорий (и нравственных чувств и нравственных идей) в этической концепции эволюционного утилитаризма прогрессивных публицистов и ученых-материалистов Грузии включает и классовую сущность морали, как исторически развивающегося явления. При таком подходе к основным категориям морали, конечно, меняется просветительский характер этики, все более и более превращаясь в освободительное учение общества: пусть ни один человек (и ни один угнетенный класс) — говорит тот же самый И. Гомартели — не заблуждаются и не строят своих надежд на нравственности, что якобы нравственность могла бы упразднить несправедливость, — только путем нравственности угнетенному не добиться уступок.³⁸ Между тем, нравственные идеи, которые не играют существенной роли в развитии антагонистического общества, по мнению И. Гомартели, будут иметь решающее значение для коммунистического общества.³⁹

Отсюда возник получивший широкое распространение среди прогрессивной интеллигенции тезис об этическом принципе борьбы, как решающем факторе упразднения несправедливости. Следует при этом обратить особое внимание на то обстоятельство, что признание такого принципа классовой борьбы трактуется ими как отрицание просветительно-идеалистической морали. Дело в том, что «... в современных условиях нравственность не является активным фактором в жизни... Только разумная борьба, борьба и борьба уничтожала несправедливость в жизни и улучшала ее, и сегодня это так же единственное оружие». Но, «если принять во внимание то обстоятельство, что развитие общественной жизни постепенно ликвидирует деление на классы и поэтому классовые нравственные идеи постепенно уступают место общенравственным идеям человечества, становится ясно, что в будущем роль нравственности постепенно усилится и влияние ее на жизнь станет больше, чем теперь. Непрерывное развитие жизни вызывает непрерывное духовное и нравственное развитие человека».⁴⁰

³⁸ И. Гомартели. Нравственные вопросы, «Квали», 1901, стр. 905.

³⁹ Там же, стр. 906.

⁴⁰ Там же, стр. 905—906.

В этической теории эволюционного утилитаризма прогрессивных публицистов и ученых-материалистов Грузии должным образом фигурирует принцип классовой борьбы, что вводит существенный корректив в дальнейшем развитии этой теории.

б) При этом, если в философской критике кантовского учения априоризма некоторые представители этической концепции эволюционного утилитаризма (в том числе и И. Гомартели) до конца придерживались антилокковского принципа воспитания, то под влиянием идей диалектического материализма более умеренной оказалась точка зрения некоторых представителей противоположной концепции субъективизма.⁴¹ Причем основной этический принцип морального воспитания некоторые из этих субъективистов усматривали в антикосмополитическом понимании интернационализма. «Человек, — писал Е. Алшибая, — должен быть действительно патриотом, чтобы стать гражданином человечества: личность, неспособная быть гражданином какой-либо определенной страны, не найдет места в истории и ничего для нее не создаст».⁴² Исходя из этого принципа нравственного воспитания в качестве идеала будущего у этих публицистов и ученых-субъективистов фигурирует альтруистическое стремление к всесторонне развитому человеку — личности.

Итак, если до сих пор нравственные категории (мораль) использовались как объяснительные категории общества, то под влиянием диалектического материализма теперь они уже используются с целью преобразования данного общества, в том числе и внутреннего мира человека. Следует при этом обратить особое внимание на то обстоятельство, что принцип гуманизма, так широко прославленный еще у Руставели в эпоху раннего возрождения, сохраняется как лейтмотив развития, так как благодаря поэзии Бараташвили и Важа Пшавела, эта бессмертная идея гуманизма снова звучала и поныне звучит, как внутренний голос нашей культуры.

⁴¹ См., напр., А. Джанелидзе, Национальное творчество, 1914, стр. 4: «Главное, что свойственно человеку, мы получаем только потом, посредством не дорожденного, а последорожденного воспитания».

⁴² См. газ. «Сакартвело», 1915, № 27 («Сакартвело» — газета заграничной группы груз. националистов, издавалась в Париже на грузинском и русском языках с 1903 по 1905 г.).

3. ЭСТЕТИКА, ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ И ТЕНДЕНЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ



Предмет эстетики — это мир искусства, выраженный в подлинных творениях и деяниях человека. Сознание человека с большим миром человечества и вселенной должно быть общением и эстетическим. Обладающий знанием объективной закономерности развития и, таким образом, свободный в своих действиях (поступках) человек не может быть счастливым, не обладая чувством красоты, ибо в чувстве красоты открывается ему мир в его гармонии, способной поднять человека на подвиг и держать его всегда готовым к действию. Поэтому не случайно, что неотъемлемой частью всестороннего воспитания человека — личности прогрессивные деятели Грузии всегда считали и его эстетическое воспитание.

Как в своем этическом, так и в эстетическом миропонимании грузинские прогрессивные публицисты первой четверти XX столетия опирались на принципы материализма. При чем в основу развития прогрессивными публицистами эстетических взглядов легли отдельные положения марксистской эстетики, так хорошо изложенные в грузинской печати А. Цулукидзе еще накануне XX столетия. В своей последовательной критике идеалистической эстетики А. Цулукидзе, исходя из основного положения исторического материализма об определяющей роли экономического базиса в развитии общества, писал: «Каждое значительное социальное движение кладет свой отпечаток на умственное движение, вследствие чего и литература меняет свой облик, получает новое направление... Литература — зеркало жизни». «Каждая эпоха выдвигает для разрешения свои собственные вопросы, горячо обсуждает их, для их выяснения создает целую науку, обогащает беллетристику, поэзию и вообще искусство. Всякое произведение духовной культуры рождается в определенных материальных условиях, и чем больше кричат «непрошенные» защитники разума о том, что якобы разум творит все условия, а не наоборот, тем больше подрывают они основы знания, поскольку лишают его твердой почвы и истинной мощи...».⁴³

⁴³ А. Цулукидзе, Соч., 1945, стр. 22, 43.

При этом впервые появляется группа революционных писателей с попыткой применить принцип социалистического реализма в искусстве и литературе. Это была эпоха широкого стремления к свободе и революции, и не удивительно, что чем выше поднимались волны революционного движения, тем сильнее развивались идеи социалистического реализма среди прогрессивных писателей Грузии. Большая заслуга в этом отношении принадлежит основоположнику социалистического реализма М. Горькому. При первом же появлении произведений Горького на страницах «Кавказа» (1892) грузинский народ признал, полюбил и во многом содействовал его творческому рождению. Накануне своей смерти, вспоминая о Грузии, Горький писал: «Можно думать, что именно величественная природа страны и романтическая мягкость ее народа — именно эти две силы — дали мне толчок, который сделал из бродяги — литератора».

Обо всем этом очень много сказано, и вопрос возрождения Грузии на социалистических началах в области художественной литературы достаточно освещен нашей историографией и литературной критикой. Поэтому нет никакой необходимости повторяться. Что же касается эстетических взглядов интересующей нас группы прогрессивных публицистов, этот вопрос требует особого рассмотрения на конкретных примерах взаимоисключающих тенденций субъективизма и механицизма. При этом в качестве основного вопроса нашего исследования будет выступать эстетический принцип «улучшения жизни», как основная цель художественной литературы и искусства, уже нередко подвергающийся влиянию исторического материализма.

Заслуживает в этом отношении внимания попытки применения эстетического принципа «улучшения жизни» некоторыми публицистами при рассмотрении ими художественной литературы упомянутой группы революционно настроенных писателей Грузии (Э. Ниношвили, И. Евдошвили и др.).⁴⁴ К тому же следует отметить, что попытки такого применения эстетического принципа «улучшения жизни» вводят существенный корректив не только в материалистических, но и в идеалистических концепциях эстетики.

⁴⁴ См., напр., И. Гомартели, Введение в творчество Ниношвили, «Квали», 1899, № 29—30.

Этот процесс идеологического развития эстетической мысли в Грузии осуществляется путем существенного противоречия внутри взаимоисключающих течений детерминизма и индетерминизма. Поэтому, чтобы полностью показать соответствующую картину эстетической мысли в Грузии в первой четверти XX столетия, в следуемых ниже пунктах будут рассматриваться основные аспекты эстетических взглядов грузинских представителей этих течений в их рассмотрении вопроса об эстетической сущности искусства и литературы. Сюда относятся: «Искусство и его цель» И. Гомартели (1900), его же «Введение в творчество Ниношвили» (1899), «Письма об искусстве» — А. Папава (1913—1914), его же «Художественный синтетизм» (1913), его же «Думы о родной литературе» (1913); А. Джорджадзе «Немного об искусстве» (1911); К. Абашидзе «Жизнь и искусство» (1910 — 1914); Ал. Церетели «Немного об искусстве» (1911), его же «Поэзия мировой скорби» (1913); М. Цулукидзе «Основы эстетической критики» (1912); Г. Кикодзе «Эстетическая критика» (1912); М. Цецхладзе «Что такое красота. Эстетические и психологические очерки» (1912) и работы других публицистов, касающиеся вопроса о соотношении искусства и действительности.

а) Как индетерминизм (субъективистская теория искусства), так и детерминизм (механистическая теория искусства) грузинских публицистов первой четверти XX столетия, базировались на основном вопросе об эстетической сущности искусства и литературы; причем в отличие от индетерминизма, детерминизм прогрессивных публицистов и ученых-материалистов представляет собою непосредственное распространение эволюционного утилитаризма на теорию искусства и литературы. Этим объясняется, что этический принцип их эволюционного утилитаризма без какого либо существенного изменения переносится ими в теорию искусства и составляет сущность их эстетических взглядов. «... в мире нет ничего случайного, — писал И. Гомартели, — каждое явление имеет свою причину и свое следствие. Детерминизм занял должное место в естествознании и разрушил стены социальных наук. Исследователи общественной жизни постепенно убеждаются в том, что и здесь господствует детерминизм. И художественная литература подчиняется детер-

минизму. Ни одно произведение искусства, какими бы достоинствами оно не обладало, не является случайным, оно имеет свои причины. Осознание и выяснение этих причин является первостепенной необходимостью критики. Без этой оценки произведений искусства лишена прочная основа». ⁴⁵

Распространяя этический принцип эволюционного утилитаризма на эстетику, прогрессивные публицисты Грузии в то же время выступают и против т. н. писаревщины в искусстве. Отсюда и принцип их умеренного утилитаризма в теории искусства, подвергающегося непосредственному влиянию идей диалектического материализма, как это мы попытаемся показать дальше.

б) Если эстетический принцип утилитаризма послужил основой отрицания писаревщиной искусства, как необходимой формы общественного сознания, то у грузинских публицистов, наоборот, эстетический принцип умеренного утилитаризма служит философской основой обоснования искусства как необходимой формы общественного сознания. Рассматривая методологическую сторону вопроса о роли искусства, И. Гомартели писал: «Как наука вообще, так и искусство, должны иметь своей целью улучшение жизни и духовное воздвижение человека. Если искусство не выполняет этой главной своей задачи, то оно не имеет никакого значения и как таковое должно быть упразднено». ^{45а} Отсюда и основной принцип эстетической теории утилитаризма: «Все человеку и все для человека — вот в чем должно заключаться кредо каждого деятеля в искусстве вообще». ⁴⁶ При этом автором имеется в виду принцип общественной пользы, как внутренне детерминирующей категории творческой деятельности. В основном этим объясняется, что исходный принцип теории искусства и литературы именуется им эстетическим принципом утилитаризма и что при рассмотрении наиболее общих вопросов этой теории часто у него фигурирует эстетический утилитаризм русских революционных демократов. ⁴⁷

⁴⁵ И. Гомартели, «Квали», 1899, стр. 458.

^{45а} Там же, стр. 506.

⁴⁶ И. Гомартели, Искусство и его цель, «Квали», 1900, стр. 573.

⁴⁷ См. там же, стр. 573, 625, 670, 688 и др.

в) Эстетический принцип умеренного утилитаризма прогрессивных публицистов и ученых-материалистов Грузии противопоставляется также позитивистско-эволюционному принципу эстетической теории Спенсера и т. н. критической школы. Основное различие между ними заключается в взаимоисключающей трактовке эстетической цели искусства, несмотря на общность эволюционизма, опять-таки во многом сближающего их между собой.

Если позитивистско-эстетический эволюционизм Спенсера и его школы исключает понятие эстетической цели в искусстве, то эстетический принцип умеренного утилитаризма грузинских публицистов и ученых-материалистов, наоборот, опирается на него, на первый план выдвигая при этом принцип общественной пользы, как основной эстетической цели искусства и литературы. Причем, если, исходя из общих оснований эволюционизма, Спенсер и его школа выдвигают эстетическую теорию «бесцельной игры» и «бесцельного искусства», то, исходя из тех же основ эволюционизма, грузинские представители эстетической концепции умеренного утилитаризма, наоборот, на тех же основах исключают возможность «бесцельной игры» и «бесцельного искусства», как основных понятий эстетики.

Этим объясняется, что формирование эстетических взглядов умеренного утилитаризма у грузинских публицистов первой четверти XIX столетия сопровождается непосредственной критикой западно-европейских представителей как эстетической теории психологизма (Жюльен, Спенсера и т. н. критической школы), так и противоположной теории антипсихологизма (Гегеля, Баумгартена и Фишера).⁴⁸

г) В основе эстетической теории «бесцельной игры» и «бесцельного искусства» лежит все еще необоснованное положение о том, что якобы источником игры и эстетических чувств служит какое-то одно общее начало, и отсюда делается вывод об эстетическом наслаждении, как непосредственной цели искусства, так же как и стремлении человека к красоте вообще. «Эстетическое чувство, вызываемое искусством, согласно теории Спенсера, — это простая игра, не имеющая никакой цели, кроме наслаждения. Обращаясь к

⁴⁸ См. И. Гомартели, Искусство и его цель «Квали», 1900, стр. 524—526 и др.

жизни, мы видим, что удовлетворение необходимых требований не отнимает у людей всего времени. Отдохнувший в длительное время орган разума, с большой силой стремится к деятельности и при благоприятных условиях вместе с реальным действием появляется нечто ему подобное, его идеальный призрак. Таким образом возникает всякая игра или бесполезные упражнения... Вместе с развитием животных, развивается и эта бесполезная игра и, постепенно развиваясь у людей, она превращается в эстетическое чувство. Подобное эстетическое чувство или игра вызывают у людей произведения искусства. Но как на низшей, так и на высшей ступени игра, кроме наслаждений, не имеет никакой цели. В IX главе своей психологии Спенсер развивает эту мысль и прямо без аргументации заявляет: польза и искусство — понятия совершенно разнородные. Такого же мнения придерживается знаменитый Кант и целая школа т. н. критиков». ⁴⁹

В основе же эстетической теории грузинских представителей умеренного утилитаризма лежит достаточно мотивированное положение о существенном различии внутренних импульсов игры и эстетических чувств. Согласно их метафизической теории детерминизма, игра — это физико-физиологический процесс, тогда как искусство (творческая деятельность) является процессом «мыслительным», психологическим. Но если, несмотря на это, между игрой и искусством наблюдается что-то общее, это в рамках одной лишь аналогии. ⁵⁰ «... в теории Спенсера, — пишет И. Гомартели, — имеются два основных положения: 1) художественные произведения или искусства вызывают у людей эстетические чувства; 2) эстетическое чувство — бесполезная игра, прямой целью которой является эмоциональное наслаждение. Хотя отсюда Спенсер не делает прямого вывода, но для читателей ясно, что из этих двух положений возможно лишь одно, а именно то, что искусство дает человеку в основном эстетическое наслаждение. При всем величии философа Спенсера, его эстетическая теория нам, простым смертным, кажется ошибочной. Во-первых, нет ничего общего между физической игрой и умственной деятельностью писателя, соз-

⁴⁹ Там же, стр. 525—526.

⁵⁰ Там же, стр. 526—528 и др.

дающего произведения искусства, и умственным процессом читателя, читающего эти произведения. Правда, хотя Спенсер начал с человека и для своей теории обрел основы далеко у животных (указывая на кошку и собаку), вместе с тем, чтобы доказать, что игра котенка и действие крысы, грызущей дерево, являются прототипами искусства человека или эстетических чувств, ему ничего не удалось показать кроме аналогии. Вся его социология построена на аналогиях подобного порядка... Исследователь вряд ли может от игры котенка постепенно придти к искусству, ибо игра и искусство совершенно различные процессы. Возможно между ними существует какая-нибудь аналогия, но их начало неодинаково. Игра — физический процесс, искусство же — умственный, психический... Поскольку человек является высокоразвитым животным, опровержение чего невозможно, постольку нет сомнения, что его психические элементы должны находиться и в психике животных».⁵¹

д) Рассматривая при этом искусство (творческая деятельность вообще), как психологический процесс, грузинские представители утилитаристской теории детерминизма отсюда заключают о рефлекторном характере творчества вообще. Этим объясняется их неоднократная попытка обосновать эстетический принцип умеренного утилитаризма, исходя из естественно-научных основ современной психофизиологии. Отсюда их стремление к модернизации психофизиологических принципов рефлексологии: «Искусство, как всякий психический акт, — пишет Гомартели, — рефлекторный акт... Провозглашая полный детерминизм в действии психики, физиологическая психология отрицает свободу воли. Но введение детерминизма в психологию ведь означает — объяснить деятельность головного мозга рефлексам; и искусство, как психический акт, следует считать рефлексам головного мозга».⁵²

Однако, несмотря на такой подход к творческой деятельности (искусству), некоторые из этих публицистов выдвинули т. н. гносеологический принцип представления, как внутренне мотивирующего источника всякого психологиче-

⁵¹ И. Гомартели, Искусство и его цель, «Квали», 1900, стр. 526 — 527.

⁵² Там же, стр. 543—544.

ского акта творчества, что вводит существенный корректив в их эстетическом понятии метафизического детерминизма. Дело в том, что в данном случае наряду с внешней причиной (среда) мотивации творческой деятельности (искусства) в какой-то мере признается и чисто психическая (внутренняя) причина (мотив) творческой деятельности, хотя подлинно диалектическое понимание двусторонней детерминации (мотивации) творчества как психического акта, по существу, все еще остается неосмысленным. Иначе, как объяснить, что при рассмотрении ими творчества, как извне детерминированного процесса, протекающего в силу объективной необходимости, чуть ли не снимается понятие эстетической цели искусства. Отсюда и склонность их теории умеренного утилитаризма к метафизическому отрицанию красоты, как одной из основных категорий искусства и литературы.⁵³

е) Причем, если большинство представителей эстетической теории утилитаризма вместо того, чтобы снять кантовский принцип красоты, как основной цели искусства, делает вывод о первоначальном тождестве категорий прекрасного, полезного и приятного, то у некоторых грузинских представителей этой теории, кантовский принцип красоты, наоборот, квалифицируется как сама по себе непонятная, поэтому и непригодная в качестве основной цели искусства категория. «Всякий автор, будь он метафизиком, позитивистом или эволюционистом, — пишет И. Гомартели. — за аксиому принимает мнение Канта о том, что цель искусства — красота. Каждый старается определить лишь эту красоту и исследовать ее законы... Хотя взгляды талантливого французского философа Гюйо совершенно противоречат мнениям Спенсера и Канта, он все же принимает за аксиому их положение о том, что цель искусства — красота. Между тем Гюйо утверждает, что первоначально полезное, красивое и приятное являлись одними и теми же. Тем самым, конечной целью искусства он признает пользу... Утверждение того, что цель искусства — красота, что искусство само есть красота — на сегодня должно быть опровергнуто».⁵⁴

⁵³ См. там же, стр. 543, 544, 545, 572 и др.

⁵⁴ Там же, стр. 573.

Этим объясняется одно из основных положений их эстетической концепции умеренного утилитаризма о том, что «искусство — подражание действительности, независимо от того, прекрасна ли она или нет». ⁵⁵ Как первый постулат всякого искусства у И. Гомартели это положение выступает и в качестве логической основы для второго, по его мнению, постулата всякого искусства, заключающегося в том, что каждое художественное произведение должно быть способным заменить реальную действительность в наших эмоциях и чувствах.

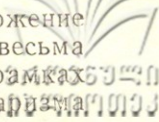
Отсюда И. Гомартели выводит и третий постулат всякого искусства о необходимости полноты и простоты каждой формы художественного синтеза как непосредственного предмета эстетического восприятия и представления вообще. ⁵⁶ «... Произведение искусства, — пишет И. Гомартели, — должно воздействовать на читателя так, как окружающий мир действует на самого художника; оно должно заменить читателю действительность. Для всякого искусства это составляет второе условие, логически вытекающее из первого: художник лишь в том случае подражает действительности, когда он побудит в нас представления и чувства, подобные вызванным действительностью в нем самом... Третье условие искусства заключается в доступности и ясности вызываемых представлений и чувств». ⁵⁷

ж) В научных спорах против эстетической теории индетерминизма эти и подобные положения об эстетической сущности искусства и литературы опосредствуются через односторонне-детерминистические принципы этического утилитаризма, но уже нередко подвергающегося существенному влиянию исторического материализма, что вводит существенный корректив в само понятие эстетического утилитаризма. Среди рассматриваемых тогда вопросов теории искусства и литературы сюда следует отнести проблему об определяющей роли способа производства в искусстве и о соотношении его внутренней формы и содержания, идей и эмоций вообще.

