

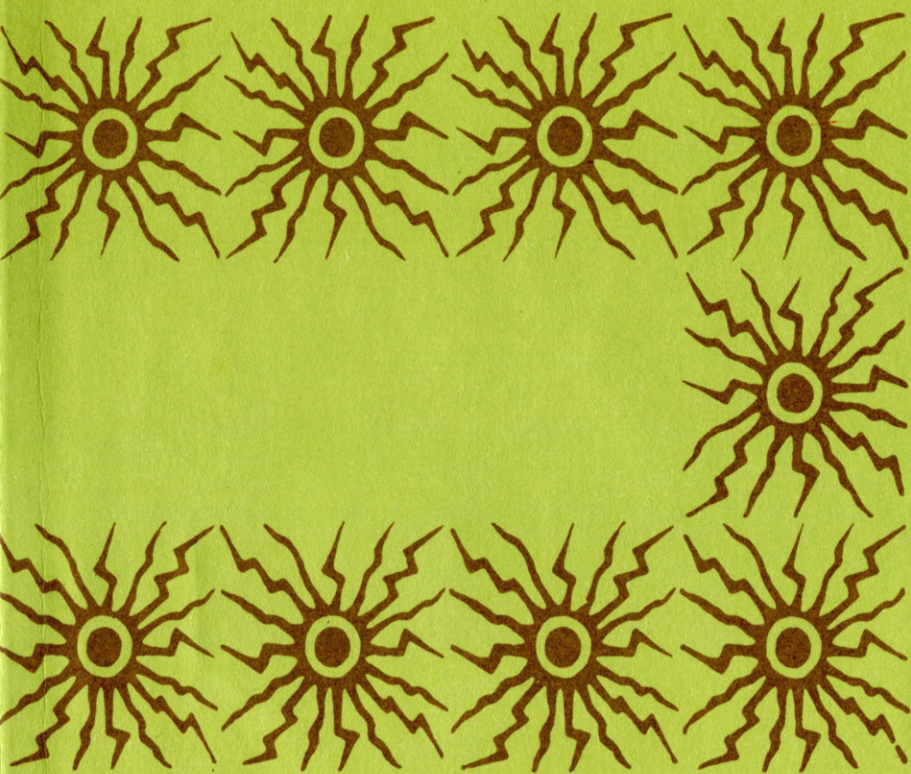


МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА



Н.О. ЛОССКИЙ

ЧУВСТВЕННАЯ,
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ
И МИСТИЧЕСКАЯ
ИНТУИЦИЯ



Н.О. ЛОССКИЙ

ЧУВСТВЕННАЯ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ И МИСТИЧЕСКАЯ ИНТУИЦИЯ



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«РЕСПУБЛИКА»
1995

Составитель *А. П. Поляков*
 Послесловие *П. П. Гайденко*
 Подготовка текста и примечания *Р. К. Медведевой*

Лосский Николай Онуфриевич

Л79 Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция/
 Сост. А. П. Поляков; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой.— М.: Республика, 1995.— 400 с.— (Мыслители XX века).

ISBN 5—250—02498—X

Книга содержит труды русского философа Николая Онуфриевича Лосского (1870—1965), созданные в эмиграции в зрелый период его творчества и впервые издающиеся у нас. Автор предстает здесь не только как глубокий, оригинальный мыслитель, но и как талантливый популяризатор. Публикуемые работы всесторонне раскрывают особенности его мировоззрения — своеобразного варианта персоналистической философии — и его учения об интуитивном пути познания, включающем разные формы интуиции, в том числе и такую неоднозначно толкуемую ее разновидность, как мистическая интуиция.

Издание рассчитано на тех, кого интересуют проблемы отечественной и мировой философии, теории религии и науки.

Л 030100000—014
079(02)—95

ББК 87.3

В оформлении книги использована картина
 английского художника *Э. Берн-Джонса* «Ужасная голова»

Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*
 Редакторы *П. П. Апрышко* и *Ж. П. Крючкова*
 Младший редактор *Т. И. Аверьянова*
 Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
 Технический редактор *Ю. А. Мухин*

ИБ № 9846

ЛР № 010273 от 10.12.92.

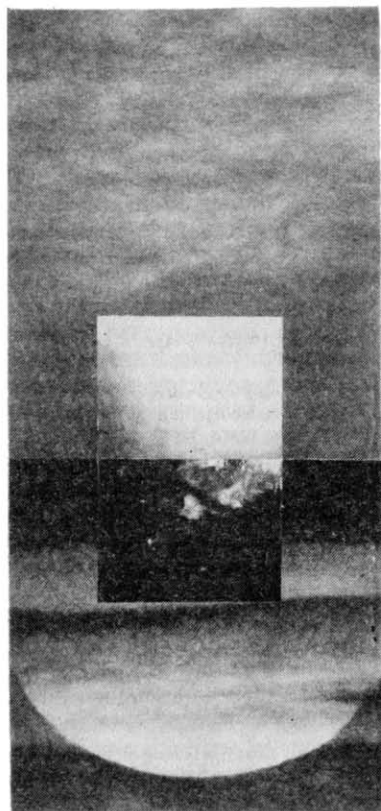
Сдано в набор 14.02.95. Подписано в печать 20.06.95. Формат 60х90^{1/16}.
 Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
 Усл. печ. л. 25. Уч.-изд. л. 32,54. Тираж 11 000 экз. Заказ № 538. С 014.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»
 Комитета Российской Федерации по печати.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма «Красный пролетарий».
 103473, Москва, Краснопролетарская, 16.

ТИПЫ МИРОВОЗЗРЕНИЙ



Введение
в метафизику

ВВЕДЕНИЕ

В безбрежном океане мирового бытия человеческое я занимает ничтожное место, однако смелою мыслью оно стремится охватить весь мир, отдать себе отчет об основах строения вселенной, понять, что такое *мир как целое*, постигнуть *смысл* мирового процесса, а вместе с тем определить и *свое* положение и назначение в мире. Совокупность ответов на эти вопросы есть *мировоззрение*. Решить эту задачу способна только высшая из наук — философия, правда, не в обособлении от остальных знаний, а в живом общении со всею системою всех остальных наук. Отсюда понятно тяготение к философии всякой живой цельной души, не низведшей себя путем чрезмерной иссушающей специализации на степень лишь дробы человеческой индивидуальности. Однако обращаясь к философской литературе новейшего времени, такая живая душа в большинстве случаев не получит ответа на волнующие ее животрепещущие вопросы. В течение почти всей половины XIX в. внимание талантливейших представителей философии было сосредоточено почти исключительно на одной лишь философской науке — на гносеологии (на теории истины): они размышляли не о бытии, не о строении мира, не о жизни, свободе и т. п., а о том, каковы свойства истины и условия возможности ее. Такая концентрация сил на одной проблеме дала весьма плодотворные результаты: она приблизила нас к тому желанному моменту, когда, по крайней мере, профессионалы-философы сойдутся на нескольких основных положениях или хотя бы станут настолько понимать друг друга, чтобы терпимо относиться к представителям противоположных учений. Однако, замкнувшись в слишком специальной и сравнительно далекой от жизни сфере исследований, философия отдалась от широких кругов общества, которые стали питаться доморощенной дилетантскою философиею вроде учений Геккеля. Грандиозных концепций мира, великих метафизических систем, подобных системе Аристотеля, Спинозы, Лейбница, Гегеля, которые становились бы центром оживленного обсуждения, новейшее время не вырабатывало и даже, опираясь на кантианскую гносеологию, отвергало возможность их. Только в последнее время положение стало меняться. Опять возродился интерес к метафизике, опять создается умственная атмосфера, содействующая построению философских систем, охватывающих все стороны мира. К тому же явилось и гносеологическое оправдание этих попыток. Такие направления в гносеологии, как интенционализм Гуссерля *, или такие, как интуитивизм, поощряют философа направить свой ум на сокровеннейшие тайники бытия в надежде, что наша познавательная способность нигде не натолкнется на препятствия, абсолютно непреодолимые. Таким образом, можно ожидать, что в ближайшем будущем столкнутся друг с другом и станут предметом оживленных споров целые системы мировоззрений.