⁵⁵ И. Гомартели, Искусство и его цель, «Квали», 1900, стр. 573.

⁵⁶ Там же, стр. 625—627, 669—671, 688—689.

⁵⁷ Там же, стр. 626.



В качестве одного из подтверждающих это положение примеров следует обратить особое внимание на то весьма характерное обстоятельство, что И. Гомартели в рамках своей эстетической концепции умеренного утилитаризма стремится обосновать искусство как непосредственный продукт того или иного способа производства, развития производительных сил. «Жизнь общества, нации изменяема; мы убеждены в том, что ее изменение зависит от изменения экономической почвы. Экономическая основа же изменяется в зависимости от изменения производительных сил... Итак, общественные отношения и настроения зависят от состояния производительных сил; от общественных же отношений зависит психологический склад общества. При изменении первой, т. е. производительных сил, изменяются и общественные отношения, чему следует изменение психологии общества. Литература... отражает психологию общества... состояние производительных сил нации имеет решающее влияние на литературную деятельность писателя».⁵⁸ Причем по мнению И. Гомартели «производительные силы общества действуют на развитие литературы и искусства не непосредственно, а через соответствующие социальные условия»; с изменением жизни меняется общественное сознание и вместе с ним искусство. Поэтому, чтобы объяснить литературу того, или иного времени, мы должны понять общественную жизнь этого времени.⁵⁹

Неоднократно критикуя при этом эстетическую теорию эстетизма в связи с рассмотрением основной цели искусства и отрицая формалистическую концепцию об основной цели искусства—служить лишь источником наслаждения, он писал: «Что касается эстетического наслаждения, то оно должно быть слито с основной целью; писатель должен наслаждения подчинить значению, чтобы этим лучше достичь своей цели; если писатель ставит своей целью одно лишь наслаждение, то в царстве искусства он не будет иметь своего места, каким бы красивым ни был его язык, какой бы музыкальной и богатой ни была его рифма, какими бы превосходящими ни были его пейзажи». И это потому, продолжает он, что писа-

⁵⁸ И. Гомартели, «Квали», 1899, стр. 504.

⁵⁹ См. там же, стр. 504—506.

тель, который, поставил одно лишь эстетическое наслаждение целью всякого искусства и литературы, «своей деятельностью не только не способствует, но противоречит задаче улучшения жизни, и мысль о том, что чистая эстетика якобы облагораживает душу человека, никакими наблюдениями не оправдывается. Итак, чистая эстетика, поскольку она не является средством достижения основной цели, должна быть упразднена: тот, кто наслаждается одной лишь внешней красотой стихов Байрона и Гейне, а не их содержанием и удивительной защитой свободы в них, — тот унижает не только самого себя, но и Байрона и Гейне».⁶⁰

Касаясь при этом вопроса идеологической сущности искусства, публицист Панцхава (Хомлели) писал: «Подлинное произведение искусства несомненно всегда изображает какую-либо идею не потому, что автор, приступив к созданию произведения, начинает лишь воплощать эти идеи в нем и проповедовать их, наоборот, живая действительность жизни и происходящиеся в ней явления, которыми охвачен художник, само собой естественно и непринужденно рождают эти идеи».⁶¹ «Искусство, — добавляет И. Гомартели, — должно искать идею не в своей фантазии, а в жизни, так как ареной его деятельности является сама действительность... И без этого, для читателя имеет значение лишь та идея, которая продиктована или будет продиктована жизнью рано или поздно».⁶²

Как бы ни рассматривали мы на данном этапе развития эстетической мысли эти и подобные положения грузинских представителей умеренного утилитаризма, достаточно отметить, что они до сих пор находят место в все еще непрекращающихся дискуссиях по методологическим вопросам эстетики.

Если исходить из того, что в качестве основного принципа эстетической теории умеренного утилитаризма у грузинских представителей этой теории фигурирует антисубъективизм, то, наоборот, основной чертой противостоящих этому направлению эстетических течений следует считать субъек-

⁶⁰ И. Гомартели, там же, стр. 506.

⁶¹ Цитируется по Гомартели, см. «Квали», 1900, стр. 670.

⁶² Там же, стр. 671.

тивизм. Причем, если эстетическая теория умеренного утилитаризма представляла собой конкретную форму общеполитического принципа детерминизма, то, наоборот, противоположная теория субъективизма находит такую же конкретную форму своего проявления в общеполитическом принципе индетерминизма. Итак, в идейном споре между субъективизмом и антисубъективизмом вырисовывается противоречивая картина эстетического развития в Грузии.

Поэтому, чтобы должным образом охарактеризовать эстетические взгляды грузинских публицистов первой четверти XX столетия, изложенные выше положения эстетической теории антисубъективизма, уже во многом подвергающиеся непосредственному влиянию исторического материализма, следует сопоставить с основными положениями эстетической теории субъективизма, тоже нередко подвергающейся положительному влиянию исторического материализма.

а) Противоположность субъективизма (индетерминизма) антисубъективизму (детерминизму) не следует искать в метафизическом отрицании действительности вообще. Дело в том, что с признанием эстетической теории субъективизма вовсе не снимается категория действительности, как непосредственного предмета эстетического восприятия. Стало быть, сущность эстетической проблемы выясняется не признанием или отрицанием категорий действительности, а характером понимания этой категории. Если признание категорий действительности, как непосредственного предмета эстетического восприятия, у грузинских представителей антисубъективизма определяется общеполитическим принципом детерминизма, и отсюда делается вывод о необходимости утилитаристского—реалистического метода в искусстве, то среди грузинских представителей противоположной теории субъективизма, наоборот, с признанием категорий действительности оправдывается общеполитический принцип индетерминизма, и отсюда делается попытка — обосновать необходимость интуитивно-иррационального метода в искусстве.

И в этой попытке обосновать идеалистический метод интуиции некоторые представители эстетической теории субъективизма широко применяют парадоксальную на первый взгляд формулу о том, что в искусстве должна отражаться действительность путем эстетического созерцания то-

го, что не является действительным. Дело в том, что согласно их эстетической теории субъективизма, действительность искусства больше чем сама действительность, выступающая перед нами как «очевидность». «Как наше знание о действительности не есть сама действительность, оно лишь наше представление действительности, — пишет А. Джорджадзе, — так и искусство, тем более не только никогда не тождественно с действительностью, оно является чем-то большим, тем чего нет в самой действительности. Поскольку искусство больше, чем действительность, постольку вполне понятно то обстоятельство, что искусство, преодолевая грани эмпирических явлений, с помощью эстетического созерцания пытается показать то, чего нет в действительности».⁶³

Признав, таким образом, эстетическую категорию действительности эквивалентной величиной объективной категории очевидного вообще, А. Джорджадзе стал отрицать объективный характер искусства и рассматривать его, как наше идеальное представление действительности, являющееся далеко не адекватной ей эстетической единицей. В отличие от научного знания действительности, искусство, писал он, всегда достигает в действительности больше, чем действительное (реальное), непосредственно проявляя при этом имманентную силу эстетической интуиции, способной сделать очевидным — незримое и возможным — невозможное, тогда как посредством логики силлогизма мир подобных стремлений человека к бесконечности — недостижим.

Если неудержимая при этом в рамках эмпирической действительности тенденция, говорит А. Джорджадзе, не приемлема для науки, то в ней заключается сущность и значение искусства. «Искусство, — пишет он, — мы не должны лишать жизни, но не для того, чтобы обожествить ее и задушить в нас желание к стремлению к бесконечности. Когда в науке появляется такая тенденция (автор имеет в виду такую тенденцию, как уход за пределы эмпирии, — А. Ш.), она должна быть опровергнута, а когда искусство в силу своей эстетической интуиции открывает картину, созерцание которой посредством силлогизма логики не можем, мы должны наслаждаться этой картиной и благославить творческое

⁶³ А. Джорджадзе, Немного об искусстве, «Сахалхо газети» 1911, 379.

дарование художника, благодаря которому незримое становится зримым, невозможное — возможным. Глубокое и достоверное значение подлинного искусства заключается именно в этом, а не в том, что искусство якобы должно заботиться за «счастье» Ивана, Петра и Аршака, за то, чтобы каждому поровну распределить общественное благо: за обед молодку и плов, чтобы все равно жили в благоустроенных жилищах, имеющих, во избежание нечистоплотности, хорошо оборудованную канализацию. Пусть все это обеспечит нам социально-политический прогресс». ⁶⁴

Касаясь при этом вопроса «антиэстетической сущности» теории утилитаризма современных ему публицистов-материалистов, А. Джорджадзе писал: «Для вас непонятными станут Вагнер, Бетховен и каждый великий композитор, потребовав от их музыки удовлетворение утилитарно-натуралистических требований. Что же касается танцев, игр и др. эстетических наслаждений, вызванных посредством ритмических колебаний, ведь они тем более останутся непонятными, и, если натуральный критерий не способен определить музыкальное творчество, то для дефиниции искусства нужно более широкое понятие, чем понятие действительности и служения этой действительности». ⁶⁵ Причем ошибочность утилитаризма, по его мнению, заключается в том, что его метод общественной пользы определяет искусство в рамках категорий времени и пространства, тогда как мир подлинных творений искусства делается необъясним с точки зрения полезности и неудержим в рамках категории времени и пространства. Иначе, как понять, например, музыку, или поэзию. Искусство — это мир внутренней интуиции человека, стремящегося к тайнам красоты через бесконечные формы символов желаемой действительности. ⁶⁶ Этому же принципу склонны придерживаться и другие публицисты среди идеалистически настроенных интеллигентов Грузии того времени.

б) С введением категорий желаемой действительности в искусстве, эстетическая теория субъективизма пытается снять парадоксальность своей формулы об отражении действ-

⁶⁴ А. Джорджадзе, Там же.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ См. там же.

вительности посредством интуитивно-иррационального созерцания того, что не является действительным (реальным), не отрицая при этом связь искусства с действительностью вообще. Сущность же эстетической теории субъективизма (и во всяком случае в ее грузинском варианте) заключается в том, что она отрицает категорию действительности, как определяющую искусство основную категорию.

Для определения (дефиниции) искусства, говорится в приведенных выше словах А. Джорджадзе, нужно более универсальное понятие, чем понятие действительности и полезности, ибо ни одна основная категория искусства (образ, тип, возвышенное, прекрасное, безобразное, трагическое, комическое) не является адекватной действительности величиной, — искусство не уменьшается в «царстве предметов». «Нет сомнения, — пишет А. Джорджадзе, — что искусство имеет богатый материал для своего творчества в пределах времени и пространства и что страдания человека вполне заслуживают творческого внимания, но загнать в эти рамки искусство означало бы отказаться от духовного творчества человека, несомненно богатого по своему содержанию, чем сама действительность. Отнять у жизни тайны, и она станет бледной, скучной и бессмысленной». Поместить искусство в «царство вещей», запретить ему созерцать тайны, и оно перестанет существовать, а за ним и поэзия, и мечты. Мечта не есть действительность, а, если желаем, чтобы искусство обязательно было бы действительностью, нужно отрезать у него крылатые мечты, и оно будет что угодно, но не эстетическое явление».⁶⁷

Разъясняя эту концепцию на конкретных примерах категорий типа, А. Джорджадзе выдвигает положение о том, что литературному типу не соответствует идентичная личность в действительности и что он скорее «символ», исходящий из идеального источника, чем «предмет», принадлежащий действительному миру. Согласно А. Джорджадзе к числу таких категорий следует отнести почти все основные эстетические категории искусства (и образ, и тип, и возвышенное, и прекрасное, и безобразное, и трагическое, и комическое) как ирреалистического, так и реалистического направления.

⁶⁷ А. Джорджадзе. Там же.

На первый план выдвигая при этом принцип бесконечности человеческих стремлений к тайнам вечно движущейся и трагически контрастной жизни, достижимой лишь для непосредственной эстетической интуиции, он пытается вывести из виду и рациональность эстетического: «Для характеристики метафизического и иррационального духовного настроения, — пишет А. Джорджадзе, — вовсе не обязательно искажать «рисунок» и порвать связь с бытом. Наоборот, сила искусства заключается в неожиданных контрастах». Если вы увлечены силой иррационального, то рациональная основа, на которой вы стоите, сильнее выявит ваше душевное состояние. Если наше сердце стремится к господству души, то покажите ту материальную сущность, плоть, которая заставила вас возненавидеть мир. «Если красота воодушевляет вас, то рисуйте уродство и убожество. И без того вся природа и эта наша вечная жизнь полна красоты и тайн, если смотреть на нее с точки зрения невечной жизни».⁶⁸

в) Отсюда открывается путь к индивидуалистической точке зрения в эстетике, но уже с преимуществом ницшеанства. Подобно тому, как для Платона любовь рождается в красоте (как с телом, так и с душой), жизнь, по мнению некоторых представителей эстетической теории субъективизма, перевоплощается в искусство, воскрешаясь и эманципуясь из него в виде желаемой действительности (сверхприродной реальности, изнутри исходящей). И это так напоминает Ницше, что при рассмотрении состояния творческого экстаза (когда деятельность того или иного искусства стремится к обвеществлению скользящего в сферу своей фантазии образа — идеи) они не могут не сравнить то состояние с индивидуальным уединением Заратустры, когда все вещи идут, ласкаясь на его речь, чтобы выразиться в соответствующих символах и таким образом раскрывается для него слава всякого бытия, ибо всякое бытие стремится стать словом и всякое осуществление — научиться у него говорить.⁶⁹

⁶⁸ А. Джорджадзе. Там же.

⁶⁹ При этом наиболее реакционные представители точки зрения формализма и субъективизма в эстетике (Г. Робакидзе и др.) в своих выступлениях об искусстве и действительности ссылаются на Ф. Ницше, чрезмерно расширяя и без того неограниченный идеализмом его принцип крайнего индивидуализма, — см. «Сахалхо газеты», 1913, № 884, а также: №№ 885, 886 и др.

Не случайно поэтому, что при таком подходе к творчеству разъясняемый субъективизмом предмет эстетического восприятия (в широком смысле этого понятия) принимает у них характер неоплатонической категории логоса, и что, решительно критикуя эстетическую теорию синкретизма, они в то же время на первый план выдвигают философское положение Платона о том, что понятие целого предшествует понятию части, и что искусство в этом отношении является целью действительного или же, выражаясь словами Аристотеля, то, что незакончено в природе доканчивается искусством. Отсюда и их соответствующее положение об идеальном-возможном действительности как непосредственном предмете эстетического восприятия. При этом пытаясь обосновать это положение они непосредственно ссылаются как на музыкальный образ симфоний Бетховена, якобы являющегося эманацией обвеществленного им «сверхприродного логоса», так и на живописный образ «Джиоконды» Леонардо да Винчи, являющийся «волшебным образцом» идеального в реальном образе Монны—Лизы.⁷⁰

г) И, таким образом, снова на первый план выдвигается эстетическая теория символизма, но уже с преимуществом цели выяснения преобразующей роли искусства. В этом отношении среды реакционных представителей субъективизма в основном фигурирует эстетическая концепция символизма Шопенгауэровского толка в ее «углубленном» понимании Ф. Ницше. Согласно этой теории искусству принадлежат формы действительные, более, чем сама жизнь, и роль искусства заключается в том, чтобы приобщить нас к их миру символической действительности, являющимся сверх природной (желаемой) реальностью. Разделяя сущность такой концепции, некоторые из грузинских представителей рассматриваемой теории формализма и субъективизма пытаются оправдать свою концепцию на примерах музыки и трагедии, придерживаясь при этом выдвинутого Шопенгауэром принципа музыкальной интуиции как непосредственного языка мировой воли, способного сделать достоянием человека не ту или иную любовь, веселье, печаль, а веселье, любовь и печаль вообще, само по себе являющиеся в то же время и конкретными — как наши собственные переживания.

⁷⁰ См. там же.

При подобной манере выяснения основной цели искусства выявляется у них и общий принцип искусства — быть в одно и то же время и «общим» и «индивидуальным». Для них, например, Гамлет является «типичным», поскольку в нем осуществлено гамлетовское начало вообще; однако, он является и «индивидуальным», поскольку он один — единственный и неповторим. Что же касается музыки, как полагал Шопенгауэр, она доводит этот принцип до самого предела. И не случайно, что отсюда берет свое начало шопенгауэровское понятие интуиции музыкальной чувствительности (когда интроспективно наблюдаемое переживание, напр., любви превращается во внешнюю кажимость, все еще не прояснившись в ней, ибо переживая подлинную музыку, мы знаем, что действительно любим, но не знаем кого или еще не догадались об этом), развитое у Ницше путем скрещивания двух эстетических потоков искусства — дионисовского (= беспредельному самозабвению) и аполлоновского (= визуальному самонахождению).⁷¹ Первое — писал один из реакционных представителей эстетической теории субъективизма — это опьянение, второе — сновидение; первое — это беспредельное самозабвение, второе — это визуальное самонахождение; первое — это музыкальное биение источника, второе — это скульптурная форма; первое — это волна мелодии, второе — это кусок мрамора, волна изливается и окаменеваает в мраморе, мрамор же врезается и выливается в мелодии.⁷² С этой точки зрения, конечно, переживаемое, напр., в музыке событие является событием действительным (Вагнер) и нет такого настроения, нет такой страсти, которой не могло бы передать искусство (Уайльд).

д) Если возможное эстетически переживается в искусстве, как действительное, то и само действительное можно раскрыть в нем через возможное, ибо, если я способен переживать в музыке беспредметную любовь, как нечто возможное, и в то же время раскрыть в ней свою собственную, настоящую любовь, то не случайно, что именно с этой же точки зрения и выясняется для многих авторов рассматриваемой концепции интуитивизма проблема превращения в иное бытие (в образ). Некоторые из них в этом отношении на

⁷¹ См. его «Трагическая музыка».

⁷² См. «Сахалхо газети», 1913, № 885. Нет сомнения, что в подобных интерпретациях искусства хорошо выражается пустословие эстетической теории формализма и субъективизма.

первый план выдвигают эстетический принцип формы, как определяющей сущность всякого искусства категории, последовательно придерживаясь при этом формулы о том, что в искусстве форма — это все; найдите соответствующую форму выражения тоски и она будет дорога вам, ибо утопившие в языке печали, вы почувствуете, что высказать ее уже в какой-то степени служит отрадой и что форма, являющаяся началом страсти, в то же время и конец страдания (Уайльд).

Причем, если некоторые из грузинских представителей интересующей нас теории субъективизма, согласно Ницше и Вагнеру, выход из современной трагедии искусства, заключающейся в антиэллинистической тенденции раздвоения эстетического субъекта и интенсивно дифференцирующего предмета его художественного восприятия, усматривали в возможности неозэллинизма, то другие, наоборот, исходя из Оскара Уайльда, возрождение эллинизма в искусстве считали невозможным, на первый план выдвигая при этом понятие эстетического синтеза внутри само по себе уже дифференцируемого (в той или иной форме) искусства. К тому же этот принцип их эстетического синтеза антиэллинистическую тенденцию раздвоения эстетического субъекта доводит до чрезмерного противоречия искусства и действительности и не пытается выйти из этих двусторонне раздваиваемых рамок искусства, как универсального принципа «спасения жизни» (сколько бы не кричал, например, Микельанджело своему гениальному творению: «Моисей, вспомни, что ты живой — и расшевелись», — он оставался неподвижным).⁷³

Не придерживающиеся же такой концепции грузинские представители того же направления интуитивизма, наоборот, в эллинистическом принципе эстетического синтеза и усматривали выход из подобной трагедии современного искусства, как универсального принципа «спасения жизни», на первый план выдвигая при этом общепhilosophическое положение о том, что ни одно переживание, совершаемое в внутриспсихическом плане возвышенного (и трагического и комического) чувства, невозможно выразить посредством одних лишь слов (философия и поэзия), без языка вселенной гармонии (музыки и живописи), мимики и выражения тела (живописи и скульптуры, скульптуры и балета). Ни одна настоящая драма, пе-

⁷³ См. там же.

реживаемая в индивидуальной жизни человеком, говорит один из этих представителей эстетической теории субъективизма, не выражается только языком слов или мимики. В рамках дум и намерения человека почти всегда развиваются возвышенная и глубокая печаль, чрезмерная скорбь, проклятие, восхваление и минуты веселья. Всякое эстетически возвышенное чувство ищет соответствующую силу и музыкальный тон выражения во внутреннем шуме стихии.⁷⁴

Поэтому не случайно, что среди таких представителей идеалистической эстетики наиболее широкой популярностью пользуется имя Вагнера, гениального художника-реставратора эллинистической троичности слова, голоса и колебания. «... В этом человеке, — говорил А. Папава, — покоится гордая и непоколебимая душа древнего эллина, того самого эллина, для которого не существовала ограниченность искусства и который признавал только **цельное, законченное искусство**... Единство же души современного человека нарушено, сомнение сломало его волю и бессилие убило в нем страсть... Сегодня он не понимает цельности искусства, и в мраморе ищет образы, в звучаниях музыки — звуки стона, а в словах — выражение тоски. Отсюда берет свое начало дифференциация искусства, его раздробление на три основные части. Пластика отходит от поэзии, а обе они — от музыки. Каждая из этих частей развивается более интенсивно, с предельной ясностью, проявляя при этом свои специфические черты, которые становятся роковыми при попытке соединения этих частей заново. Расторженная душа современного человека соединяется с одной из этих частей искусства и в ее силе он находит способ выражения трагедии своей души, облегчая тем самым красиво разглашенный стон. Здесь кроется тайна той жажды, которая осиливает современного человека, стоящего перед искусством. Но зато он не понимает цельности искусства и, покорно опустив голову, жалко выглядит перед ним, как перед тайным сфинксом... Именно в этом и заключается трагедия эллинского искусства вообще и восстановления синтетического искусства, в частности, делающая роковыми даже попытки Вагнера. Но за то, как идеал искусства она дорога человечеству, которое, освобо-

⁷⁴ См. А. Папава, Художественный синтетизм, «Сахалхо газети», 1913, 910.

дившись от всякого рабства, в будущем хоть в определенной мере восполнит цельность души, разгонит сомнение и с радостью посмотрит на яркие лучи солнца. Нам кажется для неоэллинизма настанет новая эра, во время которой голос Вагнера станет одним из могучих, ибо он является достойным пророком этой эпохи».⁷⁵

е) При таком внутренне противоречивом подходе к вопросу о специфической сущности искусства и о дальнейших путях его развития у грузинских представителей эстетической теории субъективизма противоречиво рассматривается и более общая проблема о категории искусства, как универсального принципа «спасения жизни». Если одни из этих представителей склонны придерживаться одностороннему пониманию Оскаром Уайльдом этого принципа, то другие вынужденно отказывают от подобного толкования искусства, как универсального принципа «спасения жизни», строго определенным образом отличая при этом активность искусства и активность общественную. К тому же их критическое отношение к выдвинутому Уайльдом и Вагнером принципу искусства — религии как решающему фактору преобразования жизни⁷⁶ носит общеполитологический характер, заключаю-

⁷⁵ А. Папав, Там же.

⁷⁶ Срв. с положением О. Уайльда: «Искусство достигает высшего совершенства в себе самом, а не имеет его во внешнем мире. Его нельзя оценивать каким-нибудь внешним мериллом сходства. Оно — скорее покров, нежели зеркало. У искусства есть цветы, которых не знает ни один лес и птицы, которых нельзя найти ни в одной лесной чаще. Оно создает и разрушает целые миры, и может достать луну с неба с помощью пурпуровой нити. Ему принадлежат «формы реальнее, живого человека» и те высшие прообразы, несовершенным подобием которых являются существующие предметы. Природа в глазах искусства не имеет ни законов, ни однообразия. Оно может творить чудеса, когда захочет, на его зов чудовища восстают из глубин. Стоит ему приказать — и миндальное дерево зацветет зимой, а зреющие нивы покроются снегом. По его велению мороз накладывает свой серебряный перст на пылающие уста июня, и крылатые львы выползают из пещер лидийских холмов. Дриады с любопытством выглядывают из чащи, когда оно проходит мимо, и смуглые фавны загадочно улыбаются при его приближении. Боги с ястребиными ликами преклоняются перед ним, и рядом с ним скачут кентавры» (см. его Полное собрание сочинений, т. V, 1909, стр. 43—44). Этой точки зрения

щийся в том, что активность они рассматривают как универсальную способность жизни, а не как свойственную одному только искусству, ибо для них человек — это прежде всего, активность.

Причем, если активность человека — художника (искусство), по их мнению, протекает в полном царстве теоретической свободы, и он бог, творящий свой мир из себя самого, то активность человека — производителя (жизни) осуществляется путем существенных препятствий, извне исходящих, и он не является свободным в своих общественных действиях ни в пользу и ни против существующего (реально совершающейся ситуации). С имманентной же точки зрения активности, человек-художник (искусство) стремится к осуществлению своего идеала — образа (в самом широком смысле этого понятия) и, ничуть не сомневаясь в его реальной возможности, ему действительно кажется, что он бог и он верит в истинность жизни и одушевленность им созданного (в этом отношении Микельанджело, конечно, мог крикнуть своему гениальному творению: «Моисей, вспомни, что ты живой и расшевелись»), тогда как человек — производитель (жизнь), наоборот, обращается к существующему миру и в ясно выраженной попытке расчитаться с ним, он верит в действительность одного лишь реального оружия (с этой точки зрения внутренняя трагедия искусства и его истинного деятеля в какой-то мере действительно заключается в том, что бесподобно созданный Микельанджело «Моисей» не расшевелится) и что, по справедливому замечанию одного из грузинских представителей эстетической теории субъективизма, искусство способно вооружить человека одним только идеалом.

В отличие от человека-художника (искусства), писал А. Папава, «смертный, весь народ, пожалуй и класс, совер-

склонны придерживаться наиболее реакционные представители эстетической теории субъективизма в Грузии: см., напр., статью Г. Робакидзе «Искусство и действительность» («Сахалхо газети», 1913, №№ 884, 885, 886), его же «Письмо Арчилу Джорджадзе» (там же 1912, № 786), «Вокруг Фридриха Ницше» (там же 1911, № 387), «Дух нации и творчество» (там же, 1913, № 870) и соответствующие статьи других реакционеров, придерживающихся так же идеалистической точки зрения субъективизма и формализма в эстетике.

шенно по-другому осуществляет свои цели. В них вечно жива трезвая фантазия, интеллект, который, созерцая отрицательность современности, взвешивает и борется за новое. Их активность более объективно выраженный реальный акт, чем внутренне субъективный. Поэтому они не могут принять фантазию за реальное и развить свою активность по идеалу живого представления... Перед ними стоит конкретная действительность, с которой они рассчитываются, и поэтому их оружие всегда должно быть действительным. Итак, активность массы, ее жажда борьбы реально создают прогресс. Разрушая существующие отношения и создавая новые, она побеждает одну общественную формацию и создает новую. В обоих случаях ее активность не выходит за пределы эмпирической действительности». Этим объясняется, что «художественный образ, созданный человеком искусства, обществом, принимается не за существующую, а за желаемую реальность; и насколько увлекательна картина идеальной жизни, настолько сильна жажда и стремление к ее достижению и реальному осуществлению. Таким образом, искусство является источником, дающим дальнейший ход активности, скрываемой в обществе, приводящим эту активность в движение с большей интенсивностью».⁷⁷

ж) При этом, если активность человека-производителя (жизнь), по мнению таких субъективистов, носит реальный характер извне (объективно) детерминированного действия, и он не может придать значения реальному ирреальному (дело в том, что, направляясь против существующего мира, его активное действие всегда осуществляется через реальный прогресс), то активность человека-художника (искусство) является изнутри исходящим и всегда носит непосредственно субъективный характер (как бы ни считался художник с действительным миром, в своем творении идеального мира искусства, его активность абсолютно свободна и он переносит свой мир в царство трансцендентального, им же созданного). Причем человек-художник (искусство) должен быть автономным со своей «микрокосмической природой», ибо, как эстетический субъект, находя источник своего творчества в себе самом, он в основном исходит из себя самого; тогда как активность человека—производителя (жизнь) всегда

⁷⁷А. Папая, Письмо об искусстве, «Сахалхо газети». 1913, 1037.

обусловлена объективно совершающимися событиями и, если отнять у него эти способствующие осуществлению его цели условия, он перестанет действовать.

Дело в том, что «деятельность общества, осуществление им идеалов ограничено существующими обстоятельствами и объективными препятствиями. Тут его активности преграждается путь. Если художник преимущественно сам себе создает свой идеальный мир, то в большинстве случаев масса лишена этой творческой возможности, она больше созерцает... она может реально осуществить эти идеалы, т. е. может создать, выковать новую жизнь; но это деяние не есть истинное творчество, так как, следуя по уже определенному пути и определяя реальность силой разума, масса лишена абсолютной свободы. Природа же художника должна быть истинно автономной, его индивидуальная природа представляет собой законченный мир, свободный и неограниченный. В процессе представления новых образов искусства его активность не ограничивается временем и пространством. Его природа микроскопична. Поэтому масса скорее всего ремесленник, чем творец, самосоздатель. Деятельность массы вытекает из существующих обстоятельств, поэтому стоит отнять у нее все способствующие этому условия, и она перестанет существовать, так как тем самым отнимается у нее единственно возможный путь к осуществлению идеалов — путь эмпирический».⁷⁸

Поэтому, если человек—художник (искусство) придает реальное значение своему изнутри исходящему творению, то человек—производитель (жизнь), наоборот, рассматривает искусство как идеал действия. В этом заключается и этим исчерпывается, по мнению некоторых грузинских последователей эстетической теории «умеренного» субъективизма, активная роль искусства в общественном прогрессе человечества. Отсюда и основное положение их эстетического принципа «умеренного» психологизма относительно категории искусства, как «желаемого образа» действительности, а не универсального признака «спасения жизни».⁷⁹

3) Однако противояргументирующее убеждение подлинного творца — художника — суть его иманентное стремле-

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

ние к тайнам красот бесконечно возможных форм желаемой действительности и, с точки зрения многих субъективистов, совершенно оправдывается, ибо сущность человека — деятеля (искусство), по их мнению, заключается в природе исторической мотивации творческого прогресса. Поэтому следует считать неслучайным, что, прежде всего в раскрытии природы творческой активности эстетического субъекта и проявляется у них тайна искусства. Этому вопросу посвящается вторая часть рассматриваемой статьи А. Папава «Письма об искусстве».

Развивая принцип «умеренного» субъективизма, Папава приходит к выводу о необходимости введения категории реальной жизни в искусство, как извне детерминирующего творческий процесс художника — деятеля импульса. Но фактически он отказывается от конкретного применения этой категории в своих эстетических рассуждениях, опровергая при этом основное положение эстетической теории «умеренного» утилитаризма. Отсюда его положение о том, что «мир искусства никогда не является той действительностью, которая носит характер повседневной очевидности, он нечто новое, не существующее, созданное художественной жадью. Поэтому его мир идеален. Стимулом, дающим тон этому идеальному миру, в большинстве случаев является повседневная очевидность. Именно здесь проявляется связь между существующей и желаемой реальностью, поэтому и говорят, что художник в недрах жизни собирает материал для своего творчества. Сказанное вовсе не охватывает творческого процесса, ибо мир искусства представляет собой не только комбинации реальных частей, он несуществующая цельность, созданная из идеальных частей».⁸⁰

Пытаясь должным образом аргументировать это положение, автор обращается к соответствующим логическим аргументам. Один из этих аргументов гласит следующее: если бы искусство было простым синтезом различных компонентов реальной жизни, то было бы возможно разложение этого синтеза на составные части и как цельное этот синтез не являлся бы антитезой существующего, тогда как художественная действительность всегда является антитезой реальной жизни. Причем, решающим фактором, способным сделать

⁸⁰ А. Папава, Письмо об искусстве, «Сахалхо газеты», 1913, 1038.

искусство антитезой существующего, выступает опять-таки интроспективно наблюдаемый художником ирреальный (по возможности) образ действительного. И чем дальше развивается при этом потенциально данная художнику имманентная сила интуиции, тем сильнее и успешнее преодолевает он рамки существующего, выступая победителем своих бессознательных влечений к ирреальному, действительно все еще несуществующему миру красоты через бесконечно возможные формы символов желаемой действительности (искусство).

В природе человека-художника (искусства), писал А. Папава, «живет неосознанное стремление к несуществующему, идеальному; поэтому, чтобы создать его антитезу, он, преодолев грани существующего, прибавляет ему что-то новое. Между прочим это объясняется тем, что в природе художника покоится потенциальная, тайная сила интуиции, которая свое проявление ищет в активности, для которой новое поприще находит в создании идеального мира, бытия, в соединении посюстороннего с потусторонним миром, в открытии контрастов между ними».⁸¹

и) К тому же, разделяемая автором эстетическая теория умеренного субъективизма опять-таки возвращает его к вопросу об активной роли реальной жизни в развитии искусства, как желаемого (идеального) образа действительности. «Как отмечалось,—пишет А. Папава,—искусство не оторвано от жизни, оно тесно связано с нею; поскольку художник не удовлетворяется существующей действительностью и создает другой, желаемый образ жизни, постольку этот образ для него уже осуществленная действительность, хотя эмпирически он еще не существует. Художник создает идеальный образ жизни, чтобы тем самым угомонить свою страсть, с одной стороны, и направить туда общественные силы — с другой».⁸²

Рассматривая при этом вопрос о категории реальной жизни как извне детерминирующего творческий процесс создания художником идеальной картины мира импульса, А. Папава выдвигает положение о меняемой интенсивности активной роли реальной жизни в развитии искусства. Когда

⁸¹ Там же.

⁸² Там же, 1914, 1155.

реальная жизнь наполняется разнообразием перспективных движений, говорит А. Папава, непрекращаемый поток внутреннего биения ее источника переходит и в искусство, соответствующим образом оживляя его (автором приводятся примеры литературного наследия Гомера из эллинской жизни и Руставели — из грузинской). Когда же, напротив, реальная жизнь окутана пустотой отсутствия перспективных движений, интенсивность ее активной роли в отношении искусства колеблется между реальным и возможным потоком творчества.

Дело в том, что со стороны реального (в данном случае более возможного) потока творческой силы народа, при такой обстановке жизни, основное свойство ее неподвижности овладевает и искусством, соответствующим образом омертвляя его; со стороны же возможного (т. е. менее реального), наоборот, нередко случается и так, что подобная обстановка жизни служит прогрессу творческой активности и путем полного отрицания существующего в символических образах желаемой действительности, создаются бессмертные творения искусства.⁸³ Причем (с точки зрения реальной возможности) это одинаково (или почти одинаково) осуществляется как путем революционного отрицания существующего (реалистический поток искусства), так и все еще не перспективным его отрицанием (романтический поток искусства).

Специально рассматривая при этом вопрос о прогрессе искусства, А. Папава выдвигает точку зрения индивидуализма, опять-таки детерминирующего со стороны развития общества. И, если в этом отношении в искусстве все более и более развивается скептицизм гамлетовского толка (быть или не быть), то это не потому, что ему суждено исторически совершенно отказаться от реальной действительности. Напротив, будучи необходимым последствием исторического развития общества, скептический индивидуализм гамлетовского толка послужил идеологической основой ренессанса, призванного опровергнуть средневековый принцип «абсолютной истины». «После того, как «абсолютная истина» католической церкви была признана лжеистинной, — писал А. Папава, — и у человечества был отнят свой старый общий критерий истины, оно начинает искать и в этом искании нового

⁸³ См. А. Папава, Письмо об искусстве, «Сахалхо газети», 1914, 1155, а также: 1913, 1038 и др.

им всегда овладевает сомнение; оно ничему не верит и анализ охватывает его существование. Вместо универсальной истины были предъявлены индивидуальные истины. Но одно было ясно: с той общей «абсолютной» лжеистиной предпочтение давалось этим индивидуальным истинам. Это было единственно правильным путем к прогрессу. Хотя поиски нового и отрицание старого привели к пессимистическому настроению и сомнениям, что вызвало появление подлинного гамлетизма, но именно этот скептицизм заложил основу эпохи ренессанса, столь ярко озаряющего историю человечества».⁸⁴

К тому же, как историческая необходимость этот принцип скептического индивидуализма у нашего представителя эстетической теории «умеренного» психологизма фигурирует не только антитезой средневековья, но и существующего (реальной жизни) вообще.⁸⁵

и) В противоположность средневековью и его эстетическим убеждениям в «абсолютной истине» (религии), уже потерявшей силу универсального принципа спасения жизни,— в божественных творениях искусства ренессанса, заполняемых опустевшие места религии, на первый план выдвигается культ человека-личности с присущим ему стремлением к полной свободе жизни, отягощенного дилеммой Гамлета — быть или не быть (отсюда и скептический индивидуализм эпохи ренессанса).

Поэтому не случайно, что у грузинских представителей эстетической теории субъективизма принцип скептического индивидуализма сопоставляется не только со средневековой концепцией «абсолютной истины» (религия), но и с эллинистическим принципом искусства. Если выразитель эллинистического потока искусства, Орест, органически не отделяется от человеческого рода и всецело готов отвечать за свою мать, то представитель эпохи возрождения, Гамлет, напротив, органически уже отделился от человеческого рода и не обязан отвечать за свою мать. Но как индивид расколотого общества (и его познания) он в то же время является и типичным представителем гамлетовского начала этого общества (и его познания) вообще. Поэтому в какой-то мере он

⁸⁴ Там же, 1914, 1155.

⁸⁵ Там же, 1914, 1155 и 1158.

чувствует, что должен отвечать и за свою мать, и за это общество, но отвечать, сомневаясь в необходимости этого, ибо внешний голос принуждения со стороны непокидающей его тени родного отца — отвечать за стыд своей матери. Гамлет лета сопровождается дилеммой «быть или не быть» (т. е. отвечать или не отвечать). Этим объясняется то, что Гамлет раздваивается до акта действия и гибнет в результате осуществления действия, тогда как раздвоенному после подобного акта действия Оресту удалось восстановить равновесие с внешним миром окружающего общества.

Поэтому, как бы положительно не фигурировал принцип индивидуализма у грузинских представителей эстетической теории субъективизма, будучи поклонниками эллинистической цельности дионисовского и аполлоновского потока в искусстве, они не могли до конца придерживаться этого принципа скептического индивидуализма гамлетовского толка. Иначе, как объяснить, что, рассматривая вопрос об историческом прогрессе искусства и возможных путях его дальнейшего развития, они опять-таки на первый план выдвинули принцип искусства—религии. «Подлинное искусство, — говорит Папава, — это тончайшая религия, лишенная всяких догматических элементов и непрестанно стремящаяся к абсолютной свободе». Касаясь при этом вопроса об интуитивно-иррациональном методе искусства — религии, он заключает: «Художник силой интуиции испытывает потусторонность и, совершенно освободившись от сюрсторонних движений, вольно и свободно резвится в недрах того мира».⁸⁶

Отсюда и соответствующая попытка рассмотрения эстетического принципа пантеизма, выступающего в качестве эстетической категории т. н. беспредметной любви (все во мне и я во всем). «То к чему проникал Спиноза благодаря своей интеллектуальной любви к божеству, чтобы признать субстанцию, — пишет А. Папава, — для современного искусства оно в основном проявляется в тайном, неосознанном стремлении к цельности». Дело в том, что искусство «не может представить человека, как простой автомат, оно созда-

⁸⁶ Там же, 1158 (Ср. с выступлениями представителей крайнего субъективизма и формализма в эстетике (А. Джорджадзе, Г. Робакидзе, К. Абашидзе и др.) на страницах «Сахалхо газеты» за 1910—1913 годы).

ет новый образ несуществующего, но желаемого человека, стоящего выше данного общества».⁸⁷

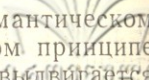
Касаясь при этом вопроса эстетической сущности искусства, А. Папава пишет: «Это ясно показывает ошибочность исследователей, рассматривающих искусство с точки зрения полезности... Искусство приемлемо постольку, поскольку оно вызывает в нас эстетические эмоции, прекрасные чувства, красивые и привлекательные образы, — оно приемлемо настолько, настолько оригинальна его форма... Но мы требуем от него большего. Мы хотим, чтобы в основу искусства была бы положена **безмотивная**, бестенденционная любовь ко всем явлениям мира, ко всему космосу. В таком случае любовь превратится в самого творца, творящую силу и процесс подлинного творчества приблизится к религиозному экстазу. Может ли любовь способствовать движению жизни вообще и искусства, в частности, к цельности вселенной? Вот вопрос, который на сегодня должен быть решен положительно».⁸⁸

к) Это была эпоха, когда в противоречивой картине эстетической мысли в Грузии нередко отражались попытки восстановления эллинистической целостности искусства путем художественного скрещивания двух его взаимоисключающих потоков — «дионисовского» и «аполлоновского».⁸⁹ Причем в качестве «дионисовского» потока эстетической мысли в Грузии выступает «беспредельное самозабвение» в романтическом индивидуализме байроновского толка (наиболее характерными в этом отношении являются шедевральные стихотворения Г. Табидзе «Синие кони» (1915), «Могильщик» (1914), «Я и ночь» (1916) и др.), тогда как в качестве «аполлоновского» потока фигурирует «визуальное самонахождение» в общекосмическом принципе пантеизма (сюда, главным образом, относятся ранние стихотворения А. Абасели: «Мое» (1916), «Смех солнца» (1913) и др.).