Для ориентирования в таких спорах необходимо иметь систематический обзор возможных и исторически осуществленных *типов мировоззрений*. Эта книга содержит в себе попытку дать такое исследование типов философских систем. Центральное место в составе философских наук принадлежит метафизике, поэтому ближайшая глава будет посвящена рассмотрению того, как метафизическими учениями определяется тип мировоззрения.

1. Метафизика как центральная философская наука

Метафизика есть наука о мире как целом; она дает общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем¹. Можно подразделить ее на три отдела: *онтологию*, *космологию* и естественную *теологию*. Онтология исследует элементы, из которых слагается вселенная, материю, душу, дух, рассматривая наиболее свойства их. Для этой цели она доводит анализ элементов бытия до последних пределов, приходя, таким образом, к самым общим понятиям, называемым *категориями*: таковы понятия субстанции, качества, количества, отношения и т. п. Все остальные науки предполагают эти стороны бытия, сообщая сведения об определенных субстанциях (напр., атоме), качествах (напр., о физических качествах цвета, твердости) и т. п., но ни одна из них не задумывается над вопросом, что такое субстанция, что значит *обладать качеством*, вообще *быть величиною* и т. д.; впервые онтология вкладывает точный, определенный смысл во все эти термины.

Изучив элементы бытия, метафизика должна осуществить главную свою задачу — исследовать мир как систематическое целое и показать, какое место занимают в этом целом его элементы. Этот отдел метафизики называется *космологией*.

Исследование мирового бытия неизбежно приводит к мысли о Сверхмировом Начале, об Абсолютном или Боге. Как бы ни решали различные философы вопрос о Его существовании, положительно или отрицательно, во всяком случае, этот предмет исследования столь своеобразен, что может составить целый особый отдел метафизики, трактующий об Абсолютном в его отношении к миру. Эту часть метафизики называют естественною *теологиею* в отличие от теологии, основанной на Откровении.

Если принять данное выше определение метафизики, именно разуместь под этим словом учение о мире, как целом, то нельзя не признать, что метафизика есть наука, необходимая для всякой философской школы, для всякого философского направления, кроме крайнего скептицизма. В самом деле, это определение свободно от всякой предвзятости: оно не навязывает метафизике заранее никакого узко определенного содержания и не предписывает ей никакого исключительного, резко отличного от других исследований метода. И так как всякое разработанное мировоззрение должно содержать в себе систему учений о мире как целом, то, следовательно, в состав всякого мировоззрения неизбежно должна входить метафизика и быть центральной, важнейшею философскою дисциплиною. Фактически так всегда и было на всем протяжении философской мысли. Если в широких кругах общества возникли в XIX в. предубеждения против метафизики, приведшие к тому, что слова «метафизик» и «метафизический» стали бранными или презрительными

¹ См. мое «Введение в философию», ч. 1, гл. 1, 2 изд., стр. 14 и сл. *

ключками в устах многих людей, то это объясняется тем, что они вложили в эти термины предвзятый смысл, осуждаемый их философскими системами. Немало способствовало этому случайное обстоятельство, именно самое слово «метафизика» и забвение обстоятельств возникновения его.

Как известно, оно имело первоначально совершенно бесцветное значение. В I в. до Р. Хр. философ Андроник Родосский издал собрание научных сочинений Аристотеля и поместил в нем сочинение πρώτῃ φιλοσοφία («первая философия»), содержащее в себе учение о сущем, как таковом, после физики Аристотеля — *μετά τα φυσικά* («то, что после физики»). Это происхождение термина было забыто, его перенесли на все философские трактаты с подобным содержанием и стали вкладывать в него новый смысл: для многих умов термин «метафизика» сознательно или полусознательно стал означать учение о *сверхфизическом*. Конечно, лица, склонные к материализму и не допускающие никакого бытия, кроме физического, полагают, что наука о сверхфизическом бытии есть не более как пустословие. Строя материалистическую систему метафизики, они не соглашались называть ее метафизикой именно потому, что произвольно определяют эту науку как учение о сверхматериальном бытии, существование которого они отвергают. Далее, отсюда возникает склонность приписывать метафизике особый, заранее предопределенный метод: если допустить, что она есть наука непременно о сверхфизическом бытии, то и знание в ней должно быть *сверхчувственное*; поэтому, кто отвергает возможность знания, выходящего за пределы ощущений, доставляемых глазом, ухом и т. п., тот вместе с тем отвергает и метафизику, опираясь на свое определение ее. Полагая, будто всякий опыт имеет чувственный характер (т. е. упуская из виду нечувственный опыт, дающий знание о нашей собственной душевной жизни, а также другие виды сверхчувственного опыта, напр. созерцание идеального бытия, религиозный опыт и т. п.), такие лица полагают, что предмет метафизики вообще есть нечто *сверхопытное, сверхэмпирическое*, и тем решительнее поэтому ополчаются против нее.

Наиболее влиятельный враг метафизики, создавший в XIX в. отрицательное отношение к ней не только широких кругов общества, но громадного большинства философов,— Кант. Его отрицание метафизики основано на точно разработанной гносеологии, и потому лишь оно, собственно, заслуживает серьезного внимания, а не те смутные предубеждения, о которых шла речь выше. Кант устанавливает, что знание возможно лишь о *предметах, имманентных сознанию* познающего субъекта. Но человеческому сознанию имманентны, согласно его теории, только предметы, построенные самим умом человека из ощущений, т. е. из *субъективных* чувственных данных. Такие предметы не могут быть *подлинным бытием*; это явления (феномены), существующие лишь в опыте человека; это мир, каким он *кажется*, представляется человеку. Подлинное бытие (вещи в себе, ноумены), существующее независимо от того, каким оно представляется человеку, остается навеки *трансцендентным* человеческому сознанию и потому оно абсолютно непознаваемо. Его свойства и строение могут быть только предметом веры, но не знания. *Метафизика*, согласно определению Канта, есть *учение о трансцендентном сознанию бытии*, т. е. учение о вещах в себе, о подлинном мире, как он существует независимо от сознания. Из приведенных положений его гносеологии следует, что как *наука метафизика невозможна*, но она возможна как система убеждений, основанных на *вере*.

Соображения Канта о невозможности познать подлинное бытие кажутся на первый взгляд неоспоримо правильными. Однако современное развитие гносеологии обнаружило существование многих способов, которыми можно понять, как предмет, *представляемый* человеком, т. е. имманентный сознанию, мог бы тем не менее быть *по своему бытию* независимым от индивидуального человеческого сознания или даже от всякого сознания. Такова, напр., *имманентная философия* Шуппе с его учением о родовом сознании, таков интенционализм Гуссерля, теория знания *Вл. Соловьева, С. Н. Трубецкого и Е. Н. Трубецкого*, различные виды англо-американского *реализма* и особенно различные виды *интуитивизма*¹.

Интуитивизм в той форме, как его развиваю я, настаивает на следующем различении понятий: предмет внешнего мира (напр., колебание маятника), вступивший в кругозор моего сознания и, следовательно, ставший *имманентным моему сознанию*, в то же время остается *трансцендентным* мне, как субъекту сознания; иными словами, от того, что я его созерцаю, он не превращается в мое индивидуально-психическое состояние. Таким образом, я созерцаю само подлинное бытие, как оно существует независимо от моей душевной жизни и моей познавательной деятельности (так, напр., мое внимание, направленное на колебание маятника, ничуть не вмешивается в течение этого процесса).

Борьба Канта против метафизики обусловлена смешением понятий: он думал, как и многие философы, будто все имманентное *сознанию* имманентно также и *субъекту* сознания. Устранив это недоразумение, интуитивизм обосновывает возможность метафизики как науки о подлинном бытии. Многие философы, жившие раньше Канта, напр. Декарт, Лейбниц, считают свою метафизику учением о бытии, трансцендентном не только субъекту сознания, но и сознанию. В этом они не правы: предмет, никогда не вступавший в кругозор моего сознания, остается не познаваемым мною. Однако здесь перед нами вскрывается недостаток *гносеологии* Декарта, Лейбница и др., но не их метафизики: они строили метафизику, не обосновав гносеологически своего права на занятия этою наукою. Но это не мешало им сделать ценные открытия в области метафизики.