⁸⁷ Там же, 1162.

⁸⁸ Там же, 1163.

⁸⁹ Вовсе не придерживаясь мнения о необходимости терминов «дионисовского» и «аполлоновского» в эстетике, здесь мы пользуемся ими для точности изложения эстетических взглядов грузинских представителей идеалистической теории искусства, так как эти и подобные термины буржуазной эстетики широко применяются в их суждениях об искусстве, как мы могли убедиться в этом выше.



Следует при этом отметить, что как в романтическом потоке индивидуализма, так и в общекосмическом принципе пантеизма почти с одинаковой необходимостью выдвигается идея будущего человека, благодаря чему существенно меняется характер самых понятий — «дионисовского» и «аполлоновского» с преимуществом роли исторического прогресса в искусстве. К тому же эстетический принцип исторического прогресса и идея связанного с ним будущего человека выступают в романтическом потоке нашей литературы еще со времени Н. Бараташвили, признанного одним из великих представителей поэзии мировой скорби (иначе как понять стремление измученного от жизни и не уверенного в жизни человека к другому берегу жизни других в его шедевральном творении «Мерани», написанном в 1842 году). Следует при этом отметить, что в эстетических взглядах Н. Бараташвили вместе с тем усиливается и культ вселенной гармонии и одухотворенности мира, в виду чего он нередко подходит к пантеизму и, таким образом, на первый взгляд действительно подтверждает возможность восстановления эллинистической целостности искусства путем художественного скрещивания двух его основных потоков — «дионисовского» и «аполлоновского» (см. написанное им в 1844 году стихотворение «Чинари»). Но это только на первый взгляд. На самом же деле его эстетический принцип исторического прогресса и идея связанного с ним будущего человека выступают в качестве непосредственной предпосылки введения нового искусства и литературы нового времени, сопровождающими противоречием чувства (как переживания) и разума, знания (как необходимого спутника всяких переживаний).

Причем, если в романтических образах всеобщей одушевленности мира и вселенной гармонии (космической любви: все во мне и я во всем) у Бараташвили данное противоречие пока что еще не выступает в качестве решающего ход его эстетических восприятий (и переживаний вообще) фактора, в виду чего человек не рассматривается им ни как основной член вселенной гармонии и ни как основная сила её нарушающая, то у Важа Пшавела, наоборот, человек является и основным членом вселенной гармонии и основной силой её нарушающей, так как в его образах героев переживание всеобщей одушевленности мира всегда сопровождается знанием необходимых объективных законов этого мира.

Этим объясняется, что имя Важа Пшавела можно связать с мировоззрением пантеизма, стоящего перед исторической необходимостью социалистического реализма и во многом уже реализующегося в нем. Сюда главным образом относится его шедевральная поэма «Змеед» (1901), где причудливое превращения в инобытии Миндия является противоречие между чувством и знанием, ибо его дилемма угадывать или не угадывать свое отношение с окружающим миром (со вселенной) сопровождается преобладанием чувства космической любви, опять-таки отягченной знанием.

Отсюда и неизбежность трагедии Миндия: как активный субъект общества, он без всяких сомнений убежден в том, что человек должен противопоставлять свое знание природе, чтобы подчинить её своим интересам; но как обладающий чувством космической любви через посредство внутреннего переживания, всеобщей одушевленности и вселенной гармонии, Миндия не в силах сделать это в результате чего гибнет и как активный субъект общества и как активный элемент мира.

Таковы основные аспекты и тенденции эстетических взглядов грузинских представителей взаимоисключающих течений детерминизма и индетерминизма, изложению которых посвящается этот параграф. Если объединить их в одну плоскость развития философской мысли того времени, то получится ясно выраженная картина противоречий внутри каждого из этих течений, что и способствовало введению нового диалектико-материалистического принципа детерминизма в эстетику.

И в дальнейшем развитие эстетической мысли в Грузии характеризуется исследованиями принципиальных вопросов этой отрасли знания, таких, как понятие эстетического; предмет эстетики; познание и творчество; эстетический психологизм, антипсихологизм в эстетике, проблема формы и содержания в эстетике; вопросы метода в эстетике; элементы эстетики и эстетические категории; прекрасное, как основной эстетический феномен; прекрасное и критерии истины; действие и творчество с точки зрения эстетики; прекрасное в природе и искусстве; эстетические категории и др. Разработка перечисленных вопросов эстетики даётся в соответствующей монографии Ш. Нуцубидзе «Теория искусства» (1929),⁸⁹

⁸⁹ Ш. Нуцубидзе, Теория искусства. Основы монистической эстетики. Часть первая, 1929.

где впервые, можно сказать, встречаемся с ясно выраженной попыткой автора применить принцип двусторонней детерминации эстетических категорий на общеметодологических основаниях диалектического материализма.

4. ПРАВО. КРИТИКА ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПРАВА

Создавая действительность своего бытия, люди не только отражают эту действительность, но и переживают ее, и мир их переживаний наполняется не одним чувством наслаждения — и горе не чуждо им, ибо создавая действительность своего бытия, они не только сочувствуют друг другу и таким образом стремятся к общему прогрессу, но и в своих эгоистических поступках вредят друг другу и таким образом создают опасность общественного регресса. Поэтому внутреннему миру возвышенного чувства вселенной гармонии человеку (всё во мне и я во всём) всегда сопутствует холодное сознание прав его существования в данном обществе людей. Отсюда и внутренний голос долга (нравственность) и внешний голос принуждения (право).

История права сложилась так, что одни, которые не замечали это, всё во внутреннем мире человека пытались представить в рамках одной лишь гармонии, без диспропорции и принуждения извне и разыскивали причины всякого зла не вне человека, а внутри его самого, в мире его психических переживаний и эмоций. Другие же, которые встали на такой путь объяснения из-за наивности своей, скоро переубеждались в этом, в отличие от тех, которые пошли по этому пути из-за апологии существующего и все еще пытаются убедить нас в общественной гармонии разными способами логического доказательства.

Одной из сильнейших форм такого доказательства являлась до сих пор широко фигурирующая в буржуазной социологии психологическая теория права и нравственности проф. Петражицкого.

В современной литературе теории права, насколько нам известно, никто не сомневается (да и вряд ли возможно сомневаться) в том, что психологическая теория права достигла наибольшей последовательности и закономерности в сочинениях Л. И. Петражицкого — известного профессора Петербургского университета, русского юриста и теоретика права. Наиболее важную роль в этом отношении сыграли

его исследования: «Очерки философии права» (1900), «Введение в изучение права и нравственности» (1905), «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (1907) и др.

В основе изложенной в этих сочинениях психологической теории права проф. Петражицкого лежит субъективный идеализм берклианского толка; поэтому не случайно, что среди современных теоретиков права не вызывает сомнения родственная связь этой теории с махизмом. При сопоставлении ими исходных принципов психологической теории права проф. Петражицкого с основными положениями махистской философии эмпириокритицизма на первый план в качестве их общей основы выступает идеалистический сенсуализм нового времени.

Следуя за субъективистской философией Маха, утверждающей, что «esse est percipi» проф. Петражицкий стремится к юридическому (если можно так сказать) обоснованию основного вывода этой философии о том, что «мир — это мой мир». Причем, если у Маха в качестве эквивалентного основной мысли своей философии понятия выступает «ощущение», то у Петражицкого оно (это понятие) заменяется понятием «эмоции», не меняя при этом суть этих понятий. Иначе как понять утверждение проф. Петражицкого о том, что как правовая категория «... собственность не есть явление внешнего и объективного мира...», имеющее место «... где-то в пространстве, в виде связей между людьми и вещами или между людьми...». Она «... есть психическое эмоционально-интеллектуальное явление и существует единственно в психике того, кто приписывает себе или другому право собственности».⁹⁰

Что же касается категории государства, и здесь мы имеем дело с таким же отрицанием объективной определенности (сущности) этой категории и связанных с ней явлений. «Государственная и вообще общественная власть. — пишет проф. Петражицкий, — не воля и не сила, вообще нечто реальное, а эмоциональная проекция, эмоциональная фантазия».⁹¹ При этом, если некоторые последователи ма-

⁹⁰ Л. И. Петражицкий, Теория права и государства в связи с теорией нравственности, т. I. СПб, 1909, стр. 190, 192.

⁹¹ Там же, стр. 198—199.

хизма в науке пытаются «подделаться под реализм» и в какой-то мере стремятся к защите т. н. «наивного реализма», то проф. Петражицкий, наоборот, всячески вымывает такой реализм, противопоставляя ему свой «научный реализм», сущностью которого является психологизм. Отсюда и соответствующий его психологической теории права метод самонаблюдения (интроспекции): «Надлежащим и единственно возможным приемом наблюдения правовых явлений следует признать метод самонаблюдения, интроспективный метод».⁹²

В своем последовательном применении этого метода далее проф. Петражицкий приходит к выводу о неизбежности правового солипсизма: «И такие императивно-атрибутивные переживания и их проекции — пишет он, — нормы и т. д., которые имелись бы у индивида, находящегося вне всякого общения с другими людьми, например, живущим на безлюдном и отрезанном от всего прочего человеческого мира острове, или оставшегося единственным человеческим существом на земле, или попавшего на Марс, вполне подходили бы под установленные понятия права».⁹³ Исходя из этого следует заключить, что основная философская предпосылка психологической теории права проф. Петражицкого — «право — суть наше переживание» — является абсолютным пределом «правового солипсизма», рассматривающего всевозможные явления права, как непосредственный продукт «правопереживающего» (если можно так сказать) индивида.

Наконец, среди общих моментов подтверждающих родственную связь между махизмом (эмпириокритицизмом) и психологической теорией права проф. Петражицкого, надо указать и на т. н. биологизм, т. е. на игру в биологические термины, биологических бирюльках Авенариуса, как говорил В. И. Ленин. Не случайно, что в основе юридических исследований проф. Петражицкого лежит биологическое и психофизиологическое толкование голода, жажды и др. «моторных раздражений», относящихся к питанию. «На этом именно фундаменте, — пишет проф. В. К. Райхер, — Петражицкий возводит свою теорию права как одного из видов моторных раздражений», «эмоций», для познания коих он считает не-

⁹² Л. И. Петражицкий. Введение в изучение права и нравственности, 1908, стр. 31—32.

⁹³ Л. И. Петражицкий. Теория права..., стр. 105:

обходимой соответственную биологическую основу. Далее переход от вопроса о сущности права (центральное место его теории) к вопросу о законе развития права. Петражицкий решает и этот вопрос в духе биологических законов. Развитие права изображается как процесс, «аналогичный борьбе за существование и естественному подбору», как процесс «эмоционального подбора и развития», как бессознательный процесс социально-психологического приспособления», направляющийся «в сторону общего блага».⁹⁴

Поэтому нетрудно убедиться в том, что всякая попытка научной критики психологической теории права проф. Петражицкого в связи с основными доводами махистской философии крайнего субъективизма вызывает большой интерес. Заслуживает в этом отношении внимания специально написанная по этому вопросу работа одного из представителей интересующей нас группы прогрессивных публицистов и ученых Грузии в первой четверти XX столетия — Н. Джорджикия, «Критика психологической теории права проф. Л. И. Петражицкого» (1915). Интерес к этой работе еще больше усиливается в связи с тем, что до настоящего времени нет, насколько нам известно, ни одной монографии, посвященной научной критике психологической теории права проф. Петражицкого в ее непосредственной связи с махистской философией крайнего субъективизма, если не иметь в виду статьи проф. В. К. Райхера.⁹⁵

Из общепсихологической концепции права и нравственности проф. Петражицкого, Н. Джорджикия выделяет эмоциональную теорию в ее отношении к теории права, мотивационную теорию в ее отношении к теории права и теорию самого права, соответствующим образом излагая при этом основные доводы своей критики этих теорий.

а) Рассматривая категории права и нравственности, Н. Джорджикия противопоставляет их внутриспихическим яв-

⁹⁴ См. В. К. Райхер. Ленинская борьба с идеализмом и психологическая теория права. «Вестник Ленинградского университета», 1946, № 3, стр. 63.

⁹⁵ См. В. К. Райхер. Психологическая теория права в свете ленинской критики эмпириокритицизма, журн. «Советское государство и право», 1940, № 7 и Ленинская борьба с идеализмом и психологическая теория права, «Вестник Ленинградского университета», 1946, № 3.

ниям эмоции и таким образом приходит к выводу о логической несостоятельности противоположной постановки проф. Петражицким вопроса, когда последние (внутриличностные явления эмоции) выступают в качестве единственных возможных источников для первых (категории права и нравственности).

Во-первых, совершенно правильное во многих отношениях предложение проф. Петражицкого о том, что все эмоции характеризуются рядом общих свойств и тенденций, в том числе способностью изменяться в интенсивности и что они относятся к особой категории психических, интеллектуально-эмоциональных переживаний, не распространяется в области «правовых эмоций»: если я не обращаю внимания, напр., «на пробудившиеся во мне переживания голода, — пишет Н. Джорджикия, — то он будет изменяться в интенсивности, тем более, если я начну «дразнить» его видом или запахом «вкусной пищи», но это вовсе не относится, напр. к моему правовому сознанию» при осведомленности в том, что русское законодательство предоставляет мне право на такое-то именование, когда кто-либо дразнит меня своим утверждением противоположного».

За этим следует вывод Н. Джорджикия о том, что будучи способным колебаться (то усиливаться, то ослабевать), интенсивность моих различных эмоций ничего общего не имеет со способностью «моего права» стать для меня все более интенсивным переживанием, не говоря ничего о том, что правовые и нравственные явления вовсе не относятся к особым категориям психических, интеллектуально-эмоциональных переживаний. Это в такой же мере касается и всевозможных суждений, утверждений и отрицаний, включающих в себе соответствующую долю убеждения. И это потому, что согласно нашему критику психологической теории проф. Петражицкого под «убеждением» следует понимать не единичное актуальное переживание, а соотношение ряда противоположных, контрастирующих (и утверждающих и отрицающих) переживаний. «На известных основаниях, — пишет он, — я могу верить, напр., в реальность чего-либо («утверждающее» переживание), но на других основаниях я могу не верить тому же («отрицающее» переживание). И вот, чем больше, чаще и исключительнее у меня по адресу данного явления «утверждающих» (напр., реальность

чего-либо) переживаний, тем «сильнее», я убежден в утверждаемом мною; наоборот, чем чаще происходит во мне взаимопротиворечащих, утверждающих и отрицающих актуальных переживаний, тем «слабее» во мне убеждение, тем «сильнее» сомнение». ⁹⁶ Отсюда и соответствующий вывод нашего автора о том, что «утверждения и отрицания, как единичные актуальные переживания могут появляться и исчезать, уступая место друг другу, но изменяться в интенсивности они не способны», ⁹⁷ как это полагал проф. Петражицкий.

Во-вторых, если специфические выражения «правовой, антиправовой акт», «нравственный, противонравственный акт» и т. д. согласно проф. Петражицкому представляют собой отражения проекции особого рода моторных возбуждений «этических» эмоций, то у грузинского критика его психологической теории, наоборот, несмотря на переживаемые после совершенного нами или другими антиэтического поступка «раскаяние» и «угрызение совести» одинаково характеризуется наше преступление или как «бесстыдное» или как «безнравственное»: считая поступок «безнравственным», говорит он, мы переживаем или стыд или возмущение, но никакой «этической» эмоции при этом не наблюдается, как это полагал проф. Петражицкий.

За этим следует один из существенных выводов нашего критика психологической теории права проф. Петражицкого о том, что ей «не доказано положение, согласно которому «правовые» (и, вообще, «этические») эмоции обладают тем свойством, каким должны характеризоваться, по его же учению, все, вообще, эмоции: способностью вызвать проекции». ⁹⁸

И, наконец, если следовать принципу проф. Петражицкого относительно интроспективно наблюдаемых «бланкетных», «абстрактных» этических эмоций, то с точки зрения его грузинского критика придется отрицать объективный метод «диагностики», тогда как сам проф. Петражицкий придает ему большое значение для будущей психологической теории права. Отсюда возникает положение нашего автора о двояком противоречии эмоциональной теории права проф. Петра-

⁹⁶ Н. С. Джорджикия. Критика психологической теории права проф. Л. И. Петражицкого, Киев, 1915, стр. 22.

⁹⁷ Там же, стр. 22.

⁹⁸ Там же, стр. 26.

жицкого (с одной стороны проф. Петражицкий признает «правовые» эмоции «специальными» эмоциями, вопреки собственному учению об «абстрактности» этических эмоций, тогда как, с другой стороны, физиологические явления, характерные далеко не для правового сознания, он относит к «своеобразному» «физиологическому действию активно-правовых эмоций» и смешивает этические эмоции, квалифицированные им же, как специфические переживания с иными переживаниями, имеющими явно самостоятельный характер).

Этому способствует вывод о том, что «такие кардинальные противоречия автора (т. е. проф. Петражицкого, — А. Ш.) не оставляют сомнения в том, что наши поиски акций особых «этических» эмоций останутся безрезультатными, ибо автор (т. е. проф. Петражицкий, — А. Ш.) сам не может определенно и без самопротиворечий указать нам характерные признаки этих акций». ⁹⁹ Поэтому нельзя не согласиться с нашим публицистом, когда он отрицает «этические» и «правовые» эмоции в смысле проф. Петражицкого.

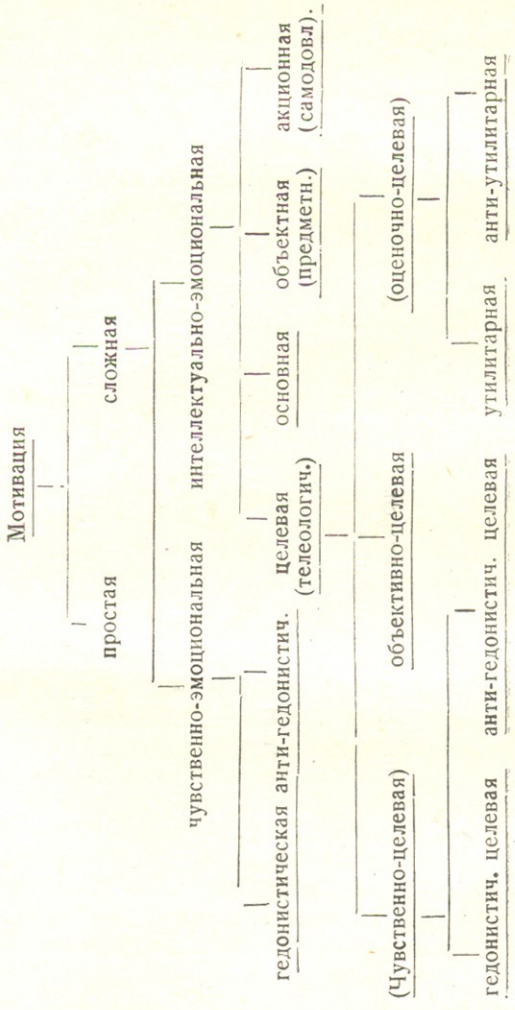
б) Что же касается т. н. мотивационной теории проф. Петражицкого, то согласно этой теории правовую (и этическую) мотивацию следует отнести к типу «акценой» или самодовлеющей мотивации. Причем под «акценой» мотивацией проф. Петражицкий подразумевает тот подвид сложной и вид интеллектуально—эмоциональной мотивации, в котором роль мотора эмоции выполняется представлением самого мотивируемого поведения. Пытаясь выяснить несостоятельность этой концепции, Н. Джорджикия противопоставляет ей свои доводы.

Во-первых, если сугубо специфическая концепция проф. Петражицкого о классификации мотивов поведения излагается в соответствующей таблице, то у нашего критика его мотивационной теории эта классификация перерабатывается в иную схему классификации интеллектуально—эмоциональных мотивационных процессов:

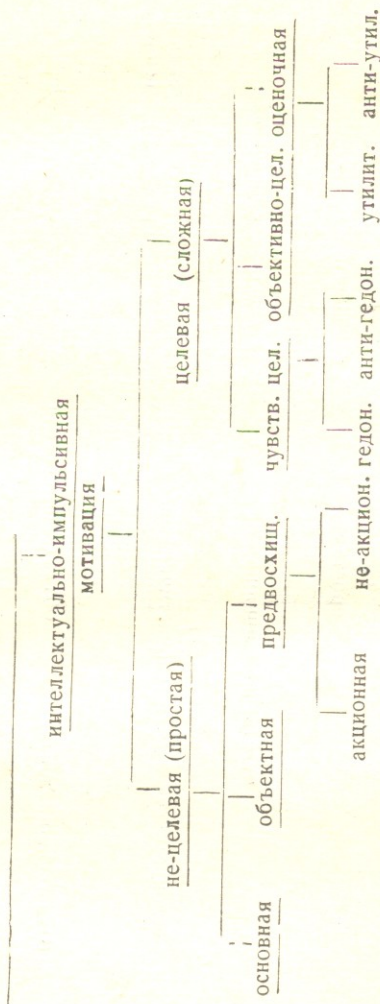
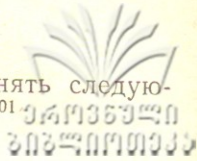
Согласно проф. Петражицкому следует принять следующую таблицу классификации мотивов поведения: ¹⁰⁰

⁹⁹ Н. С. Джорджикия. Критика психологической теории права проф. Л. И. Петражицкого. Киев. 1915. стр. 28.

¹⁰⁰ Там же, стр. 11.



Согласно же Н. Джорджикя, следует принять следующую схему классификации мотивов поведения:¹⁰¹



¹⁰¹ Там же, стр. 31.

Во-вторых, если согласно проф. Петражицкому по отношению правовой (да и вообще «этической») мотивации следует сказать, что каким-то образом она всегда акцентная, то согласно нашему критику его мотивационной теории, наоборот, как внутренний импульс для достижения цели она далеко не всегда акцентная: мне предлагают совершать антиэтический поступок, говорит он, во мне возникает репульсия (т. е. «этическая», по мнению проф. Петражицкого, репульсия) в отношении такого поступка; но акцией этой репульсии согласно грузинскому критику проф. Петражицкого вовсе не является само предполагаемое мне для совершения «бессовестное» деяние, т. е. деяние, совершающееся в акцентном представлении. Следовательно, заключает наш критик, мы имеем тут предвосхищающую, а не акцентную мотивацию, как это предполагает проф. Петражицкий.

И, наконец, отсюда делается соответствующий вывод о том, что в качестве логической основы мотивационной теории проф. Петражицкого выступают «... два противоречия в связи со следующей альтернативой: 1) или «акцентным представлением» должно считаться только представление долженствующего быть совершенным действия, и тогда ясно, что правовые в смысле автора) переживания и мотивации не всегда заключают в себе акцентное представление (вопреки противоположному утверждению проф. Петражицкого), 2) или же «акцентное представление» есть понятие более широкого объема, а именно означает всякое действие... но тогда автор не имел логического права противопоставлять «акцентное представление», в этом широком смысле, «представлениям оснований» поведения и «объективным представлениям», а «акцентную мотивацию» в соответственно расширенном смысле этого термина—«основной» и «объективной» мотивациям».¹⁰²

г) При рассмотрении вопроса о нормативных противоречиях, суждениях и нормах у нашего критика психологической теории права на первый план выдвигаются следующие аспекты этой теории:

Во-первых, он обращает внимание на идеалистическую сущность психологической теории права проф. Петражицкого.

¹⁰² Там же, стр. 32—33.

го, заключающуюся в «сознательном перенесении» ее объекта исследования («норм») из внешнего мира во внутреннюю область психических переживаний. Следуя этому принципу исследования, проф. Петражицкому пришлось причислить норму, как правовую категорию, к числу эмоциональных «идеологических величин» (каковыми, напр., являются «приказание внутреннего голоса»), тогда как согласно нашему критику психологической теории права, понятие нормы есть результат толкования и понимания воспринимаемых или представляемых «внешних отражений социально-психической жизни».¹⁰³

Сюда относится и в качестве логической предпосылки этого выступают утверждения автора (т. е. Н. Джорджикия) о том, что а) нет никакой надобности того, чтобы представление «нормы» включить в основу всяких суждений и таким образом утверждать, что нормативное переживание есть сочетание эмоции с акцентным представлением, как полагает проф. Петражицкий; б) при этом ясно и несомненно также, что не существуют и не могут существовать никаких «этических» норм, вопреки противоположному утверждению проф. Петражицкого.

За этим следует вывод Н. Джорджикия о том, что отношение правовых представлений к числу «фантазм» и проекции должно быть явно подсказано проф. Петражицкому «фантастическим» характером таких явлений, как «веление нормы совести» и «обязательности» вообще, тогда как следовало понять, что 1) далеко не все правовые представления фантастичны (напр., таковым нельзя признать представление вынесенного судьей «приговора») и что 2) не всякое фантастическое представление есть непременно эмоциональная проекция.¹⁰⁴

Во-вторых, если в рассмотрении вопроса об этических переживаниях, проф. Петражицкий делит их на два класса — нравственных и правовых, указывая на то, что специфическим признаком правовых явлений следует считать атрибутивность этих явлений, то согласно грузинскому критику психологической теории права, наоборот, «О различии нравственных и правовых явлений друг от друга в эмоциональном

¹⁰³ И. С. Джорджикия. Критика психологической теории права проф. Л. И. Петражицкого, Киев, 1915, стр. 37.

¹⁰⁴ Там же, стр. 38—39.

отношении не может быть речи. Раз нет никаких специальных этических эмоций, не могут существовать и дальнейшие виды этого рода эмоций».¹⁰⁵ По мнению нашего критика психологической теории права положение не меняется тем, что здесь проф. Петражицкий ссылается на «внутреннее наблюдение», которое якобы может показать разницу между нравственными и правовыми переживаниями. Дело в том, что положение проф. Петражицкого о психологическом различии этих переживаний «... может быть отвергнуто уже на основании дедуктивного биологического соображения: от «абстрактных», «бланкетных» эмоций, если бы они действительно и существовали, закон приспособления не потребовал бы дифференциации на отдельные виды, поскольку такие эмоции (в том числе, следовательно, и «этические») способны вызвать любое поведение. Можно согласиться с таким, напр., утверждением, что эмоция стыда дифференцировалась от эмоции страха, ибо биологические функции (акции) той и другой эмоции отличаются друг от друга, но к чему понадобилось бы «мудрой природе» дифференциация «бланкетных» эмоций на «повелительные», «просительные», «этические» и т. п., и, далее, — «этические» на «правовые» и «нравственные», если функции (акции) всех этих эмоций, как это явствует из учения автора (т. е. самого проф. Петражицкого — А. Ш.) не дифференцированы...».¹⁰⁶

И наконец, если по мнению грузинского критика психологической теории права, поиски «разграниченных» признаков права и нравственности в области эмоциональных элементов этих явлений бесполезны, то уместным следует считать видение ею (этой теорией) принципа атрибутивного права в качестве такого признака, вопреки некоторым критикам проф. Петражицкого, полагающим, что нравственные переживания «в такой же мере атрибутивны, как и правовые».

При этом Н. Джорджикия опирается на логическую возможность разной трактовки понятия атрибутивности: 1) оно может означать, что атрибутивными являются некоторые «нравственные» переживания и 2) оно может означать, что всякое представление обязанности, следовательно, и всякое представление нравственной атрибутивности атрибутивно.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Там же, стр. 41.

Против первого из этих утверждений направлены следующие совершенно правильные, по мнению Н. Джорджикия, замечания проф. Петражицкого: все «нравственные», т. е. называемые нравственными, переживания, которые характеризуются атрибутивностью, придется отнести к классу «атрибутивных» переживаний и, следовательно, объединить в один класс с явлениями, называемыми «правовыми», не атрибутивные же «нравственные» явления, поскольку признается их существование, должны быть выделены в иной особый класс чисто императивных этических явлений. Итак, согласно Н. Джорджикия, нельзя смешивать переживания, относящиеся к двум различным классам явлений: 1) чисто императивные, могущие быть условно «нравственными» и 2) «атрибутивные» или условно «правовые».¹⁰⁷

Задавшись целью исследовать логическую несостоятельность психологической теории права и нравственности проф. Петражицкого, грузинский критик этой теории затрагивает также целый ряд других вопросов, касающихся внутриспсихических явлений сознания, как непрерывного потока разных переживаний в непосредственной связи с категорией активного субъекта познания. Однако, как при рассмотрении глубоко специальных вопросов психологической теории права и нравственности проф. Петражицкого, так и при рассмотрении более общих вопросов категории активного субъекта познания и внутренней целостности его действия, автору не удалось быть последовательным в своей критике идеалистической теории права и нравственности проф. Петражицкого, так широко фигурирующей тогда среди европейских мыслителей первой четверти XX столетия. Это было обусловлено:

Во-первых, самим характером постановки Н. Джорджикия вопроса. Оказавшись в рамках само по себе противоречивой области психологических воззрений проф. Петражицкого и не пытаясь при этом расширить сферу логической критики его теории права и нравственности, он не мог вскрыть социальную сущность этой теории и тем самым придать своей логической критике психологической теории права и нравственности проф. Петражицкого характер научно-последовательной критики. Этим объясняется, что им же признанное далеко не «незыблемым достоянием науки» эмо-

¹⁰⁷ Н. С. Джорджикия, Критика психологической теории права проф. Л. И. Петражицкого, Киев, 1915, стр. 42—43.

ациональное учение проф. Петражицкого остается по существу вне этой критики, что делает не совсем понятными некоторые аспекты его критики психологической теории права и нравственности проф. Петражицкого, тогда как в целом эта критика носит прогрессивный характер для того времени;

Во-вторых, самым «сумбурным» состоянием современной автору психологической науки. Дело в том, что как бы не фигурировала в интересующей нас критике психологической теории права и нравственности проф. Петражицкого категория активного субъекта, она не могла сыграть в ней роль объяснительного принципа внутренней целостности различных переживаний человека, как это имеет место в психологической теории установки Д. Узнадзе. Следует при этом сказать, что бесспорное достижение теории установки все еще ждет своего конкретного применения как в области рассмотрения психологической эстетики, так и в области исследования психологии права и нравственности;

И, наконец, отсутствием опыта конкретного применения категорий диалектического материализма в области правовых исследований.

Глава IV

О КАТЕГОРИИ НАЦИИ И НАЦИОНАЛЬНОМ ВОПРОСЕ I. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ГРУЗИИ

Накануне XX столетия исторический процесс формирования грузинской нации по существу следует считать уже законченным. К этому времени Грузия определенно стояла на пути капитализма и пролетарских революций.

С проникновением капитализма, волны революционного движения донесли и до Кавказа, являющегося колонией царской России. Это была эпоха внутренних противоречий колониализма в области как материальной жизни, так и идеологии, культуры и науки. Причем, если во многих странах Европы возникновение капитализма послужило основой всеобщего возрождения этих стран и их национальной культуры, то в условиях колониальной системы царизма Грузия и ее национальная культура не могли быть свободными. Капитализм принес Грузии и грузинскому народу не только железные дороги, но и холодную необходимость сомневаться в возможности своей национальной самостоятельности. При наличии такого чувства возникла национальная дилемма Грузии — отвечать или не отвечать за свою национальную самостоятельность. В то время терялась почва опоры индивидуализма в самом широком смысле этого слова.

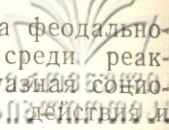
В какой бы степени ни давало знать себя разочарование в этих, все еще непроясненных сомнениях о возможности

национальной самостоятельности, грузинский народ не мог не отвечать на эту дилемму положительно, он должен был искать наиболее реальный путь выхода из этой дилеммы в условиях капитализма, ибо к этому времени капитализм был признан единственно возможным фактором дальнейшего развития общества. Это в такой же мере тянуло Грузию в русло капитализма, в какой же мере отталкивало ее от него, ибо капитализм возбуждал не только стремление к национальному самоопределению, но и чувство разочарования в этом.

При таком состоянии общественного сознания, конечно трудно было разобраться в исторической необходимости. Поэтому не удивительно, что к этому времени расширяется национальное движение страны и на первый план выдвигается проблема национального вопроса в социологии, сразу же получившая взаимоисключающее толкование в взаимоисключающих течениях философии. Национальный вопрос, как известно, в разное время служит различным интересам, принимает различные оттенки, в зависимости от того, какой класс и когда выдвигает его.

Судя по истории, вскоре после присоединения Грузии к России грузинская дворянская интеллигенция почувствовала, что в условиях колониальной системы национальная самостоятельность Грузии рушилась до основания, и она выдвинула принцип «освобождения Грузии». К грузинской дворянской интеллигенции и выдвинутому ею принципу «освобождения Грузии» присоединилось все дворянство и, таким образом, на основе их крепостническо-монархического стремления возник «феодално-монархический национализм», призванный, по их мнению, вернуть Грузии былое. Однако этот принцип «освобождения Грузии» не оставил никакого существенного следа в жизни грузинского народа, т. к. вернуть историю обратно было невозможно.

Следовательно, как присоединение Грузии к России, так и развитие капитализма в Грузии, являлись исторической необходимостью. Причем носителем идей капитализма выступила национальная буржуазия Грузии. Однако, как только убедилась в своей беспомощности в свободной конкуренции с иностранным капиталом, она, игнорируя коронные интересы грузинского пролетариата, призванного быть решающей силой осуществления социального прогресса страны, с характерным для нее нетерпением, попыталась осуществить выдвинутый дворянской интеллигенцией националистический



принцип «свободной Грузии», опирающийся на феодально-монархическое стремление прошлого. Отсюда среди реакционной интеллигенции Грузии возникла буржуазная социологическая теория «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации». Однако эта теория грузинских федералистов не санкционировалась со стороны грузинского пролетариата, ибо интересы грузинского пролетариата были несовместимы с интересами национальной буржуазии Грузии.

Итак, в условиях развития капитализма, как об этом справедливо отмечали грузинские марксисты, одна за другой рушились мечты не только крепостнического дворянства, но и национальной буржуазии. Будучи призванной быть гегемоном современного развития общества (по истории Европы), в новых условиях империализма, национальная буржуазия Грузии (вслед за национальной буржуазией России) почти полностью потеряла роль общественного гегемона. Капитализм принес Грузии и грузинскому народу не только разочарование в своих национальных чувствах, но и идеи социализма. При первом же столкновении интересов пролетариата с интересами буржуазии грузинский пролетариат разошелся (политически) с грузинской буржуазией и, таким образом, возник национальный вопрос пролетариата. Причем, как известно, насколько отличался пролетариат от дворянства и буржуазии, настолько же отличался выдвинутый пролетариатом «национальный вопрос» от «национального вопроса» дворянства и буржуазии. Если, согласно своей теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации», национальная буржуазия Грузии выступала против интернациональной солидарности пролетариата, то, согласно выдвинутому марксизмом принципу пролетарского интернационализма, пролетариат, наоборот, рассчитывал именно на этот принцип интернационализма. Грузинский народ и революционная интеллигенция Грузии в интернационализме искали путь выхода к новому возрождению своей национальной культуры.

Национальный вопрос и проблема с категории нации стали фигурировать везде, как в области идеологии и политики, так и в области искусства и литературы, ибо в условиях эпохи империализма национальный вопрос и проблема о категории нации являлись тем краеугольным камнем, вокруг

которого вращалось рассмотрение почти всех социологических вопросов. Из трех основных социал-политических течений Грузии — социал-федерализма, национал-демократизма и социал-демократизма — социал-федерализм и национал-демократизм являлись чисто националистическими течениями. К тому же, меньшевистская группа социал-демократического течения придерживалась принципа национализма почти по всем основным социологическим вопросам теории.

В основном этим определяется и то весьма характерное обстоятельство, что революционная группа грузинских социал-демократов придавала принципиальное значение национальному вопросу и в своей деятельности уделяла большое внимание популяризации исходных положений марксизма по этому вопросу. Главным образом сюда относятся статьи А. Цулукидзе и Ф. Махарадзе, направленные против идеалистических доводов теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации», а также книга И. В. Сталина «Марксизм и национальный вопрос», напечатанная в 1913 году. Разъясняя взгляды партии на культ личности Сталина, Л. Ф. Ильичев пишет: «Было время, когда в нашей общественно-политической литературе, поскольку заходила речь о статьях или выступлениях Сталина, не было иных понятий и выражений кроме «великое» и «гениальное». Теперь мы отказались от таких понятий и совершенно правильно сделали. Конечно, Сталин имел заслуги перед партией и коммунистическим движением, в том числе и в области революционной теории. Едва ли целесообразно сбрасывать со счетов, признавать ошибочным и неправильным все, что он сказал или написал. Там, где Сталин строго следовал ленинским взглядам, активно защищал их в борьбе с противниками социализма, там он не отсутствовал от правильных теоретических позиций. У него есть ряд полезных и нужных произведений. Назовем, в частности, лекции «Об основах ленинизма», есть книги, например, «Марксизм и национальный вопрос», о которой хорошо отзывался В. И. Ленин».¹

¹ Л. Ф. Ильичев. Мощный фактор строительства коммунизма, ж. «Коммунист», 1962, № 1, стр. 23.

2. КРИТИКА ТЕОРИИ «ОБЩЕЙ ПОЧВЫ СОВМЕСТНОГО ДЕЙСТВИЯ И ГАРМОНИИ КЛАССОВ ВНУТРИ НАЦИИ»

В своих социологических произведениях грузинские националисты пытались умело использовать картину внутренних противоречий социал-экономического развития Грузии в первой четверти XX столетия. В условиях колониальной системы капитализма сохранилась благоприятная почва не только для дальнейшего расширения национальной вражды между народами, но и для пережившей свое время тенденции феодализма к национальному разъединению народов. Это была эпоха, когда национальная культура Грузии подвергалась преследованию со стороны царской России, и грузинский народ искал выхода из создавшегося положения при наличии находящаяся тогда в ходу дилеммы: оставаться или не оставаться вместе с другими народами царской России. Положительное решение этой дилеммы означало усилить связь с русским народом (в том числе и с другими народами России) и вместе с ним бороться против царизма. Это была единственно реальная возможность национального возрождения Грузии и грузинские прогрессисты стали придерживаться этой борьбы. Отрицательное же решение упомянутой дилеммы, наоборот, означало отделение от всероссийского движения против царизма. На такой абстрактой возможности и возникла теория грузинских социал-федералистов «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации». Основоположником этой теории является А. Джорджадзе, пользовавшийся большим авторитетом среди идеалистической интеллигенции того времени.

Помимо того, что социал-федералистическое течение, в свою очередь, послужило основой национал-демократическому течению, в основном на социал-федералистическое течение опирался и меньшевистский уклон по национальному вопросу. Причем, основным националистическим принципом, объединяющим все эти антимарксистские социологические течения явилась выдвинутая А. Джорджадзе теория «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации». Характеризуя эту теорию грузинских социал-федералистов и других националистов Грузии, следует указать, что «общей почвой совместного действия и гармонии классов

внутри нации» они считали общность национального языка и психического склада, проявляющуюся в общности культуры, а также развитие торговли в городах и деревнях.²

Этим объясняется, что, широко применяя в философской критике теории социал-федералистов «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации» основные положения диалектического материализма, грузинские марксисты пытались показать, что исторически сложившаяся общность языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющаяся в общности культуры, не только не является общей почвой совместного действия и гармонии классов внутри нации, а, наоборот, представляет собой одну из тех сил, которые способствуют развитию классовых противоречий внутри каждой нации и что в условиях капитализма она не только не объединяет, а разъединяет и противопоставляет национальные интересы, придавая им ярко выраженный классовый характер. К тому же в противоположность последователям националистической теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации», стремившихся отрицать непосредственную связь национального вопроса с пролетарским движением, грузинские марксисты национальный вопрос рассматривали как часть классовой борьбы, которой он подчиняется и в зависимости от которой меняется. Решающую роль в этом отношении сыграло распространение идей работы В. И. Ленина по национальному вопросу в связи с постановкой вопроса о соединении рабочего движения с социализмом на страницах грузинской печати интересующей нас эпохи.

Следует при этом отметить, что если сначала националистическими течениями Грузии национальный вопрос рассматривался как подчиняющий классовую борьбу основной вопрос социологии, то под непосредственным влиянием дальнейшего обострения классовой борьбы и революционного движения пролетарских масс с течением времени грузинские федералисты и придерживающиеся их другие националисты начали сомневаться в правильности своей теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри на-

² См. «Цнобис пурцели», 1905, № 1416; более подробно об этом и националистических течениях Грузии см. «Очерки истории Коммунистической партии Грузии», т. I, 1957.