Даже если принять гносеологию Канта и согласиться, что подлинное бытие («вещи в себе») всегда остается трансцендентным сознанию и потому навеки непознаваемо, все же, *при нашем определении термина метафизика*, в самой философской системе Канта метафизика возможна и осуществлена им; в самом деле, даже и мир, как явление, образует некоторое систематическое целое, и учение об этом целом, как оно намечено в «Критике чистого разума» в основоположениях чистого рассудка, а также в сочинении Канта «Метафизические начальные основания естествознания», есть метафизика. Недаром популярное изложение гносеологии Канта, написанное им самим, озаглавлено: «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей явиться в смысле науки» *.

¹ Познакомиться в популярной форме с имманентною философиею Шуппе можно с помощью моей статьи о нем (в сборнике моих статей «Основные вопросы гносеологии» или в сборнике «Новые идеи в философии», № 3) *, с интенционализмом Гуссерля — из статьи Яковенко «Новые идеи философии», № 3; теория С. Н. Трубецкого в его книге «Основания идеализма», Е. Н. Трубецкого — в его книге «Метафизические предположения познания» *. Из современных реалистов укажу особенно на S. Alexander «Space, Time and Deity», 2 тт., 1920. Из различных видов интуитивизма укажу на Бергсона (статья его «Введение в метафизику» *), на С. Л. Франка и его книгу «Предмет знания», а также на свои сочинения: «Обоснование интуитивизма», «Основные вопросы гносеологии», «Введение в философию», ч. 1, «Введение в теорию знания», «Логика» и др.

Таким образом, метафизика при нашем определении этого понятия есть наука, входящая в состав *всякого мировоззрения*, а если принять нашу теорию знания, интуитивизм, то вместе с тем нужно признать, что эта наука (как, впрочем, и все науки) дает сведения о подлинном бытии (о «вещах в себе») и проникает в самые основы его. Пора уже перестать бояться метафизики и шарахаться от самого этого слова в сторону, подобно московской купчихе, замирающей в суеверном ужасе от слова «жупел». Кто видит в метафизике лишь никчемное резонерство, набор слов («центральное влечение, воздушное давление»... как в басне Хемницера *), тот обнаруживает лишь недостаток философской культуры своего ума или даже просто незнакомство с предметом своей отрицательной оценки.

Исследуя элементы бытия, метафизика отыскивает во множестве разнородных предметов под пестрым разнообразием их *тождественное* ядро; но и частные науки стоят перед той же задачей, напр. физика открывает тождественную сторону световых и электромагнитных процессов. Разница лишь в том, что специальные науки в своем анализе бытия не заходят слишком глубоко, а метафизика задается целью разложить бытие на последние *мысленно различимые* элементы и, следовательно, вскрыть наиболее всеобъемлющие тождества. Далее, наблюдая изменения мирового бытия, метафизика стремится отыскать в изменчивом неизменное; но и физика задается той же целью, устанавливая, напр., что при всех превращениях энергий количество энергии остается неизменным. Разница лишь в том, что метафизик, доводя свой анализ до последней глубины, доходит до такого неизменного, как, напр., субстанция. Наконец, всякая наука стремится взойти от производного в область *основного* и установить зависимость производного от основного. Но метафизик, имея предметом своего исследования все мировое целое, а не какую-либо часть его, не останавливается на *относительно* основном: ища абсолютно основного, он выходит за пределы мира в область Сверхмирового Начала, в сферу Абсолютного.

Даже и частные науки, поскольку они не ограничиваются лишь описанием чувственно данного, но пытаются проникнуть в область тождественного, неизменного и основного, наталкиваются на великие трудности и строят различные учения об одном и том же предмете, борющиеся друг с другом и лишь медленно завоевывающие себе общее признание. Тем более понятно поэтому, что метафизика не выработала до сих пор общепризнанной системы учений о мире и является ареною ожесточенной борьбы множества школ. Преодолеть это множество систем и обозреть его систематически можно не иначе, как на основании какой-либо классификации действительных и возможных типов метафизических учений. К построению такой классификации мы и перейдем теперь. Ввиду центрального положения метафизики в составе философских наук предлагаемая нами классификация метафизических систем есть вместе с тем и классификация философских мировоззрений.

2. Классификация метафизических систем

Метафизика есть наука о мире как целом. Различные метафизические системы существенным образом отличаются друг от друга степенью связности или раздробленности мира, признаваемой ими. Наиболее очевидная внешняя форма, в которой выражается раздробление мира, есть пространственный порядок вещей, *внеположность* вещей в отноше-

нии друг к другу: дерево и парящий над ним ястреб занимают два разные места в пространстве и, по-видимому, *все содержание бытия* одного из этих существ обособлено от содержания бытия другого. То объединение их, которое получается благодаря тому, что оба они находятся в одном пространстве, вследствие чего ястреб, напр., может приблизиться к дереву и сесть на него, имеет лишь *внешний* характер: само содержание того и другого существа все же остается *внеположным* друг другу, занимающим разные объемы пространства.

Другая, еще более глубокая пропасть между разными содержаниями бытия открывается во временном порядке мировых процессов. Два события, совершающиеся в разное время, напр. вчерашняя радость свидания с давно не виденным другом и сегодняшнее эстетическое наслаждение музыкою, наполняют два разные отрезка времени, отделенные друг от друга двадцатью часами; по-видимому, *все содержание* одного процесса находится вне содержания другого, так что они *внеположны* друг другу во времени, и эта *внеположность* гораздо более глубока, чем *пространственные* *внеположности*: в самом деле, в пространстве вещи могут быть все же *внешним* образом приближаемы друг к другу, а во времени, хотя оно и объединяет все события как единое время, ни одно событие, отошедшее в область прошедшего, не может быть перемещено и приближено к настоящему; они как бы проваливаются в бездну, из которой нет возврата. Понятно поэтому, что философы, не допускающие никакого другого бытия, кроме *пространственного* и *временного*, строят *метафизические* системы, утверждающие глубокую *раздробленность* мира, *разобщенность* разных частей его непреодолимо *внеположностью* их в пространстве и времени. Существуют, однако, другие типы философских систем, утверждающие, что в основе мира есть бытие *сверхпространственное* и *сверхвременное*, преодолевающее *раздробленность* пространства и времени и устанавливающее тесную, *интимную* связь между элементами мира, *внеположными* друг другу. Всякое *сверхвременное* и *сверхпространственное* бытие будем называть *идеальным*, имея в виду учение Платона, впервые открывшего царство идей. Бытие *пространственно-временное* будем называть *реальным*. Отрицательное или положительное отношение различных *метафизических* систем к *идеальному* бытию и разным видам его послужит нам *основанием для классификации* их.

Начать удобнее всего с тех *метафизических* систем, которые допускают *идеальное* бытие, но лишь один вид его, именно *субстанции*. Понятие *субстанции* сознательно или безотчетно применяется нами на каждом шагу. Смотря на кусок мела, трогая его руками и передвигая его, я воспринимаю белизну, твердость, холодность, движение. Нам представляется, что эти элементы мира не могут существовать сами по себе, *самостоятельно*: в основе их, по-видимому, находится что-то, что *обладает* белизною, твердостью и холодностью, что-то, что сию минуту покоилось, а теперь движется. Несмотря на *разнородность* таких элементов, как белизна, твердость, холодность, движение, все они в рассматриваемом случае *принадлежат* одному и тому же *носителю*, мелу, который объединяет их в себе как свои *свойства* (белизна, твердость, холодность) и как события (движение), совершающиеся в нем ¹.

Тождественный носитель различных свойств и событий, остающийся *абсолютно устойчивым*, т. е. тождественным, несмотря на смену принад-

¹ Словом «событие» мы будем обозначать всякий процесс, все, что имеет характер возникновения и затем исчезания во времени.

лежащих ему свойств и событий (холодность сменяется теплотью, движение покоем, а сам носитель этих процессов остается *тем же существом*), называется субстанцией¹.

Во многих метафизических системах субстанция рассматривается не только как *носитель* событий, но и как *сущность*, как *основное* бытие, а события — как *явления* этой сущности, обнаружение ее. Наконец, в-третьих, многие философы считают субстанцию *причиной* или *важнейшей* частью причины событий, носимых ею.