ции». Наиболее характерным в этом отношении является признание самим Джорджадзе несостоятельности чуть ли не всякой попытки найти «общую почву» совместного действия и гармонии классов внутри нации.³

Дело в том, что ход исторического развития капитализма и последовательной критики марксизмом идеалистической социологии заставляли грузинских социал-федералистов отказать от их означенной теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации». Однако, это не означало, что якобы социал-федерализм и придерживающиеся его другие националистические течения Грузии уже окончательно освободились от ошибочной концепции «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации» или национальный вопрос уже перестал фигурировать как один из основных вопросов социологии. Наоборот, чем больше развивалось революционное движение страны, тем сильнее сопротивлялась, например, выдвинутая на основе националистической теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации» идея т. н. «культурно-национальной автономии». Иначе, как объяснить, что в условиях подготовки буржуазии к империалистической войне грузинские меньшевики стали придерживаться программы «культурно-национальной автономии» и что их поворот в сторону национализма, вместе с их «отменой» гегемонии пролетариата, стал очевидным. И это тогда, когда «основной, принципиальный грех этой программы (имеется в виду программа «культурно-национальной автономии», -А. Ш.) тот, что она стремится воплотить в жизнь самый утонченный и самый абсолютный, до конца доведенный национализм».⁴ Поэтому не случайно, что попытки кавказских сторонников националистической программы «культурно-национальной автономии», направленные против интернациональной солидарности народов, не увенчались и не могли увенчаться успехами, ибо «... на Кавказе с. д. грузины + армяне + татары + русские работали вместе в одной с.д. организации больше десяти лет. Это не фраза, а пролетарское решение национального вопроса».⁵

³ См. А. Джорджадзе, Соч., т. IV, 1911, стр. I—II.

⁴ В. И. Ленин, Соч., т. 20, стр. 17:

⁵ В. И. Ленин, Соч., т. 35, стр. 58.

Завершающим в идейной борьбе против «культурно-национальной автономии» явился «Проект закона о равноправии наций, в защите прав национальных меньшинств», написанный В. И. Лениным в 1914 году для внесения его в Государственную думу. «Все нации государства, — говорилось в этом законопроекте, — безусловно, равноправны и какие бы то ни было привилегии, принадлежащие одной из наций или одному из языков, признаются недопустимыми и противоконституционными».⁶ Как стало известно, этот законопроект В. И. Ленина имел широкое распространение тогда в Грузии и Закавказье. Марксисты Грузии и Закавказья соответствующим образом разъясняли и всесторонне применяли его в своей пропаганде пролетарского решения национального вопроса.⁷ Своей критикой националистической теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации» и возникшей на ее методологической основе концепции «культурно-национальной автономии» большую роль сыграла революционная группа марксистской интеллигенции Грузии в деле распространения диалектического материализма в социологии. В своих многочисленных произведениях по национальному вопросу представители этой группы непосредственно проводили линию пролетарского интернационализма. В первую очередь сюда следует отнести работы А. Цулукидзе и Ф. Махарадзе. С последовательной марксистской критикой националистической теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации» выступил А. Цулукидзе сначала в статье «Мечта и действительность», а потом в книге «Отрывки из политической экономии». Критики выдвинутой на основе националистической теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации», программы т. н. «культурно-национальной автономии» касается статья А. Цулукидзе «Автономия и интересы пролетариата». В работах А. Цулукидзе по национальному вопросу на первый план выдвигается принцип пролетарского интернационализма и отсюда делается вывод о том, что единственным путем преодоления классовых и национальных противоречий капитализма является социалистическая революция.⁸ С критикой националистических течений

⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 20, стр. 258

⁷ См. Очерки истории Коммунистической партии Грузии, т. I.

⁸ А. Цулукидзе. Сочинения, 1945, стр. 122 и др.

выступил также Ф. Махарадзе. На основе марксистского понимания истории, он один из первых вскрыл порочность националистической концепции «культурно-национальной автономии». Сюда относятся его работы «Национальный вопрос» (1902), «Еще раз о национализме» (1905), «Национальная автономия и рабочий класс» (1905), «Несколько слов о национально-культурной автономии» (1914).⁹

Следует при этом отметить, что чем дальше разливались волны пролетарского движения, тем шире распространялась и идея националистической теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации», благодаря которой философская проблема о категории нации и историческом характере ее развития опять-таки продолжала выступать в качестве основного вопроса социологической мысли Грузии. Грузинская печать насыщалась статьями по национальному вопросу, среди которых особое место занимают статьи и специальные работы, посвященные определению категории нации. Кроме отдельных произведений А. Джорджадзе, сюда следует отнести специально написанное по этому вопросу сочинение Вâton — а (М. Церетели) «Нация и человечество с точки зрения социологии» и направленную против него брошюру Ч—ли «Нация или человечество» (1912), а также книгу А. Джанелидзе «Национальное творчество» (1914). В качестве одной из основных задач у этих теоретиков нации выступает модное для того времени определение нации с точки зрения общности ее психического склада. Поэтому не случайно, что в своих произведениях против буржуазной теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации» грузинские популяризаторы марксизма, наоборот, опирались на основное положение исторического материализма об определяющей роли экономического базиса в развитии общества, так как в экономической общности людей марксизм усматривает тот основной признак нации, отсутствие которого, как мы попытаемся показать дальше, делает невозможным окончательное формирование данной категории даже при наличии всех остальных признаков и условий её развития.

⁹ См. Ф. Махарадзе. Соч., т. IV.

3. О КАТЕГОРИИ НАЦИИ И О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ПРИЗНАКОВ, ЕЁ ОПРЕДЕЛЯЮЩИХ



Среди широко дискутируемых тогда философских вопросов социологии наиболее актуальной являлась поставленная здесь проблема о понятии социальной категории нации и взаимоотношений признаков, её определяющих вместе с философской проблемой о будущности нации и национальных языков, связанной с развитием капитализма и социализма. «Развивающийся капитализм, — писал В. И. Ленин, — знает две исторические тенденции в национальном вопросе. Первая: пробуждение национальной жизни и национальных движений, борьба против всякого национального гнета, создание национальных государств. Вторая: развитие и учащение всяческих сношений между нациями, ломка национальных перегородок, создание интернационального единства капитала, экономической жизни вообще, политики, науки и т. д. Обе тенденции суть мировой закон капитализма. Первая преобладает в начале его развития, вторая характеризует зрелый и идущий к своему превращению в социалистическое общество капитализм. С обоими тенденциями считается национальная программа марксистов».¹⁰

Волны революционного движения внутри мировой системы капитализма, идущей к своему превращению в социалистическое общество, способствовали дальнейшему пробуждению определенных национальностей на демократических основаниях не только среди господствовавших наций, но и колониальных наций, в том числе и кавказских. Рост печати и культурных учреждений народов непременно сталкивался с репрессиями со стороны господствующих (великодержавных) наций, мстящих колониальным народам за их свободолобие. Поднимавшаяся сверху волна великодержавного шовинизма с исторической необходимостью вызывала усиление его оборотной стороны — воинствующего национализма. К тому же, благодаря дальнейшему развитию капиталистического способа производства среди колониальных, в том числе и кавказских наций рушились последние остатки феодализма, благодаря чему идеи революции и социализма проникали всюду, в области как материальной жизни, так и

¹⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 20, стр. 11:

национальной культуры, во всех идеологических формах ее проявления. Это была эпоха внутренних противоречий капитализма и его колониальной системы не только в рамках капиталистического способа производства, но и капиталистической культуры. Причем, чем сильнее поднимались волны революционного движения в мировой системе капитализма, тем более расширялась и межнациональная связь народов против колониализма. Иначе, как объяснить, что накануне XX столетия колониальный Кавказ являлся одним из важнейших очагов движения России к социализму.

Этим же объясняется и то весьма характерное обстоятельство, что за поражением первой русской революции во многих отношениях непосредственно последовало разочарование в движении к социализму. Народы Закавказья, как и все остальные народы империалистической России, как бы стали не охотно отступать от своих интернациональных убеждений, что непосредственно способствовало пробуждению идей национализма, опять-таки на первый план выдвигающего дилемму — остаться или не остаться дальше вместе с другими народами царской России. Как и следовало ожидать, при таких обстоятельствах разочарованные в своих интернациональных убеждениях люди начинали расходиться по национальным углам, все еще нерешительно, считая, что каждый должен рассчитывать только на себя. Итак, по мере того как расширялся круг сомнения народов в своих интернационалистических убеждениях, расширялся и круг влияния националистических течений того времени.

Отсюда возникла неотложная задача — выяснить идеологическую основу националистических течений в социологии и тем самым показать несостоятельность их антиисторических взглядов на развитие общества. При этом всесторонняя разработка и правильное решение этой задачи имели большое значение для дальнейшего распространения идей марксизма и марксистской философии — диалектического и исторического материализма в таких странах, как Грузия и Закавказье, непосредственно сталкивающихся с националистическими течениями в социологии.

Так характеризовали тогда основную задачу и цель решения национального вопроса многие из наших последователей и популяризаторов марксизма в их неоднократных выступлениях против философских основ теории нации «австро-

марксистской» школы социологов О. Бауера и Р. Шпрингера (К. Реннера), наиболее характерным доводом суждений которых является идеализм в национальном вопросе. Иначе как объяснить, что в качестве основного постулата, рассмотренного ими (т. е. этих основоположников «австромарксистской» школы социологов — О. Бауера и Р. Шпрингера) национального вопроса фигурируют общность языка и проявляющиеся в общности культуры психического склада, как изолированные, самодовлеющие факторы, независимые от материальных, экономических условий жизни нации. Следует при этом отметить, что непосредственная критика грузинскими последователями и популяризаторами марксизма-ленинизма философских основ «австромарксистской» теории нации являлась составной частью их идейной борьбы против доведенной до гносеологического солипсизма и психологизма философии Маха, так как питательной почвой для «австромарксистской» школы в социологии служил уклон представителей этой школы в сторону неокантиантской и махистской ревизии диалектического материализма.¹¹

Как известно, философской основой «кавказского национализма» являлся идеалистический принцип субъективизма и психологизма как в области научного определения категории нации, так и национального вопроса вообще. В первую очередь, это относится к националистической теории грузинских социал-федералистов «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации». Рассматривая национальный вопрос и определяя категории нации, представители этой теории опирались на общность национального языка и психического склада народов, проявляющуюся в общности культуры, независимо от их экономической жизни. «Психологический момент, — писал один из представителей грузинской школы национализма, — суть опреде-

¹¹ Наиболее характерными в этом отношении являются работы из «австромарксистской» школы социологов: Ф. Адлера. *Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus*. Wien, 1918; М. Адлера.: *Marx als Denker*. Wien, 1921; *Kant und der Marxismus*, Berlin, 1925 и др. Сюда относятся также и более ранние произведения О. Бауера. *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien, 1907 и др.. Основные положения этих работ с интересующей нас точки зрения излагаются в „Истории философии“, т. V, 1961, стр. 557—561.

ляющее начало категории нации. *Нация есть такой социальный организм, воплощенному существованию которого, как неприкосновенного и разделенного индивида, инстинктивно чувствуют и интеллектуально созерцают его отдельные представители*.¹² Причем в своих попытках общесоциологического рассмотрения национального вопроса и научно-философского определения категории нации, грузинские представители субъективистской теории национализма непосредственно ссылались на О. Бауэра и Р. Шпрингера, часто прибегая и широко распространяя при этом их идеалистический метод психологизма в научно-философском определении нации. Поэтому, чтобы хорошо разобраться в методологической сущности теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации» и должным образом раскрыть ее, нужно было выяснить идеалистическую сущность философских основ этой теории — учений Р. Шпрингера и О. Бауэра.

Победа контрреволюции, последовавшая за поражением первой русской революции, послужила основой возрождения не только мелкобуржуазных течений в философии, но и националистических — в социологии. Причем чем больше шло на убыль освободительное движение России, тем сильнее активизировались националистические течения в социологической мысли того времени, общеметодологическим принципом которых являлась идеалистическая концепция «национального характера» австрийской теории нации и возникшая на ее основе программа т. н. «культурно-национальной автономии».

Этим объясняется, что в связи с разработкой идеологии и политики ленинизма, В. И. Ленин придавал большое значение рассмотрению характера развития социальной категории нации. Раскрывая сущность объективных закономерностей этого развития, В. И. Ленин непосредственно связывает его с историческим процессом развития общества. Стало быть, ленинский подход к национальному вопросу отличается тем, что согласно этому подходу нация — это «... неизбежный продукт и неизбежная форма буржуазной эпохи общественного развития».¹³

¹² Ак. Ч-ли, *Нация или человечество*, 1912, стр. 27.

¹³ В. И. Ленин, *Соч.*, т. 21, стр. 56.

При этом В. И. Ленин уделял особое внимание систематической разработке вопроса взаимоотношений и специфики развития исторически определяющих признаков социальной категории нации и ставил задачу последовательно марксистской критики австрийской теории нации с ее до конца доведенным национализмом «культурно-национальной автономии».¹⁴

Поэтому не случайно, что, исходя из ленинской постановки национального вопроса, грузинские критики философских основ австрийской теории нации в первую очередь должны были непосредственно опираться на известное положение исторического материализма об определяющей роли экономического базиса в развитии общества, последовательно применяя при этом диалектический метод исследования. Опираясь на определяющую роль экономического базиса в развитии общества, они могли именно в этой связи усмотреть тот основной признак категории нации, отсутствие которого делает невозможным объединение остальных признаков нации, ибо само по себе правильное признание Бауэром и его последователями общности психического склада, как одного из существенных признаков нации, поскольку она (эта общность) рассматривалась ими независимо от характера экономической жизни, послужило основой субъективизма в социологии, благодаря которому общность психического склада стала выступать у них в качестве решающего фактора и основного признака нации, оторванной тем самым от объективных закономерностей развития общества. Иначе как понять определение Бауэром категории нации, как «вырастающую в ходе исторических судеб сообщества (*Schicksalsgemeinschaft*) общность характера», реализующуюся в единстве языка.¹⁵ Этой же точки зрения придерживались грузинские последователи субъективизма в национальном вопросе. «В каждом языке, — писал А. Джанелидзе, — отражены своеобразная психика той или иной нации, «морщины», присущие национальному духу... Язык является носителем национального духа». Будучи органически связан с национальным духом, язык «незаменим». «Язык — отлич-

¹⁴ См. В. И. Ленин. Соч., т. 20, стр. 370.

¹⁵ Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* Wien, 1907, S. 113; цит. по: „История философии“ т. V, 1961, стр. 560.

тельное свойство нации и его уничтожение приводит к уничтожению особенностей нации». ¹⁶

Однако, исходя из основного положения исторического материализма об определяющей роли экономического базиса в развитии общества и последовательно применяя при этом диалектический метод в национальном вопросе, грузинские критики «австромарксистской» школы социологов в первую очередь разделяли научное определение Лениным категории нации как исторической категории, меняющей свой характер и основные требования с течением времени. При этом наиболее основным явилось их отрицание возможности определения категории нации независимо от исторического развития материальных, экономических условий жизни народа, вопреки противоположной попытке наших субъективистов, последователей упомянутой школы социологов. И это постольку, поскольку противоположную идеалистической теории нации и национального вопроса, марксистскую теорию нации и национального вопроса В. И. Ленин рассматривал как историко-экономическую теорию нации, ¹⁷ согласно которой нации меняют характер и свои основные требования по мере того, как меняются материальные условия их жизни. Отсюда и соответствующее положение Ленина о нации как неизбежном продукте и неизбежной форме буржуазной эпохи общественного развития, т. е. эпохи поднимающегося капитализма. Отсюда само собой вытекает, что в ленинской трактовке национального вопроса, нация — это исторически сложившаяся общность людей, качественно отличавшаяся как от общности расовой и племенной, так и от общности государственной. От расовой и племенной общности нация отличается экономической общностью людей, в отличие же от государственной общности, она — общность людей, говорящих на одном языке.

¹⁶ А. Джанелидзе. Национальное творчество, 1914, стр. 46, 96, 97. Следует при этом отметить, что такая постановка вопроса (а в этом Джанелидзе по существу дела не отличается от Бауэра и других психологистов), должно быть, находит свое оправдание еще у В. Гумбольдта, одним из существенных моментов идеалистической философии которого является рассмотрение языка как основного, недостижимого и незаменимого мировоззренческого признака нации (см. его «Введение во всеобщее языкознание»).

¹⁷ См. В. И. Ленин. Соч., т. 20, стр. 370.

Отсюда и соответствующий вывод о том, что в отличие от государственной принадлежности (общности) людей (народов) общность языка является одной из характерных черт нации. Известно, что в своей критике Шаумяна, выступавшего за принятие русского языка в качестве общего государственного языка для всех народов России, Ленин писал: «Что же, разве «государственный язык» не означает палки, отбивающей от русского языка?? Как вы не хотите понять той психологии, которая особенно важна в национальном вопросе и которая при малейшем принуждении поганит, пакостит, сводит на нет бесспорное прогрессивное значение централизации, больших государств, единого языка??».¹⁸

Исходя из ленинских указаний, Коммунистическая партия Советского Союза в своей программе строительства коммунистического общества отмечает, что и в дальнейшем будет обеспечивать «свободное развитие языков народов СССР, полную свободу для каждого гражданина СССР говорить, воспитывать и обучать своих детей на любом языке, не допуская никаких привилегий, ограничений или принуждений в употреблении тех или иных языков. В условиях братской дружбы и взаимного доверия народов национальные языки развиваются на основе равноправия и взаимообогащения».¹⁹ Итак, свобода языка — один из существенных факторов формирования и развития нации.

Это, конечно, не означает, что различные нации всегда и всюду говорят на разных языках, или что все, говорящие на одном и том же языке, обязательно составляют одну нацию. Общий язык обязателен для каждой нации, но не обязательны разные языки для разных наций, ибо нет нации, которая бы говорила сразу на разных языках, поскольку одного общенародного языка достаточно для того, чтобы люди одной нации могли понять друг друга и наладить совместную работу во всех сферах их деятельности, как в области производства, так и в области культуры, как в области общественной жизни, так и в области быта. Однако это еще не означает, что, по существу, не может быть двух наций, говорящих на одном языке. Англичане и северо-американцы, например, говорят на одном языке, однако они не составляют одной на-

¹⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 452.

¹⁹ Программа Коммунистической партии Советского Союза, 1961, стр. 115.

ции. И это прежде всего потому, что они живут на разных территориях, тогда как нация складывается только в результате длительных и регулярных общений, в результате совместной жизни людей из поколения в поколение. Иначе как объяснить, что пока англичане и американцы населяли одну территорию, они составляли одну нацию, но после выселения части англичан на территорию Америки из них образовалась новая северо-американская нация. Поэтому общность территории повела к образованию нации, и её (эту общность) следует рассматривать как один из необходимых признаков нации.

Но общность территории сама по себе еще не дает нации. Необходима и внутренняя экономическая связь, объединявшая отдельные части нации в одно целое. Такая связь создается капитализмом, образующим национальный и мировой рынок. Следует при этом отметить, что исторически сложившаяся экономическая общность людей при капитализме впервые поставила также необходимость единого языка. Касаясь этого вопроса в своей только что изложенной критике Шаумяна, Ленин продолжает: несмотря на важность психологии народа, не терпящей никакого насилия в национальной жизни, «... еще важнее экономика, чем психология: в России уже есть капиталистическая экономика, делающая русский язык необходимым. И вы не верите в силу экономики и хотите костылями полицейской шваби «подкрепить» экономику??... Неужели отпадение паршивой полицейщины не удесятрит (утысячерит) вольные союзы охраны и распространения русского языка??»²⁰ И, действительно, «у нас, — говорит Н. С. Хрущев, — нет никаких тормозов для развития национальных языков. Но их развитие должно вести не к усилению национальных перегородок, а к сближению наций. Нельзя не отметить растущее стремление нерусских народов к овладению русским языком, который стал фактически вторым родным языком для народов СССР, средством их межнационального общения, приобщения каждой нации и народности к культурным достижениям всех народов СССР и к мировой культуре. Происходящий в жизни процесс добровольного изучения русского языка имеет положительное значение для развития межнационального сотрудничества. В на-

²⁰ В. И. Ленин, Соч., т. 19, стр. 452—453.

шей стране идет процесс сближения наций, усиливается их социальная однородность. В ходе развернутого строительства коммунизма будет достигнуто полное единство наций. Но и после того, как коммунизм в основном будет построен, преждевременно будет декларировать о слиянии наций. Ленин, как известно, указывал, что государственные и национальные различия будут существовать еще долго после победы социализма во всех странах».²¹ Однако, по мере того, как будет расширяться круг экономических взаимоотношений народов мира, будет усиливаться исторический процесс слияния наций и национальных языков. Итак, общность экономической жизни — один из существенных признаков нации с точки зрения как ее формирования, так и ее развития.

Нации отличаются друг от друга не только по общности языка, территории и экономической жизни, но и по духовному облику. Если говорящее на одном языке население Англии, Северной Америки и Ирландии составляет тем не менее различные нации, то это объясняется, в частности тем, что у жителей каждой из этих стран есть своеобразный психический склад, выработавшийся в результате неодинаковых условий жизни и истории. Отсюда следует, что общность психического склада, сказывающаяся в общности культуры, также является необходимым признаком нации.

Как известно, принимая во внимание наличие этих признаков, Сталин отсюда строит свое определение нации: нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры. Однако один из существенных недочетов данного определения заключается в том, что здесь не только не указывается на решающую роль экономического фактора в формировании и развитии нации, а, наоборот, все упомянутые выше признаки нации берутся в качестве одинаково необходимых и равноценных признаков ее определения. Достаточно отсутствия хотя бы одного из этих признаков, чтобы согласно указанному определению нации, нация перестала быть нацией: только наличие всех признаков как одинаково необходимых и равноценных, взятых вместе, — вот в чем за-

²¹ Н. С. Хрущев. О Программе Коммунистической партии Советского Союза, 1961, стр. 90—91.

ключается сущность данного определения нации. Поэтому неудивительно, что такое определение нации находит основу своего оправдания в пределах одной лишь формальной логики, так как с точки зрения формальной логики из признаков нации действительно не может быть более или менее существенным: как определяющие признаки этого понятия они одинаково необходимы и одинаково существенны, ибо в формальном логическом определении того или иного понятия (в том числе и понятия нации) отражается непосредственная данность (наличие) свойственных ему необходимых признаков без каких-либо специальных пояснений внутренней связи и взаимообусловленности этих признаков. Поэтому формальной логике почти никогда не приходится отличать степень и характер их значения в разное время и в разных отношениях к исторической действительности. В этом отношении, конечно, можно представить людей, например, с общим «национальным характером» и все-таки нельзя сказать, что они составляют одну нацию, если они экономически разобщены, живут на разных территориях, говорят на разных языках (русские, галицийские, американские и другие евреи), так же как можно представить людей с общностью территории и экономической жизни, но тем не менее они не составят одной нации без общности языка и «национального характера» (немцы и латыши в Прибалтийском крае, норвежцы и датчане).

Но как только попытаемся преодолеть узкую границу формальной логики, где для определения того или иного понятия достаточно перечислить необходимые признаки обозначаемого им предмета без каких-либо пояснений внутренней взаимосвязи и взаимообусловленности этих признаков, мы сразу же столкнемся с одним из существенных требований диалектической логики — установить наиболее основной признак среди необходимых признаков определяемого понятия, чтобы тем самым указать и на исходный принцип субординации определяемых данным понятием признаков. При этом делается очевидным научно-последовательный характер диалектической логики, отличающий ее от формальной логики.

Из изложенных выше суждений следует заключить, что в марксистском определении нации роль наиболее решающего признака придается экономическому фактору, как об этом

неоднократно указывал Ленин в своем анализе закономерностей возникновения и развития нации. Отсюда и его соответствующее положение о марксистской теории нации, как историко-экономической теории нации.

Не обратив на это должного внимания, Сталин в своем просчитанном в своем определении нации через посредство перечисления присущих ей необходимых признаков, т. е. с точки зрения одной лишь формальной логики. Поэтому и получилась у него равноценность этих признаков, ибо в своем определении данного понятия он предполагает, что в действительности не существует никакого единственного отличительного признака нации, нация представляет сумму признаков, взятых вместе. Дело в том, что Сталин не обратил должного внимания на то весьма характерное обстоятельство, что такое определение нации правильно с одной только точки зрения, а именно тогда, когда определяемое понятие, в данном случае понятие нации, берется как таковое, т. е. как сама себе равная величина, без учета своего прошлого и будущего, динамики и основного принципа развития.

И, действительно, с точки зрения формальной логики (а в этом формальная логика вовсе не заслуживает критику) определение нации, как данной, исторически уже сложившейся категории, дается лишь сочетанием своих признаков, равномерно выявляющих специфику этой категории и равносильных в отношении к ней, как данного для определения категории.

Характерно, что идеалистическая теория нации О. Бауэра и Р. Шпрингера состояла в том, что нация определялась ими лишь как общность языка и психического склада. Все остальные же признаки (общность территории и экономической жизни) согласно этой концепции составляют лишь внешние условия развития нации, а не необходимые факторы ее исторического формирования. По Шпрингеру «нация — это союз одинаково мыслящих и одинаково говорящих людей»; по мнению же О. Бауэра, нация — это «относительная общность характера». А национальный характер — это сумма признаков, отличающих людей одной национальности от людей другой, комплекс их физических и духовных качеств. Причем у этих теоретиков национального вопроса характер наций определяется их «судьбой» жизни. Отсюда Бауэр приходит к наиболее «полному», по его мнению,

определению нации: «Нация — пишет он — это вся совокупность людей связанных общностью характера на почве общности судьбы».

Выдвигая общность психического склада в качестве решающего признака исторического формирования как категории нации, австрийские теоретики национального вопроса вплотную пришли к признанию некоего абсолютного (подобного «национальному духу» Гегеля) «национального характера», оторванного от породивших его условий жизни нации. И так, оторванный от породивших его объективных условий жизни нации «национальный характер» у О. Бауэра и Р. Шпрингера, подобно грузинским представителям теории субъективизма в национальном вопросе, выпадает из сферы общественных явлений и превращается в явление мистическое, тогда как согласно марксизму национальный характер — отражение условий жизни, сгусток впечатлений, полученных от окружающей среды. И, как таковой, он, хотя один из весьма существенных признаков исторической категории нации, но не решающий фактор ее существования. Иначе, как объяснить, чем собственно отличалась, например, английская нация от северо-американской, когда Северная Америка называлась еще «Новой Англией». Уж не национальным характером, как это полагают последователи идеалистической теории нации, ибо согласно их концепции в то время, когда Северная Америка называлась еще «Новой Англией», английская нация отличалась от северо-американской только психическим складом. Между тем, северо-американцы тогда еще не утратили присущего им английского национального характера, хотя под влиянием новых условий у них уже и начал выработываться свой особый характер. Однако, несмотря на общность характера, северо-американцы уже тогда составляли особую от англичан нацию. Очевидно, северо-американцы как нация отличались от англичан в конце XVIII — начале XIX в. не столько особым национальным характером, сколько отличной от Англии средой, условиями жизни.

Поэтому, в противоположность признанию идеалистической концепции О. Бауэра и Р. Шпрингера «национального характера» в качестве решающего фактора существования нации, диалектико-материалистическая концепция марксизма, наоборот, таким признаком нации считает общность экономической жизни. Однако, в противоположность «австро-

марксистских» социологов, согласно идеалистическому учению которых все признаки нации, кроме «национального характера» составляют якобы лишь внешние условия формирования нации, а не необходимые факторы ее существования, — из действительно марксистской концепции об экономическом признаке, как наиболее основном факторе развития нации, вовсе не вытекает, что все остальные признаки нации (общность языка, территории и психического склада) выступают как внешние признаки нации. Диалектико-материалистическая концепция марксизма выступает и против такой трактовки вопроса.

Ибо как объяснить тогда, что живущие одной экономической жизнью на одной территории люди составляют тем не менее различные нации. Можно представить людей с общностью территории и экономической жизни, и, все-таки они не составят одной нации без общности языка и национально-го характера (немцы и латыши в Прибалтийском крае).

Отсюда и необходимость логического вывода о том, что ни один из указанных признаков в отдельности недостаточен для определения нации, поскольку в определении исторически уже сложившейся категории нации одинаково необходимы и равносильны все четыре признака вместе взятые. Но это только с определенной точки зрения, когда вопрос касается определения уже данной категории нации в ее настоящем, а не будущем или прошедшем. С исторической же точки зрения, когда вопрос касается, например, формирования наций путем объединения их национальных признаков в единое целое, как при сопоставлении наций, так и в их развитии в целом выделяется экономический признак, как более основной среди остальных основных признаков категории нации, ибо от характера экономической жизни зависит не только возникновение нации как исторической категории²², но и дальнейшее развитие, судьба нации: если с появлением общности экономической жизни среди народов, говорящих на одном языке, имеющих один и тот же психический склад и жи-

²² Общность же языка, территории и культуры может существовать у народа задолго до возникновения общности его экономической жизни, но нации как таковой на этом уровне исторического развития еще нет; существует лишь возможность образования нации. И эта возможность впервые превращается в действительность при наличии общности экономической жизни.

вущих на одной территории, появились нации, то, как известно, на пути слияния экономической жизни наций, будут стираться их национальные особенности, т. е. начнется процесс отмираний наций в будущем.

В отличие от других признаков и элементов общности ее экономической жизни, являющаяся непосредственным продуктом поднимающегося капитализма, послужила, прежде всего, основой объединения этих элементов (языка, территории и культуры) нации в одной категории, ибо до возникновения капитализма и появления тем самым общности экономической жизни народов, эти элементы нации, существующие еще задолго до капитализма, в лучшем случае, как полагают марксисты, представляли лишь потенцию возможностей образования нации, и постолько эти потенции, по их мнению, превратились в действительность лишь в период поднимающегося капитализма на основе обобществления экономической жизни и образования национального рынка, нация является не просто исторической категорией, а исторической категории определенной эпохи, эпохи поднимающегося капитализма.

Характер экономической жизни нации определяет в конечном счете весь процесс ее развития, формирование ее психического склада и культуры. Нация, как всякое другое историческое явление, подчинена закону развития, имеет свое начало и конец. Таковы основные положения о нации, которые были разработаны марксизмом на основе диалектического материализма. Причем среди краеугольных положений исторического материализма, применяемых марксизмом в национальном вопросе, наиболее существенным является положение об определяющей роли экономического базиса в развитии общества.

Не случайно, что не приняв во внимание это основное положение вещей, последователям психологической концепции австрийских теоретиков нации О. Бауэра и Р. Шпрингера пришлось смешивать нацию, являющуюся исторической категорией, с племенем, являющимся категорией этнографической, и расовой, являющейся категорией биологической. Дело в том, что в общности характера экономической жизни заключается главным образом то основное, отсутствие которого делает невозможным исторически сложившееся единство не только племен и рас, но и народов.

Как известно, если для племенной общности языка, территории и психического склада, напр., общность территории являлась не только не необходимой, но как раз наоборот: при запрещении браков внутри рода каждое племя имело свое общую территорию, по необходимости должно было охватывать, по крайней мере, два разных рода, чтобы быть в состоянии самостоятельно существовать, — то это объяснялось не столько несовершенством общности племен, основанной на кровнородственных связях определенных формах брака, наличия религиозных признаков и культов, определенных правил по выбору старейшин и военных вождей, сколько экономическим несовершенством родового общества.

Если О. Бауэру и его последователям в определении исторической категории нации пришлось отождествлять ее с биологической категорией расы, это потому, что они определяли категорию нации, независимо от характера общности экономической жизни: расовая общность людей, определяющаяся, прежде всего, естественной совокупностью геологических, ортографических, климатических и др. условий географической среды,²³ исключает необходимость какой-либо общности экономической жизни, тогда как без этого немыслима исторически сложившаяся общность нации. При чем общность экономической жизни, как один из основных признаков категории нации, вовсе не полагает расовую общность, как необходимую для определения категории нации; иначе, как объяснить, что современная германская нация, например, заселена людьми, имеющими расовые различия в росте, пигментации волос, глаз и т. п., и что то же самое можно сказать о современной английской, американской, русской грузинской и других нациях.²⁴ Более того, на основе изменения характера не-

²³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, 1955, стр. 19.

²⁴ Одного этого уже достаточно для доказательства несостоятельности всякого рода теорий расизма, опирающегося, главным образом, на биологическую концепцию классового различия, выдвинутую еще Платоном и Аристотелем. По мнению Аристотеля, раб не потому раб, что общественные отношения сделали его таким, а, наоборот, его рабское состояние — плод его физической структуры, его умственного развития. Стало быть, рабство также справедливо для раба, как и свобода для рабовладельца. Гегель в рассмотрении развития «абсолютного духа» всячески старается показать, что только немецкая нация соответствует требованиям разума.

обходимой для определения исторической категории нации общности ее экономической жизни, меняется и национальный облик народов (буржуазные нации, социалистические нации), тогда как обусловленные географической средой расовые признаки народов (цвета кожи, волос, глаз, строения черепа и т. д.) до сих пор почти за все время истории остаются без существенного изменения, причем и в дальнейшем нет вероятности какого-либо существенного их изменения.

И, наконец, если народность, как категория феодализма, вместе с нацией, как категорией поднимающегося капитализма, имеет общий язык, общую культуру и общую территорию, но все еще не составляет нации, это не потому (или не столько потому), что с возникновением капитализма существенно меняется характер общности ее психического склада, культуры (язык и территория же остаются неизменными), сколько существенным изменением характера ее экономической жизни на основе обобществления капитализмом производственной деятельности людей, являющегося чуждым для феодального способа производства.

При этом признание общности экономической жизни как наиболее основной черты категории нации служит основой не только для научного определения нации, как исторической категории поднимающегося капитализма, но и характера ее развития вообще. Иначе как объяснить, что с существенным изменением характера общности экономической жизни наций при социализме коренным образом изменился и их национальный облик, без существенного изменения соответствующих им территорий и языка. Отсюда определение и сопоставление ленинизмом понятий буржуазной и социалистической наций, на основе определения и сопоставления характера общности их экономической жизни.

И, наконец, благодаря общности экономической жизни нации, как наиболее основной среди остальных ее определяющих признаков с исторической точки зрения, т. е. с точки зрения формирования и развития нации, делается возможным научное понимание будущего процесса отмирания наций, судьбы наций, ибо, как известно, окончательной победой социализма в мировом масштабе по мере того как будет складываться единое мировое социалистическое хозяйство, начнется процесс отмирания наций, путем их слияния, причем национальные различия и языки начнут отмирать, уступая место общему для всех мировому языку.

Итак, изменением характера общности экономической жизни обуславливается в конечном счете историческое развитие нации, начиная с процесса ее формирования (на основе существующих еще задолго до капитализма элементов языка, территории и психического склада, выступающих в качестве потенциальной возможности образования данной нации в будущем) до ее отмирания путем слияния национальных особенностей вообще.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В конце проделанного анализа основных аспектов и тенденций философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия, естественно, подитожить, каковы наиболее существенные результаты этого анализа.

Первое, что бросается при этом в глаза — утверждение о неизбежности внутренних противоречий в развитии официальной философии того времени, выдвинутое в качестве одного из исходных предположений автора. Отсюда и соответствующий вывод об этих внутренних методологических противоречиях, как теоретически еще не опознанный, но исторически уже складывающейся формы проникновения идей диалектического материализма в взаимоисключающие течения упомянутой философии.

В этом, стало быть, заключается не только исходная точка, но и основная цель данного изложения, так как в нем главным образом дается попытка показать разные аспекты характерных для грузинской философии таких противоречий, совершающихся через посредство объективно подготовляемой необходимости введения диалектического метода в область как самой философии, так и другие отрасли человеческого знания: науки (в первую очередь естествознания), морали, искусства и права.

Этим объясняется, что исходное положение настоящего исследования круга принципиальных вопросов грузинской философии интересующей нас эпохи о внутренних методологических противоречиях ее взаимоисключающих течений — материализма и идеализма, остается таковым и для настоя-

щего исследования соответствующих вопросов науки (особенно естествознания), а также этики, эстетики и права. Оно и основной вывод этих исследований вообще.

Поэтому, чтобы правильно выразить сущность вода, обобщающего весь ход анализа, мы попытаемся уточнить основную мысль своих суждений по отдельным аспектам последнего.

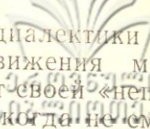
1) Касаясь вопроса о неизбежности внутренних противоречий широко распространенных тогда философских взглядов анархизма, в центре нашего внимания стояли аргументы, выдвинутые против их метафизического принципа и ли — или (entweder — oder).

При этом в сфере нашего рассмотрения оказались вопросы до сих пор дискутируемые в теории познания и логике.

Достаточно отметить, что в своей критике философских основ анархизма прогрессивная печать Грузии неоднократно ставила себе цель диалектико-материалистического. определения истины; необходимость этого выразилось в ее соответствующих изложениях согласно марксистской теории о конкретности истины, утверждающей, что с точки зрения перспектив развития (абсолютной истины) всякое явление природы или общества в одно и то же время может быть самым собой, и чем либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет», тогда как с точки зрения самой практики познания (релятивной истины) оно всегда представляет самого себя, а не что-либо другое, или положительное или отрицательное, или «да» или «нет».

И, действительно, если все зависит от обстоятельств, места и времени, как это утверждает в марксистской теории о конкретности истины, то, отсюда, вытекает, что для развивающегося знания каждое явление природы или общества в одно и то же время может быть самим собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет», переходя от одной ступени в другую, ибо тот, кто рассуждает по противоположному принципу *entweder — oder*, тот никогда не находит конкретную почву своих суждений и вынужден придрезиваться метафизики.

Однако это не означает, что согласно диалектики, то или иное явление природы или общества на каждом данном этапе развития не может иметь свои качественные особенности и, следовательно, характеризоваться своей ясно выраженной



определенностью. Наоборот, с точки зрения диалектики никогда не прекращающийся процесс вечного движения мира в какой-то мере всегда включает в себе момент своей «неподвижности», «застоя», так как без этого мы никогда не смогли бы сказать что-либо определенное о предметах и явлениях этого мира. Основной смысл изложенных выше суждений заключается не в том, что якобы невозможно сказать что-либо определенное о предметах и явлениях мира, а в том, что невозможно (и не следует) сделать это до тех пор, пока не выяснена совокупность всех (или почти всех) условий, их обуславливающих.

Отсюда само-собой вытекает, что метафизика ошибается не во всем, ее роковая ошибка состоит в том, что предмет метафизики «безусловное» и «абсолютное». Но, если отказаться от этого «безусловного» и «неизменного» в метафизике, то соответствующая ей формула $A=A$ окажется правомерной как в онтологическом, так и гносеологическом смысле.

Поэтому следует иметь в виду, что, с одной стороны, когда дело касается критики метафизической «безусловности», марксистское учение о конкретности истины опирается на утверждение того, что всякое явление природы или общества в одно и тоже время может быть самым собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет» (отсюда и его соответствующая формула «и да и нет», «и нет и да»), тогда как, с другой стороны, при последовательной же критике релятивизма оно опирается на обратное положение о том, что всякое явление природы или общества на каждом данном этапе развития может быть самим собой, а не чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет» (отсюда и его соответствующая формула «да—нет», «нет—да»).

Объединяя эти формулы в одно учение о конкретности истины, мы имеем дело с противоречием, благодаря чему наше суждение о конкретности истины принимает характер альтернативы: или альтернатива эта является логическим противоречием, и тогда следует отрицать не только эту альтернативу, но и возникшее на ее основе всякое суждение о конкретности истины, или же она не является результатом логического противоречия, и тогда следует указать на объединявшее начало взаимоисключающих сторон этой альтернативы путем их слияния в одном учении о конкретности

истины на основе введения категории практики в теорию познания.

И, действительно, объединение таких взаимоисключающих сторон учения о конкретности истины кажется не только весьма вероятным, но и необходимым. Если все зависит от условий, места и времени, и человеческое знание всегда вовлечено в сферу этой зависимости, то это значит, что истина выражается лишь путем противоречий, и в этом отношении конкретность истины нельзя не связать, с одной стороны, с формулой о том, что с точки зрения перспектив развития (абсолютной истины) всякое явление природы или общества в одно и то же время может быть самым собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да» и «нет», тогда как, с другой стороны, она связана с противоположной формулой о том, что с точки зрения самой практики познания (релятивной истины) всякое явление природы или общества может быть самым собой, а не чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет».

Объединившись, таким образом, эти формулы перестали быть антитезами, ибо, если в классической теории познания они исключали друг друга, как логические противоречия, то в марксистской теории познания они непосредственно полагают друг друга, как логически взаимообуславливаемые формулы. Дело в том, что в отличие от классической теории познания, где каждая из этих формул берется как независимая от развивающегося мышления метафизическая единица, марксистская теория познания придает каждой из них строго определенное значение в процессе внутренних стремлений мышления к бесконечности (абсолютной истине):

а) Если метафизическая формула безусловности «да — «да», «нет—нет» выдвигается от внутренних стремлений мышления к бесконечности и, как таковая, в корне исключает возможность противоположного (как оборотной стороны), то «подобная» формула теории познания диалектического материализма о том, что всякое явление природы или общества на каждом этапе развития может быть самым собой, а не чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет», отличается как определенное («законченное») знание в внутреннем же стремлении мышления к бесконечности и, как таковая, не только не исключает реальной возможности противоположного утверждения того, что

всякое явление природы или общества с точки зрения развития самой практики (абсолютной истины) в одно и то же время может быть самым собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да и «нет», а напротив, переключается в нем как строго определенное (хотя и незаконченное) для каждой ступени познания истины знание на том же пути внутренних стремлений мышления к бесконечности (абсолютной истине).