Многие философы и ученые полагают, что в основе физических явлений лежит особый носитель, *материя*. Те из них, которые признают атомистическое строение материи и считают атомы (или теперь нечто более простое — электроны, протоны) вечными, неизменными сущностями, полагают, следовательно, что каждый атом есть субстанция. Принимая во внимание чрезвычайную распространенность таких представлений о физических процессах, нельзя не признать, что понятие субстанции играет первенствующую роль в мировоззрении громадного количества людей, причем многие из них и не подозревают, что они в своем мышлении пользуются именно тем самым понятием, которое философы обозначают термином «субстанция».

Другой вид субстанции, допускаемый также множеством философов, есть *душа*. Присматриваясь к течению душевных процессов, легко прийти к убеждению, что в основе их лежит своеобразный носитель, остающийся тождественным при смене переживаний. В самом деле, встречаясь со своим давно не виденным приятелем, я испытываю радость, через пять минут она сменяется чувством горя, когда я узнаю от него о смерти близкого мне человека, еще через четверть часа я весь поглощен желанием помочь приятелю в его делах и т. д. И радость, и горе, и желание существуют не самостоятельно, не сами по себе: они принадлежат моему «я» как его проявления. Это «я» остается тождественным даже и при противоположности переживаний: то же самое «я», которое только что радовалось, теперь горюет. Итак, «я» есть субстанция, но глубокое отличие его от атомов материи заключается в том, что оно служит носителем не физических, а душевных явлений: желаний, чувств, мышления. Такую субстанцию называют *душою*.

Субстанция есть *идеальное бытие*, т. е. сверхвременное и сверхпространственное. В самом деле, события, в которых проявляется, например, мое «я» (душа), непрестанно меняются, между тем как само «я» остается буквально тем же самым «я», следовательно, это — бытие, глубоко отличное от событий: оно находится вне потока времени. Душа, также атом (или, может быть, электрон, протон) — *вечны*. Слово «вечность» означает здесь *не бесконечную длительность*, которая все же была бы течением *во времени*, а нечто гораздо более своеобразное: полную свободу от временных определений (краткость, продолжительность, предшествование чему-нибудь, следование за чем и т. п.), неприменимость их к «я» в такой же мере, как, напр., числу десять не присущи цвета. Субстанция не только находится вне времени, но еще и господствует над ним, что и обозначается словом *сверхвременность*. Это особенно ярко

¹ Субстанция от латинского глагола *substare* *. Отношение между свойствами, событиями и субстанцией, носящею их, называется *ингеренцией* (от латинского *inhaerere* — быть тесно связанным с чем-либо); этим словом обозначается также и характер такого бытия, как события и свойства (несамостоятельность их), а характер бытия субстанции (самостоятельность) обозначается словом *субсистенция*. Основные существенные свойства субстанции называются *атрибутами* ее, а случайные, преходящие *акциденциями* ее (от глагола *accidere* случаться).

обнаруживается в таком свойстве души, как память; «я», будучи вне времени и стоя выше его, не находится ни близко, ни далеко от своих переживаний, т. е. от событий, в которых проявляется его субстанциальная сущность: поэтому оно способно охватывать единым взором целый более или менее длительный отрезок событий, содержащий в себе не только настоящее, но и прошлое, а также нарождающееся будущее; напр., слушание мелодии и наслаждение ею было бы невозможно без этого господства над временем. Мало того, «я» способно направлять свое внимание вновь и вновь на события, отошедшие в область прошлого десять, двадцать и более лет тому назад: они опять приобретают актуальное значение и стоят перед моим умственным взором как живые.

Точно так же душа не обладает и пространственными определениями: «мое я» — не кубическое, не шарообразное и т. п. Само оно не находится в пространстве *ни внутри* моего тела, *ни рядом* с телом. Но в то же время оно находится в теснейшей связи с телом: ведь глубокое различие природы какого-нибудь А и В не мешает им влиять друг на друга. В самом деле «я» (душа) не пространственно, а сверхпространственно; оно господствует над пространством, и поэтому-то именно влияния души, «я» на тело гораздо более сложны и более всеобъемлющи, чем если бы душа занимала место в пространстве и, следовательно, граничила бы непосредственно лишь с частью тела или, пропитывая собою все тело (вроде какой-то жидкости или газа), граничила бы отдельными своими частями с частями тела. Будучи сверхпространственной, т. е. не занимая никакого места и положения в пространстве, следовательно, не будучи также и точкою (точка всегда имеет определенное положение в пространстве), душа, «я», именно поэтому может сразу быть в связи (влиять) и с сердцем, и с мозгом, и с глазами, и с ухом, и с мускулами рук, ног; она целиком и сразу присутствует во всех этих местах, на самом деле *не находясь*, конечно, ни в одном из них, но влияя на все эти органы («душа целиком находится в целом теле и в каждой части тела» — «*Tota in toto corpore et in qualibet parte totius corporis*», по учению Дунса Скота, *De rerum princ.* 9, 2, qu. 12, так же учит Николай Кузанский, *Idiot.* III., 8 *, Гегель и множество других философов).

Изложенные учения о субстанции дают повод ко всевозможным недоразумениям и наталкиваются на решительное непонимание, потому что большинство людей все представляют себе в *чувственных наглядных пространственно-временных* формах, т. е. как реальное бытие, и совершенно неспособны сосредоточить свой ум на *идеальном бытии*, отвлекаясь от его воплощения в пространственно-временной действительности. Даже такой великий мыслитель, как блаженный Августин, рассказывает в своей «Исповеди», что лишь после тридцати лет он научился мыслить о духовном, вообще идеальном царстве бытия. Размышляя о бесконечности и вездесущности Бога, он приходил к чудовищным нелепостям, потому что, «огрубевши сердцем от погружения в чувственность», принужден был представлять себе Бога «если и не в форме тела человеческого, то по крайней мере чем-то телесным, проникающим все части всего мира и простирающимся в бесконечные пространства. Дело в том, что я ничего не мог представить себе вне пространства; всякий предмет, не наполняющий собой определенного места, исчезал в моем понятии, представляясь ничем, даже не пустотою, а совершенно ничем»¹. Отсюда следовало, что «все твари будут тогда наполнены Тобою так, что в теле,

¹ *Бл. Августин*, Исповедь, кн. VII, гл. I, стр. 148 (русский перевод Киев. Дух. Акад., изд. 3).

положим, слона, больше будет Тебя, нежели в теле воробья, насколько первый больше последнего: субстанция Твоя будет тогда представляться как бы раздробленною на различные части всего мира, и Ты будешь присущ всем им соразмерно их величине. А между тем, Ты, Господи Боже наш, совсем не таков, как я представлял Тебя. Но Ты не озарил еще светом Своим моей тьмы»¹.

Примером недоразумений, возникающих вследствие привычки все помещать в пространстве и времени, может служить широко распространенное понимание учения Декарта о связи души с телом. Часто говорят и пишут, что Декарт, признавая душу нематериальной субстанцией, тем не менее искал ее «седалища» в теле и нашел, что она находится в мозгу в шишковидной железе. В действительности же вот что говорит Декарт: «Душа подлинно соединена со всем телом, и, строго говоря, нельзя сказать, что она находится в какой-нибудь одной из его частей, исключая остальные...» «Природа ее не имеет никакого отношения к протяжению, измерениям или свойствам материи, из которой составлено тело, но только ко всей совокупности его органов»². Далее, однако, он признает, что существует орган, именно шишковидная железа, через посредство которого душа предпочтительно перед всеми остальными частями тела влияет на телесные процессы. Вот это учение Декарта в умах читателей обыкновенно превращается в нелепую мысль, будто нематериальная субстанция души занимает место внутри тела или, по крайней мере, расположена в теле так, как, напр., центральная точка шара находится внутри шара.

Если даже духовную субстанцию помещают в пространстве, то тем чаще делают это, мысля о материальной субстанции. Даже философы, признающие атом субстанцией, очень часто считают *самое субстанцию* атома *протяженною*, так как не отличают точно субстанцию от ее *обнаружений* во времени и в пространстве, или, вернее, вовсе не задумываются над такими вопросами. Философ, знающий все подводные камни метафизики, такой, напр., как Эд. Гартман, точно и обстоятельно показывает, что метафизическое начало, лежащее в основе атома, — сила, должно быть мыслимо как нечто сверхвременное и сверхпространственное, хотя обнаружения ее (действия отталкивания или притяжения) и приурочиваются к определенной точке пространства. Вопросы эти будут рассмотрены подробно в главе о материи, и тогда будет выяснено, какие основания обязывают к такому учению.

Субстанциальное бытие имеет первостепенное значение в мире, как начало, организующее мировые процессы и придающее им характер цельности. Так, напр., все душевные состояния одного какого-либо «я» образуют непрерывный, сплошной поток, в котором даже и отдаленное прошлое связано с настоящим, живейшим образом влияя на него и вступая с ним в интимное взаимопроникновение, благодаря сверхвременной субстанции, которая, стоя над бездной десятков лет, объединяет вспоминаемое событие с наличным переживанием.

Мировоззрение, допускающее только в одном из его видов идеальное бытие, именно в виде субстанции, будем называть *субстанциализмом*. Осуществляется оно в самых разнообразных формах, особенно в зависимости от того, какие качественно различные субстанции допускаются философом (душа, материя) и признает ли философ множест-

¹ *Бл. Августин*, Исповедь, кн. VII, гл. I, стр. 149; см. также книгу V, гл. X, стр. 109, гл. XI, стр. 110; кн. VI, гл. III, стр. 121.

² *Descartes*, Des Passions en général et, par occasion, de toute la nature de l'homme. I, art. 30*.

венность субстанций или находит в мире только одну субстанцию. Так, столь отличные друг от друга системы, как мировоззрение Демокрита, Декарта, Лейбница, Спинозы, Беркли, одинаково имеют характер субстанциализма. Характерна для субстанциализма следующая черта: он признает чрезвычайно тесную объединенность всего того, что присуще каждой отдельной субстанции (свойства и процессы, в которых проявляется субстанция), и в то же время чрезвычайную *обособленность* и самостоятельность субстанций в отношении друг к другу. В одном направлении он усматривает в мире высокую степень цельности, а в другом — чрезмерную раздробленность. Образцами этой черты субстанциализма могут служить системы Демокрита и Лейбница. Только в том случае, если философ-субстанциалист полагает, что в основе мира есть всего одна-единственная субстанция, он освобождается от мысли о распаде мира на глубоко обособленные друг от друга существа. Такова, напр., система Спинозы, находящего в мире только одну субстанцию — Бога — и считающего все существа в мире проявлениями этой субстанции.

Иной тип метафизических систем получается в том случае, когда философ допускает, кроме субстанции, еще и другие виды идеального бытия. Так, напр., можно утверждать, что все виды порядка, формы, отношений, мыслимые как содержания отвлеченных понятий, принадлежат к области идеального. Таковы, напр., математические идеи. Число пять одинаково оформляет и пять звуков, и пять деревьев, и пять желаний. Эти пятерки звуков, деревьев и желаний могут существовать в разное время и в разных местах, тем не менее форма пятеричности совершенно *тождественна* во всех них, — *одна и та же* для любых предметов в любом пространстве и времени; следовательно, сама эта форма не лежит ни в каком месте, она также не течет во времени, не вспыхивает и не исчезает подобно чувствам и желаниям, а пребывает сверхвременно и сверхпространственно; только *содержания*, оформленные ею, звучания, желания, деревья находятся в пространстве и времени. Такие идеи можно назвать *отвлеченными*, потому что они, очевидно, суть бытие *не самостоятельное*, не имеющее характера живого деятельного существа. Иное дело субстанции: они суть *конкретно идеальное бытие*, живое, деятельное, самостоятельное, согласно учению большинства метафизиков.

Отвлеченные идеи числа, порядка и т. п. можно назвать *формальными*. Кроме них существуют еще *материальные* отвлеченные идеи; таковы идеи, выражающие природу видов и родов вещей, идеи отдельных качеств, способностей и т. п.; напр., идея человечности (человеческой природы), цветности, доброты, памяти и т. п. Согласно учению, допускающему такие идеи, бытие Сократа, Декарта и Канта, хотя эти философы жили в разные века и в разных странах, содержит в себе *тождественную основу*, именно *идею человеческой природы*, которая получила в них различное воплощение, но сама остается буквально численно тождественною. Следовательно, такая метафизическая система утверждает чрезвычайно тесную связь всех вещей, *взаимовключенность всего во все*, поскольку всякая вещь имеет со всякою другою вещью в каком-либо отношении какую-либо тождественную идею, напр. числа, какого-либо качества, способности и т. п.

Такое направление в метафизике назовем *идеал-реализмом*, имея в виду характерное для него учение, что реальное бытие существует на основе идеального. Примером могут служить системы Платона, Аристотеля, Плотина, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева.

Есть идеал-реалисты, допускающие *только отвлеченные идеальные начала*; такова, напр., система Когена. Этого рода учение будем называть *отвлеченным идеал-реализмом*. Другие идеал-реалисты утверждают, что, кроме отвлеченно-идеальных начал, есть еще и *конкретно-идеальные начала*, идеи, как живые самостоятельные существа. В этом они сходны с субстанциалистами, хотя и не всегда обрисовывают эти живые, деятельные начала так, как были изображены выше субстанции. Такие системы будем называть *конкретным идеал-реализмом*. Образцом его может служить учение Аристотеля, Плотина, Гегеля, Вл. Соловьева.

Идеал-реалистические системы, особенно в форме конкретного идеал-реализма, нередко утверждают такую степень связности и объединенности бытия, которая является пределом того, что доступно мышлению в этом направлении. Противоположный предел, допущение крайней степени раздробления мира, встречается в тех философских системах, которые в отличие от идеал-реализма, а также субстанциализма совершенно отрицают существование каких бы то ни было сверхвременных, т. е. идеальных, начал. Чтобы представить себе сущность такого миропонимания, возьмем, напр., душевную жизнь с ее процессами желания, чувства, мышления и т. п. и выдернем из ее состава идеальное начало, душу, тождественное Я; — тогда все содержание ее сведется лишь к потоку *событий* (если условиться разумеать под словом «событие» все, что имеет временный характер, т. е. возникает во времени, имеет в нем определенное место и подчинено отношениям времени — прежде, после и т. п.); точно так же представим себе материальный процесс, напр. горение, и оставим в нем только события (изменения цвета, формы, давлений и т. п.), отказавшись от мысли об атоме или электроны, как субстанции, т. е. как вечном начале, стоящем над потоком временных смен. Позже, исследуя подробнее этот тип мировоззрений, мы увидим, что в чистой форме он осуществим с большим трудом, но перед всеми, кто отрицает идеальные начала в платоновском смысле, стоит задача развить именно такое учение о мире, как лишь о временном процессе.

Условимся называть такое учение *актуализмом*, имея в виду, конечно, не активность (она может быть отвергаема сторонниками этих учений), а актуальность всего сущего, т. е. осуществленность его, действительную данность в определенном отрезке времени. Иногда называют такое мировоззрение феноменализмом (или феноменизмом). Этот термин, однако, я буду применять лишь для обозначения одного из видов актуализма, так как он предполагает противопоставление феноменов (явлений) ноуменам (вещам в себе).

Примером актуалистических мировоззрений могут служить учения Гераклита, Юма, Маха, Бергсона. Из одного этого сопоставления имен видно, что актуализм существует в весьма разнообразных видоизменениях, которые и будут разграничены в дальнейшем исследовании.

Устанавливая три типа мировоззрений: идеал-реализм, субстанциализм и актуализм, мы имеем в виду отношение их к понятию *идеального бытия*, следовательно, опираемся на основание, заимствованное из *онтологии*. Обратимся теперь к *космологии* и воспользуемся основными для нее понятиями целого и части. Различная трактовка понятий целого в разных философских системах может служить основанием для различения двух типов мировоззрений — *органического и неорганического*.

Разница между этими двумя типами мировоззрений заключается в том, что они различно понимают отношение между мировым целым

и его частями и элементами ¹. Отношение между целым и элементами, входящими в его состав, можно понимать двояко. Можно утверждать, что элементы суть нечто *первоначальное, основное*, а целое есть нечто *вторичное, производное*, возникшее из элементов. Элементы при этом рассматриваются как нечто *самостоятельное*, существующее вполне (или, по крайней мере, в сравнении с целым) безотносительно; наоборот, целое считается *зависимым* от своих элементов, существующим лишь в *отношении* к ним. Всякое мировоззрение, пользующееся таким понятием целого в своем учении о вселенной, я буду называть *неорганическим*.