б) И, наоборот, если релятивистская формула «и да, и нет», «и нет и да» выдвигается независимо от исторической обусловленности человеческого знания и, поэтому, в корне исключает возможность решительным образом сказать что-либо определенно, то «подобная» формула теории познания диалектического материализма о том, что всякое явление природы или общества в одно и то же время может быть самим собой и чем-либо другим, и положительным и отрицательным, и «да», и «нет» выступает как внутренняя тенденция сознания к бесконечности (абсолютной истине) и, поэтому, она не только не исключает реальной возможности сказать что-либо определенное, а, напротив, эта внутренняя тенденция познания к бесконечности (абсолютной истине) всегда находит свое воплощение и реализуется в противоположной формуле о том, что с точки зрения данной практики всякое явление природы или общества на каждом данном этапе развития может быть самим собой, а не чем-либо другим, или положительным или отрицательным, или «да» или «нет» поскольку эта формула содержит в себе определенное знание существующего, как уже совершившегося (отсюда и строго определенное место традиционной логики во всеобщей системе научного знания).

Итак, объединяясь в одной плоскости внутреннего стремления познания к абсолютной истине, эти формулы утрачивают свое старое содержание логического противоречия, как взаимоисключающих положений, и на основе введения категории практики в теорию познания перестают быть антитезами, строго определяя тем самым свои границы в одном и том же учении о конкретности истины.

Поэтому нетрудно убедиться в том, что применение исходных положений марксистского учения о конкретности истины против метафизических поисков анархизма, как это имело место в прогрессивной грузинской печати пер-

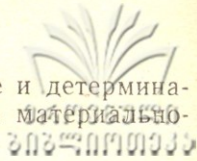
вой четверти XX столетия, способствовало непосредственно, му влиянию идей диалектического материализма на развитие философской мысли того времени.

2) То же самое можно сказать и о некоторых результатах двусторонней детерминации явлений психики в связи с философской критикой махизма, как субъективного идеализма берклианского толка, среди одной группы прогрессивных философов и ученых Грузии, занимающихся принципиальными вопросами науки.

Большая заслуга в этом отношении принадлежит распространению идей книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», оказавших непосредственное влияние не только на окончательное формирование философских взглядов представителей социал-демократической интеллигенции Грузии, но и сыгравших важную роль в переходе от идеализма и метафизического материализма к диалектическому материализму многих философов и ученых-прогрессистов из «нейтрально расположенных» тогда к марксизму идеологических течений.

В проделанном нами анализе вопроса о непосредственном влиянии диалектического материализма на развитие философских и социологических взглядов этих философов и ученых-прогрессистов, особое внимание уделяется принципиальным вопросам науки, в первую очередь, естествознания. Причем наиболее ценные материалы извлекаются из психологии и физиологии, как с точки зрения проникновения в эти науки махизма, так и преодоления ими присущих махизму феноменалистических тенденций субъективизма.

В качестве одного из подтверждающих это положение примеров автор ссылается на широкую популярность психологии ощущений Джемса в Грузии. Дело в том, что, как известно, проникшие в эту психологию (да и в зарубежную психологию XX века вообще) феноменалистические тенденции монизма стали, не меняя своей сущности, выступать в ней в новом аспекте психологизма, распространяясь и на сознание и на психику в целом. Исследование показало, что в числе вопросов экспериментальной психологии рассматривавшимся тогда в грузинской печати на основании феноменалистических тенденций субъективизма, относительно большое место занимали вопросы педагогической и физиологической психологии. Затронутые же в этой связи принципиальные вопросы психологии главным образом группировались



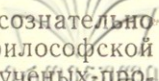
вокруг основной проблемы психологии о месте и детерминации психических явлений во всеобщей системе материального единства мира.

Исследование показало также, что проблема детерминации психических явлений во всеобщей системе материального единства мира почти в такой же мере выдвигалась и физиологической наукой. При этом общей для психологии и физиологии проблемой, должно быть, являлась проблема биопсихической целостности человека в его отношении к другому человеку и окружающему миру вообще.

Как выяснилось, вокруг этой проблемы развернулись научные споры, положившие начало внутреннее противоречивому процессу преодоления феноменалистических тенденций махизма, длившегося в течение долгих лет. Большая заслуга в этом отношении принадлежит психологической теории установки Д. Узнадзе, создание которой на основе диалектико-материалистической детерминации психических явлений потребовало много усилий и существенной переработки психологической мысли того времени через посредство постепенно преодолеваемых внутренних противоречий в своем развитии. Тоже самое следует сказать и об известной концепции И. Бериташвили, так успешно и оригинально разрабатывающей специально физиологическую сторону интересующей нас проблемы и биопсихической целостности человека, как активного субъекта в мире окружающих его явлений.

Следует при этом отметить, что во внутренне противоречивом процессе развития философской мысли в Грузии, некоторые из передовых представителей «нейтрально-расположенных» к марксизму течений то вплотную подходили к диалектическому материализму, то совершенно удалялись от него. И при таких колебаниях философской мысли случалось, что под влиянием феноменалистических взглядов махизма нередко появлялись попытки оправдать учение Маха и махистов о реальности вообще. Частично это определялось тем, что опорой им служила «материалистическая окраска» некоторых положений Маха и не замечалось вместе с тем, что у него подобные положения стоят, как указывал Ленин, рядом с его идеалистической теорией познания, а не определяют выбор той или иной определенной линии в гносеологии.

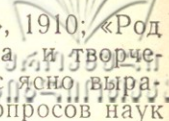
Однако, если Мах и ортодоксальные представители его идеалистической концепции полностью отрицали убеждение



«наивного» человека в объективной реальности, сознательно вкладывающего материализмом в основу своей философской системы, то некоторые из наших философов и ученых-прогрессистов, несмотря на все еще определенное влияние на них феноменалистических тенденций субъективизма активно выступали против махистского отрицания «наивного» реализма. Надо полагать, что такой подход к «наивному» реализму в основном правильно намечал пути преодоления феноменалистических взглядов махизма в рассмотрении вопроса о материальном единстве мира и детерминации психических явлений.

Следует также подчеркнуть, что необходимость преодоления феноменалистических тенденций махизма почти с одинаковой силой проявлялся на конкретных примерах внутренне противоречивого развития философских взглядов представителей взаимоисключающих течений субъективизма и механицизма. Причем эти противоречия возникали и развивались как стихийный процесс, объективно включающий в себе историческую неизбежность признания диалектико-материалистического метода исследования в области рассмотрения как философских вопросов науки, так и самой философии. Отсюда и ясно выраженное колебание философских и социологических взглядов между детерминизмом и индетерминизмом. И, что самое главное, в существенных колебаниях между этими двумя взаимоисключающими толкованиями исходных положений теории детерминизма пробивалась основная тенденция философской мысли в Грузии в первой четверти XX столетия, заключающаяся в исторической неизбежности признания марксистской теории монизма с ее диалектико-материалистическим принципом детерминизма. Весьма существенные результаты в этом отношении дает анализ соответствующих исследований одной группы прогрессивных представителей официальной философии того времени.

Как известно, в грузинской печати интересующей нас эпохи впервые появляются работы, затрагивающие весьма существенную сторону вопроса о возможности теории познания, как органической части философских знаний, и предмета исследования этой теории. Достаточно отметить, что с этой точки зрения одна за другой появились работы Ш. Нуцубидзе («О природе понятия», 1919; «Введение в философию», 1920; «Основы алетологий», 1922), Д. Узнадзе («Что такое теория познания», 1910; «Индивидуальность и ее гене-



зис», 1910), С. Данелиа («Гносеология Декарта», 1910; «Род истины», 1923), А. Джанелидзе («Научная истина и творчество», 1924) и др., где мы впервые встречаемся с ясно выраженной попыткой новой постановки смежных вопросов науки — теории познания, логики и психологии.

Рассматривая вопросы об единстве и познаваемости мира, они пытались установить причину научно-логической несостоятельности традиционной теории познания (как до, так и после Канта) и тем самым преодолеть внутренние противоречия, присущие ей как с имманентной, так и с трансцендентной точек зрения истины. Отсюда и их принцип построения новой теории познания путем двусторонней детерминации истины.

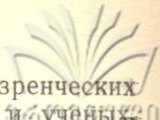
Наиболее характерным в этом отношении, должно быть, являются понятия «алетологии» Ш. Нуцубидзе и «бессознательного» Д. Узнадзе, в основе которых лежит признание необходимости нечто «транссубъективного» в процессе познания (да и всякой способности психического отражения вообще). Поэтому в настоящей работе мы должны были разобратся в разных аспектах применения этих понятий в грузинской философии первой четверти XX столетия.

При этом особое внимание уделяется анализу ранних философских произведений Д. Узнадзе, так как в связи с рассмотрением ими общих аспектов теории познания, логики и психологии вырисовываются первые контуры его широкоизвестной психологической теории установки. Сюда относятся, например, до сих пор не обратившие на себя внимания исследователей работы Д. Узнадзе «Что такое теория познания» (1910) и «Индивидуальность и ее генезис» (1910). Немного позже появляются его «Impersonalia» (1923) и «Основы экспериментальной психологии» (1925), сыгравшие решающую роль в формировании новой теории бессознательного — теории установки, благодаря которой психологическая мысль Грузии впервые, должно быть, выходит на мировую арену новых поисков общеобъяснительного принципа психических явлений, подготавливая почву их диалектико-материалистической детерминации в психологии.

Широко представляя, таким образом, основные аспекты и ход суждений Д. Узнадзе по смежным вопросам теории познания, логики и психологии, нам удалось показать, в-первых, что понятие как сознания, так и бессознательного

выдвигается им в связи с рассмотрением именно этих вопросов и, что, во-вторых, как проблема сознания, так и проблема бессознательного утрачивают, по его мнению, свою силу за пределами большого круга психических явлений. При таком подходе к вопросу хорошо поддается соответствующему разъяснению его понятие «биосферного», как нечто психического вообще, ибо в результате тщательного анализа существенных признаков сходства — идентичности таких, гипотетических, если можно так выразиться, понятий Д. Узнадзе (сюда, в первую очередь относится также его ранее понятие «ситуаций») с его основным понятием «установки», мы пришли к выводу о поступательном историческом развитии самой теории установки, в результате которого получается научно-экспериментальное обоснование той основной мысли, которая в качестве необходимости нового постулата бессознательной психики выступила еще за долго до окончательного формирования этой теории. Поэтому, следуя по внутренней логике процесса формирования теории установки, мы не имеем достаточного основания заключить о взаимоисключающих пониманиях психики у автора этой теории. Это не значит, однако, что историческое развитие его теории установки (т. е. его понимание психического вообще) протекало без всяких ошибок и отклонений. Нет, у него были ошибки и отклонения от главной линии намеченного им же пути, но они в конечном счете, как мы попытались показать в своем изложении, не меняли поступательного характера и сути развития новой теории бессознательного — теории установки.

Следует также отметить, что анализ основных аспектов формирования новой теории бессознательного — теории установки — не являлся самостоятельной частью нашей работы. Он предназначен для определения соответствующего места этой теории в общем потоке грузинской философии по той существенной роли, которую сыграла она в разработке смежных проблем теории познания, логики и психологии. Что же касается актуальности данного анализа, достаточно упомянуть, что проблема бессознательного до сих пор не перестает быть одной из ведущих среди философских проблем современной психологии и что в этом отношении усиливается интерес к теории установки не только советских, но и зарубежных психологов.



Далее, в связи с основным аспектам мировоззренческих взглядов интересующей нас группы философов и ученых прогрессистов, занимающихся принципиальными проблемами науки, дается анализ их отношения к т. н. «логикс-гносеологической схеме»: качество—отношение—причинность и о специфическом характере исторической закономерности, благодаря чему еще раз подтверждается правильность одного из основных выводов данного исследования о внутренне противоречивом развитии официальной философии того времени, способствующем признанию необходимости применения диалектического метода внутри ее взаимоисключающих течений — материализма и идеализма.

3) Основная тенденция грузинской философии первой четверти XX века, выразившаяся в исторической необходимости диалектико-материалистического принципа детерминизма, определила своеобразный характер конкретных исследований в области не только самой философии, но и других форм общественного сознания — науки, религии, морали, искусства и права.

Благодаря противоречивому подходу группы прогрессивных публицистов и ученых, занимающихся философскими вопросами эпохи, к исходным постулатам теории детерменизма, противоречивой являлась и их попытка применить эти постулаты в рассмотрении различных форм общественного сознания. Оказавшись в тисках противоречий, они не сумели преодолеть отрицательное влияние взаимоисключающих философских и социологических течений субъективизма и механицизма в данной отрасли исследования. Это в одинаковой мере касается рассмотрения ими как общих, так и специальных вопросов внутренней целостности разных форм общественного сознания. Причем исходной точкой их исследования отдельных форм общественного сознания является проблема о соотношении социологических категорий личности и общества. Отсюда и один из наших предварительных выводов о том, что внутренне противоречивый подход к анализу этих категорий определил характер внутренних противоречий развития этических, эстетических, правовых и иных взглядов в Грузии.

Среди взаимоисключающих противоположных течений в области рассмотрения отдельных форм общественного сознания основными являлись материалистические и идеалистические. При этом главной для каждого из этих течений оставалась проблема социальной детерминации соответствующих

форм общественного сознания. Если материалистический принцип их рассмотрения у некоторых публицистов и ученых — прогрессистов занимающихся философскими вопросами эпохи, выступал в роли методологического отрицания возможности свободы воли и категория личности «растворялась» у них в категории общества (благодаря все еще разделяемой ими метафизической точки зрения), то у отдельных последователей противоположных течений идеализма, наоборот, категория общества «растворялась» в категории личности. Отсюда и их взаимоисключающие принципы теории детерминизма — механицизм и субъективизм.

Надо при этом отметить, что поскольку такое сопоставление взаимоисключающих принципов теории детерминизма имело свое непосредственное влияние на развитие философской и социологической мысли в Грузии, оно принимается за исходную точку предлагаемого вниманию читателей исследования этических, эстетических и правовых взглядов грузинских публицистов и ученых первой четверти XX столетия.

Исходя из этого, показывается, что в развитии философской и социологической мысли в Грузии характер и формы противопоставления двух взаимоисключающих этических течений — детерминизма и индетерменизма — со временем и в соответствии с обстоятельствами существенно менялись. Причем, чем дальше развивалась общественная мысль страны, тем ярче вырисовывалась и идеологическая противоположность присущих этим течениям принципов коллективизма и индивидуализма. К тому же, если этическое течение индетерминизма (с присущим ему принципом индивидуализма) исчерпало возможность развиваться и тем самым видоизменяться, в виду чего все более и более теряло последователей, то противоположное течение этического детерминизма (с присущим ему принципом коллективизма), наоборот, все более и более развивалось, подвергаясь при этом непосредственному влиянию диалектико-материалистического понимания марксизмом принципа детерминации широкого круга явлений нравственности.

Отсюда делается вывод, что противоречивую картину взаимоисключающих тенденций развития этих взглядов грузинских публицистов и ученых, занимающихся разными вопросами нравственности, следует квалифицировать как одно из специфических проявлений более общих противоречий материализма и идеализма в философской и социологической

мысли того времени. Этим мотивируется противопоставление нами взаимоисключающих этических взглядов детерминизма и индетерминизма у грузинских последователей этих течений. Весьма характерные материалы в этом отношении даны специально написанные по вопросам нравственности работы И. Гомартели, направленные против субъективистских взглядов нищезанятия, распространенного тогда среди некоторых идеалистически настроенных интеллигентов Грузии.

При этом в грузинской печати впервые, должно быть, появляются специальные исследования по общей истории этики. Наиболее ценными в этом отношении являются сочинения С. Данелиа. С систематической разработкой принципиальных вопросов категорий нравственности встречаемся также в его монографиях по истории античной и новой философии.

В основном тоже самое следует сказать и о внутренней закономерности развития эстетических взглядов в Грузии интересующей нас эпохи.

Накануне XX столетия, когда среди нашей интеллигенции усиливается интерес к различным вопросам эстетики, благодаря отсутствию конкретного опыта непосредственного применения передовыми публицистами диалектико-материалистического метода исследования в области рассмотрения искусства, пробивает себе дорогу, не встречая значительного сопротивления, взаимоисключающие теории механицизма и субъективизма в эстетике.

Между тем анализ все возрастающих внутренних противоречий в соответствующих суждениях грузинских представителей этих теорий, приводит нас к выводу об исторической неизбежности признания диалектико-материалистической детерминации марксизмом эстетической сущности искусства. С этой точки зрения излагаются нами основные положения отдельных статей (в том числе и дискуссионных) по философским вопросам эстетики, публикуемых в грузинской печати интересующей нас эпохи.

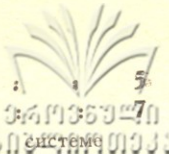
Следует при этом отметить, что, кроме отдельных статей, посвященных эстетической сущности искусства, в грузинской печати того времени впервые, должно быть, появляются попытки монографических исследований основных аспектов этой отрасли знания. Сюда, главным образом, относится «Теория искусства» Ш. Нуцубидзе, как непосредственная часть предшествующих исследований автора.

Наконец, в связи с рассмотрением философских вопросов права особое внимание уделяется научной критике психологической теории Петражицкого, опять-таки убеждающей нас в правильности внутренне-противоречивого характера развития философской мысли в Грузии в первой четверти XX века.

4) Внутренне-противоречивый характер развития философской мысли того времени подтверждается также рассмотрением взглядов грузинских представителей разных течений по национальному вопросу, выступающими в качестве одного из существенных моментов их социологических воззрений.

Таковы основные аспекты и результаты данного исследования, охватывающего весьма сложный период нового возрождения философской мысли в Грузии.

СО Д Е Р Ж А Н И Е



Предисловие	5
Введение	7
Глава I. О диалектическом материализме как философской системе знаний. Критика анархизма в Грузии	11
1. О материалистической диалектике как методологии наук	11
2. К вопросу о применении основного закона диалектики в теории познания и о конкретности истины	21
3. Об исходном принципе и естественно-научных основах теории материалистического монизма	39
4. О категориях формы и содержания, свободы и необходимости	65
Глава II. О единстве мира и закономерностях его познания. Критика махизма в Грузии	76
1. К детерминации психических явлений	76
2. Об основных постулатах и психофизиологических основах теории познания	107
3. Попытки введения новых понятий в теорию познания и проблема «трансубъективного»	114
4. Опыт обоснования новой теории психики и проблема бессознательного (установки)	141
5. К вопросу о «логико-гносеологической схеме» качество—отношение — причинность	170
6. О роли практики в познании и о познаваемости исторической закономерности	178
Глава III. Этические, эстетические и правовые взгляды грузинских публицистов первой четверти XX века	186
1. Постановка вопроса	186
2. Этика. Основные аспекты и тенденции этических взглядов	193
3. Эстетика. Основные аспекты и тенденции эстетических взглядов	214
4. Право. Критика психологической теории права	246
Глава IV. О категориях нации и национальном вопросе	260
1. Национальный вопрос и социологическая мысль в Грузии	260
2. Критика теории «общей почвы совместного действия и гармонии классов внутри нации»	264
3. О категории нации и о взаимоотношении признаков, ее определяющих	269
Заключение	286



აპოლონ ეპიფანეს ძე შეროზია

ფილოსოფიური აზრი საქართველოში
XX საუკუნის პირველ მეოთხედში

Аполлон Епифанович Шерозия

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ГРУЗИИ В ПЕРВОЙ
ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА

Напечатано по постановлению
Ред.-Изд. Совета АН Грузинской ССР

Редактор С. Ш. Авалиани
Редактор издательства Ш. С. Топурия
Техредактор Н. А. Джапаридзе
Корректор Н. Н. Коконашвили
Художник Г. А. Надирадзе

Сдано в произв. 14.2.1963. Подписано к печати 8.5.63.
Формат бумаги 60×84¹/₁₆. Формат набора 6×9. Бумажн. л. 9,44.
Печатных л. 18,88. Автор. л. 15,2. Уч. издат. л. 15,44.
Заказ 219. УЭ 03705. Тираж 1000.

Цена 1 руб. 30 коп.

Типография Издательства Академии Наук Грузинской ССР
ул. Г. Табидзе № 3/5

Rq 360/893



ქართული
ლიბრერი