Ярким образцом неорганического понимания может служить материализм Демокрита. Для него первоначальное, основное, самостоятельное бытие суть атомы, а мировое целое есть не более как сумма атомов. Степень самостоятельности атомов Демокрита, степень независимости каждого из них друг от друга по своему бытию можно пояснить следующей фикцией. Допустим, что все атомы, кроме одного, чудесным образом исчезли бы; тогда последний атом остался бы, сохраняя ту же величину, форму и т. п., как и раньше, и даже продолжал бы существовать еще с большим удобством, чем прежде, так как не подвергался бы больше никаким толчкам и продолжал бы вечно свое движение в пустом пространстве равномерно и прямолинейно.

Сторонник неорганического мировоззрения применяет свое понимание целого не только к вселенной, но и к всевозможным более ограниченным единствам, встречающимся в составе мира, напр. к организмам животных и растений. Так, древний греческий философ Эмпедокл полагал, что сначала образуются в пространстве отдельные головы, ноги, туловища, глаза и т. п.; они срastaются между собою, «как кто с кем повстречался», вследствие чего возникает множество уродливых образований, неспособных жить и быстро разрушающихся, но некоторые из этих сочетаний случайно оказываются удачными («приспособленными к среде»), выражаясь современным языком), они сохраняются и образуют животное царство. И современные биологи строят, по существу, такое же *неорганическое* учение об организме, если утверждают, что атомы материи, вполне независимые по своему бытию друг от друга и от какого бы то ни было целого, встречаясь в пространстве, образуют сначала простейшие неорганические соединения, затем более сложные и, наконец, протоплазму простейшего организма. Как ни далеки их взгляды от наивных представлений Эмпедокла, все же принципиально, в философской своей основе их учения стоят в одной плоскости с учением Эмпедокла.

Органическое понимание целого прямо противоположно неорганическому. Оно состоит в утверждении, что целое первоначальнее (конечно, не в хронологическом смысле) своих элементов, целое есть нечто основное, а элементы — производное. Чтобы найти самостоятельное бытие, сторонник органического мировоззрения не спускается вниз к элементам, а, наоборот, восходит к целому и чаще всего приходит к убеждению, что мысль должна выйти еще за пределы мирового бытия, в область сверхмирового, чтобы найти безусловно самостоятельное начало,

¹ В дальнейшем я, во избежание недоразумений, нередко буду пользоваться вместо слова «часть» словом *элемент*, разумея под этим термином все то, что можно, хотя бы только мысленно, различить в целом, как его сторону, кусок, отрезок и т. п. При этом, разумеется, слово «элемент» не означает абсолютной простоты, а имеет в виду лишь нечто *относительно простое*, именно нечто более простое, чем то целое, в составе которого оно находится.

Абсолютное. В рамках неорганического мировоззрения такое начало — Абсолютное, пишущееся с большой буквы, не может найти себе места.

Большинству умов органическое учение об отношении между целым и его элементами кажется неясным и непонятным. Чтобы дать ответливый образец такого соотношения, я обращусь сначала к предмету, взятому из области идеального бытия. Положим, перед нами находится отрезок прямой линии АВ длиной в один сантиметр. Пересекая его другими прямыми линиями, мы можем получить на нем десять точек в расстоянии 0,1 сантиметра друг от друга; обратно, беря эти десять точек, нельзя получить из них первоначальную сплошную линию. Дальнейшими сечениями можно получить на протяжении этого самого сантиметра сто, тысячу, миллион точек, но как бы велико число их ни было, суммирование их не может создать их родоначальника, сплошную линию в один сантиметр длиной. Здесь перед нами как бы два ранга бытия: высшее бытие не может быть получено из низшего; наоборот, низшее получается из высшего и порождается из него в любом количестве. Могут возразить, что линия может быть получена движением точки, однако эта попытка уклониться от органического учения была бы основана на недоразумении: движение *предполагает* наличие пространства и, следовательно, подчинено тому, более высокому целому, в составе которого может быть проложен путь перемещения точки.

Такое же отношение высшего к низшему мы наблюдаем, получая на плоскости бесчисленное множество линий, далее, получая пересечением трехмерного тела бесчисленное количество плоскостей и т. д.

Из области реального бытия примером может служить организм животного или растения. Образование организма совершается не так, как представляет себе Эмпедокл. Сердце, мышцы, глаз не возникают вне организма без соотношения друг с другом, чтобы потом соединиться и образовать организм животного; эти образования возникают не иначе как в системе зародыша, т. е. уже существующего организма, только стоящего на низшей ступени развития. Конечно, ни один современный натуралист и не придерживается взглядов Эмпедокла; однако среди них громадное большинство убеждены в том, что организм в конечном итоге есть сумма (агрегат) атомов кислорода, азота, углерода, серы и т. п., существовавших до возникновения данного организма и тотчас вновь появляющихся на сцену, если, напр., сжечь его. Согласиться с таким учением это значит отказаться от органического миропонимания. В согласии с данными опыта, сторонник органического миропонимания говорит, что рост тела и развитие его осуществляются не путем самовнедрения в него частей среды, а путем *питания* организма, т. е. путем *выборки* из среды необходимых ему составных частей, и путем *ассимиляции* их, т. е. путем претворения их в ткани так, что в организме находится не сера или азот, а вещество, *измененное в духе системы* организма. Итак, органическое мировоззрение не обязывает к утверждению, будто всякое целое порождает сполна все бытие своих элементов; оно утверждает лишь производность элементов из целого, *поскольку* они суть *части целого*.

Для пояснения этого последнего положения особенно удобен пример такого целого, как государство. Сторонник неорганического мировоззрения полагает, что государство есть только *сумма* человеческих *особей*, совершающих индивидуально-психические и индивидуально-физические акты для достижения своих личных целей; государство есть не более как *средство*, создаваемое особями для достижения их индивидуальных целей, напр. самосохранения, расширения их индивидуального

бытия и т. п. Учение сторонника органического миропонимания глубоко иное. Он считает государство не суммой индивидуумов, а целым, существующим благодаря тому, что у индивидуумов есть *сверхиндивидуальная* сторона; следовательно, индивидуумы находятся в составе государства, как точки на линии, вовсе не исчерпывая своими индивидуальными интересами и целями всей жизни государства. Такое, напр., явление, как война, разлагается с точки зрения *неорганического* учения лишь на индивидуально-психические стремления, чувства и поступки отдельных людей: *честолюбие* полководцев или монарха, *жажду наживы* фабрикантов и купцов, *страх* перед жестокою дисциплиною у солдат и т. п. Наоборот, сторонник *органического* учения о государстве, нисколько не *отрицая соучастия перечисленных индивидуально-психических факторов*, все же полагает, что не они составляют главное основание такого великого социального явления, как война: по его мнению, государственное целое имеет свои особые сверхчеловеческие цели и граждане государства, содержа в самой своей индивидуальности *сверхиндивидуальную* сторону, способны, хотя бы отчасти, на *бескорыстный патриотизм* и самопожертвование во имя этих сверхчеловеческих целей.

Из этого последнего примера видно, что органические учения не во всем противоположны неорганическим. Они в большинстве случаев *принимают утверждения* неорганических теорий и *отвергают* только их *отрицания*; органические теории *видят* в мире больше, чем неорганические.

Если философ полагает, что не только отдельные сложные предметы в мире, но и все мировое целое есть органически цельное единство, то он является представителем уже не отдельной органической теории, а целого *органического мировоззрения*. Весь мир представляется стороннику такого учения столь же единым и цельным, как един и целен музыкальный тон, в котором можно различить умом разные стороны, напр. качество, интенсивность его, но нельзя и помыслить, чтобы эти стороны существовали сначала сами по себе, независимо друг от друга, а потом встретились и, сочетавшись, образовали тон.

Эта цельность мира вовсе не ведет к утрате тех элементов бытия, над которыми привык оперировать ум представителя частных наук. Так, атомы или, лучше, в духе современных теорий — электроны не отвергаются такою теориею, однако абсолютная первоначальность и самостоятельность их, конечно, не может быть допущена. Чтобы пояснить, в каком духе должно быть развито в органическом миропонимании учение об атомистическом строении вещества, воспользуемся следующим сравнением. Положим, войдя темною ночью в сад (иллюминированный), мы видим перед собою множество светящихся точек, как будто независимых ни от какого единого источника. На следующее утро, придя на то же место, мы узнаем, что между деревьями был повешен полей металлический шар с небольшими отверстиями в нем, что в шаре горела электрическая лампа и, следовательно, множество светящихся точек было обусловлено этим единым источником.

Все сложное, что только ни входит в состав мира, должно быть понимаемо в духе приведенных примеров. Куча камней на краю шоссе обусловлена целью приготовить из них щебень для ремонта шоссе. И даже снежный сугроб, навешаемый в открытом поле у пня меланхолично воющим зимним ветром, имеет в своей основе какую-либо идею единства, придающую ему *смысл и значение* в целом природы.

Исходя из различных оснований, мы дали две классификации мировоззрений. Во-первых, в зависимости от различных учений об идеальном

бытии, мы распределили все мировоззрения в три группы: *актуализм, субстанциализм и идеал-реализм*. Во-вторых, в зависимости от различий в учении об отношении между целым и частями, мы различили два типа мировоззрений: *неорганическое и органическое*. Сочетание этих двух классификаций дает следующие виды мировоззрений: *неорганический актуализм, органический актуализм, неорганический субстанциализм, органический субстанциализм*; что же касается идеал-реализма, он, конечно, не может быть явно неорганическим. Учение, согласно которому реальные вещи и процессы во всех отношениях спаяны друг с другом своими идеальными основами, тяготеет всегда в сторону *органического миропонимания*. Однако я полагаю, что последовательное развитие органического учения о мире невозможно в рамках *отвлеченного идеал-реализма*; оно доступно лишь *конкретному идеал-реализму*. Поэтому разграничение этих двух форм идеал-реализма, хотя и не является однородным с разграничением органического и неорганического субстанциализма и актуализма, все же в некоторых отношениях оказывает аналогичным ему.

Таким образом, получается шесть типов мировоззрений:

актуализм	{ неорганический органический
субстанциализм	{ неорганический органический
идеал-реализм	{ отвлеченный конкретный

Обращаясь к исторически осуществленным философским системам и подвергая их анализу, мы увидим, что почти невозможно найти среди них системы, вполне точно, во всех отношениях соответствующие намеренным мною схемам, являющиеся, так сказать, химически чистыми образцами описанных типов философской мысли. Этим, однако, не подрывается значение данной классификации типов философских систем. Тенденция к тому или иному типу, во всяком случае, может быть найдена во всякой философской системе, и потому при анализе и критике всякой системы может оказать ценные услуги разработанное учение о мыслимых, хотя бы и нереализованных, *идеальных типах* систем. Даже и химик не только не находит в природе, но даже не может создать в лаборатории грамм абсолютно чистого железа или фосфора без всяких примесей, соединений или распадов. Этим не отменяется, однако, ценность учения о свойствах химически чистых «элементов» вещества.

План дальнейшего изложения будет таков. В первую очередь я буду рассматривать субстанциалистические учения, потому что субстанциализм, обыкновенно, является в формах, наиболее соответствующих обыденному безыскусственному мышлению о мире.

Субстанциализм может осуществляться в крайне различных видоизменениях. Так, субстанциализм может иметь характер и неорганического, и органического мировоззрения. Напр., материализм *Демокрита* есть субстанциализм *неорганический*. В самом деле, атомы Демокрита суть вечные, неизменные субстанции. Каждый атом в отдельности должен быть мыслим как органическое единство. Но множество атомов образуют мир, будучи объединены, по учению Демокрита, лишь *внешними* пространственными отношениями, лишь такими отношениями, как быть смежным, быть направо, налево, вверх, вниз и т. п. друг от друга. Такое целое имеет неорганический характер.

Резко иную картину мира дает субстанциализм Спинозы. Согласно его учению, в мире есть только одна субстанция — Бог; известные нам существенные свойства Бога, атрибуты его, суть протяжение и мышление, и все входящие в состав мира предметы, именно идеи и тела, суть видоизменения этих атрибутов Бога. Этот субстанциализм очевидно имеет органический характер.

Можно различать также виды субстанциализма в зависимости от *качества субстанций*, признаваемых философом. Так, для одних *материя* есть субстанция, для других субстанция есть *дух*, для третьих — *Бог*. Соответственно этим различиям получается субстанциализм *материалистический*, как у Демокрита, или *спиритуалистический*, как у Лейбница, или *пантеистический*, как у Спинозы.

Различать виды субстанциализма можно также, основываясь на количестве субстанций, признаваемых различными системами его: так, возможны *монистический* субстанциализм (признание лишь одной субстанции или лишь одного вида субстанций), *дуалистический* субстанциализм (признание двух видов субстанций, напр. в системе *Декарта* — дух и материя), *плюралистический субстанциализм* (признание множества субстанций, напр. в системе *Лейбница*).

Однако приступить сразу к рассмотрению целых философских мировоззрений — это значит запутаться в множестве проблем и их скрещении друг с другом. Чтобы облегчить эту задачу, мы начнем не с рассмотрения всей мировой целостности, а с изучения двух важнейших элементов мирового бытия, именно познакомимся сначала с философскими учениями о материальной природе, затем с учениями о душевной жизни и только тогда уже приступим к рассмотрению целых философских мировоззрений.

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

Глава первая УЧЕНИЯ О МАТЕРИИ

1. Виды натурфилософских учений о материи

В опыте даны *непроницаемые объемности*, способные *перемещаться* в пространстве,— гранитная глыба, капля дождя, дерево, тело животного и т. п. Наблюдение над этими предметами дает начало понятию *материи* (вещества) и понятию *материального процесса* (процесса физического в отличие от психического, т. е. душевного).

В составе природы материя и материальный процесс занимает столь видное место, что можно говорить о целом царстве материального бытия. В философии природы существует бесчисленное количество учений о сущности этого царства. Эти натурфилософские учения отличаются друг от друга не только тем, что одни имеют характер субстанциализма, другие — актуализма и т. п., но еще и рядом других более конкретных особенностей. Поэтому здесь необходимо будет различить виды учений о материи с точки зрения интересов натурфилософии.

Прежде всего следует отметить различия, обусловленные учением о связи между материальным процессом и процессом жизни, а также душевным процессом. Согласно некоторым учениям, всякая материя есть живое, жизнедеятельное начало, изменяющееся и действующее на окружающую среду соответственно своим стремлениям, симпатиям, антипатиям и т. п. Такое направление в учении о материи называется *гилозоизмом* ($\psi\lambda\eta$ — материя, $\zeta\omega\eta$ — жизнь). Гилозоизм часто имеет характер весьма примитивной философии, соответствующей тому низкому уровню развития мысли, когда философ еще не усматривает глубокого различия между душевным и материальным процессом и сливает их в одно смутное целое, не отдавая себе отчета в тех затруднениях и недоумениях, которые вызывает подобное учение. Таковы взгляды ионийских натурфилософов *Фалеса*, *Анаксимандра*, *Анаксимена*. Анаксимен говорит: «Подобно тому как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир». В наше время наивный гилозоизм представлен в мировоззрении *Геккеля*.

Гилозоистическое учение о материи встречается, однако, и в высокоразвитых философских системах, напр. в мировоззрении стоиков, в натурфилософии Шеллинга и др. В этих системах оно связано со сложным аппаратом понятий, уясняющим связь механических и психических процессов.

Противоположные гилозоизму учения о материи утверждают, что первичные основные качества материального бытия не содержат в себе никаких признаков душевности и жизнедеятельности. Так, по Демокриту, материя состоит из *атомов*, именно из нераздробимых, непроницаемых частиц, отличающихся друг от друга только своею *формой* (шарики, кубы и т. п.), *величиною* и, в зависимости от величины, *тяжестью*.

Эти качества атомов неизменны. Единственное изменение, возможное в материальной среде, есть *движение*, т. е. перемещение атомов в пространстве и, следовательно, изменение их *положения* в отношении друг к другу. Все остальные физические качества, цвета, звуки, запахи, вкусы и т. п., не принадлежат, по мнению Демокрита, атому: это *ощущения*, возникающие у познающего субъекта во время чувственного восприятия глазом, ухом, осязанием. Следовательно, это лишь *кажущиеся* свойства материи: сами по себе атомы не красны, не зелены и т. п., не теплы и не холодны, только для глаза вещи представляются цветными, для осязающей руки теплыми или холодными и т. п. Такие учения, наделяющие материю лишь *геометрически-механическими* свойствами и придающие ей безжизненный характер, особенно распространены в новой философии в XVII—XIX вв.

Оставив в стороне вопрос об отношении между материей и жизнью, а также душевным процессом, можно построить классификацию с точки зрения различия между системами основных понятий, исходя из которых физика развивает учение о материальной природе. Я изложу такую классификацию, данную Эд. Гартманом¹.

Материя есть *подвижное реальное*. Движение невозможно без *пространства* и *времени*; поэтому в состав всех теорий материи входят эти два понятия, определяющие *формальную* сторону материальной природы. Разногласия между представителями различных теорий возникают лишь по вопросу о *реальной* стороне материального процесса, о содержании его: одни исходят здесь из понятия *массы*, другие из понятия *силы*, третьи — из понятия *энергии*. Таким образом, получаются следующие три класса теорий:

1. Первый класс теорий материи — это те, которые полагают в основу понятия: пространство, время и масса. Согласно этим учениям, материя есть *движущаяся масса*; такие теории материи можно назвать *гилокинетическими*².

2. Второй класс учений о материи исходит из понятий — пространство, время, сила. Согласно этим теориям, материя есть *обнаружение сил отталкивания и притяжения* в пространстве. Это — *динамистические* теории материи.

3. Наконец, третий класс составляют теории, исходящие из понятий — пространство, время, энергия. Согласно этим теориям, которые назовем *энергетическими*, материя есть *комплекс энергий*. Следует заметить, что в этой схеме к третьему классу отнесен только *качественный* энергетизм, т. е. направление в физике Дюгема, Маха или Оствальда в его «Лекциях по натурфилософии»*, отказывающееся от гипотез, сводящих качественно различные виды энергии к одному типу энергии так, что различия между видами энергии оказываются лишь количественными. Отсюда ясно, что современные электронные теории материи вовсе не обязаны принадлежать к третьему из перечисленных классов; они могут быть развиты в духе *динамистических* теорий, так как электрический заряд есть обнаружение сил отталкивания и притяжения.

Гилокинетические учения наиболее наглядны и просты. Среди них можно найти самые яркие образцы *неорганических* учений о материи. Развиваются они, обыкновенно, в духе *субстанциализма*. С них поэтому мы и начнем рассмотрение учений о материи.

¹ Ed. v. Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik, стр. 187*.

² Греческое слово ὕλη — материя и κίνησις — движение.

2. Гилокинетическое учение о материи

Типичными представителями гилокинетических учений о материи были в Древней Греции, напр., *Левкипп* и *Демокрит* (между 460—360 до Р. Х.). Особенно распространены были гилокинетические учения среди ученых и философов XVII в., в подтверждение достаточно упомянуть имена *Гоббеса* (1588—1679), *Декарта* (1596—1650), *Гюйгенса* (1629—1695), *Бойля* (1627—1691). В XVIII в. выдающимися представителями этого типа учений были *Эйлер* (1707—1783), *Лесаж* (1724—1803).

Как уже сказано, согласно гилокинетической теории, материя есть *движущаяся масса*. Большинство сторонников этого учения утверждает, что материя состоит из атомов (átomov — неделимое), т. е. мельчайших неразложимых далее (по крайней мере, естественными физическими средствами) частиц. Представление об атоме дается здесь весьма простое: каждый атом есть маленькое тельце, протяженное, абсолютно непроницаемое и обладающее неизменной массой.

Словом «масса» обозначается свойство материи, обнаруживающееся при наблюдении, напр., следующего факта: возьмем два шара одинакового диаметра, один деревянный, другой железный, и выведем их из состояния покоя посредством толчка; толчок одинаковой силы сообщит этим двух телам различную скорость движения, именно деревянный шар получит большую скорость движения, чем железный. Чтобы придать железному шару ту же скорость движения, как и деревянному, нужно применить к нему большую силу. Точно так же, если деревянный и железный шары движутся с одинаковой скоростью, то для приведения их в состояние покоя нужно применить к ним силу, и эта сила должна быть большею, чтобы задержать железный шар. Отсюда далее возникает понятие *коственности* или *инертности* материи: атом (а также группа атомов) не способен *самостоятельно* изменить свое состояние покоя или движения: только под влиянием воздействия извне, под влиянием *толчка* или *давления*, производимого на него другим движущимся телом, может он выйти из состояния покоя или изменить направление и скорость своего движения.

Цвета, звуки, тепло, холод, запахи и т. п.— все эти чувственно воспринимаемые качества не суть свойства материи, по учению гилокинетической теории: это ощущения, *психические состояния*, возникающие в уме наблюдателя вследствие воздействий материальной среды на его органы чувств, глаз, ухо и т. д.

Таким образом, все содержание материальной природы сводится к тому, что она состоит из непроницаемых, протяженных, инертных частиц, обладающих неизменною массою и движущихся в пространстве.

Некоторые философы, напр. Декарт, Гоббес, полагают, что материя, будучи протяженной, делима до бесконечности, потому что пространство делимо до бесконечности; в самом деле, все протяженное, имеющее объем, мыслится нами как состоящее из множества частей, имеющих меньший объем и находящихся вне друг друга, хотя и спаянных друг с другом в одно целое; эти меньшие объемы, в свою очередь, тоже мыслятся, поскольку они протягиваются в пространстве, состоящими из множества еще меньших объемов, и т. п. без конца. Это деление фактически может быть неосуществимым нашими средствами, но оно мыслимо, и потому Декарт полагает, что нет оснований считать какую бы то ни было частицу материи, как бы она ни была мала, абсолютно неделимою; материя, по его учению, делится до бесконечности, всякая налич-

ная частица ее могла бы быть при подходящих условиях разделена далее; однако *фактически* некоторые частицы не дробятся до конца, но представляют собою тельца, корпускулы¹, которые не могут быть далее разделены *наличными* силами природы. Такая теория материи называется *корпускулярною* в отличие от *атомистической*. Некоторые авторы даже обозначают термином «атом» последние элементы материи лишь в том случае, если они признаются непротяженными и потому мыслятся как абсолютно неделимые. Я не буду так суживать значения термина «атом» и буду обозначать им, в согласии с историею его, также и протяженный элемент материи, если только философ, как это делает, напр., Демокрит, считает его абсолютно неделимым.

Едиственное изменение, могущее происходить в материи, понимаемой таким образом, есть *движение* атомов. Все богатство и разнообразие качеств материальной природы, данное в восприятии, отнято у нее и перенесено в область *субъективных* переживаний наблюдателя, а *трансубъективная* материальная природа сведена к небольшому числу *однообразных геометрически-механических* определений, способных дать множество количественных видоизменений. Так, напр., *качественное* различие голубого и красного цвета, согласно этому учению, есть явление субъективное, а трансубъективно в самой материальной среде ему соответствуют колебания, число которых равно приблизительно 900 миллиардам в секунду в случае голубого цвета и более чем 400 миллиардам в секунду в случае красного цвета; иначе говоря, глубокое различие между красным и голубым цветом сводится лишь к тому, что в первом случае на глаз действуют волны, *вдвое более* длинные, чем во втором случае. *Качественные различия* сведены этою теориею к *количественным* различиям. Точно так же различие тонов сводится к различию *длины* воздушной волны, различие между холодным и теплым телом к большей или меньшей *скорости* движения их частиц и т. п. Таким образом, исследование всех явлений можно производить при участии математических методов; основы современной науки о природе получают характер *математического естествознания*.

Все, из чего строится материальная природа в этом учении, входит в состав чувственного опыта, или, по крайней мере, находится в такой тесной связи с ним, что имеет *наглядный* характер. Поэтому стороннику гилокинетизма кажется, что он не нуждается в сверхчувственных понятиях, что он обходится без «метафизики». Даже понятие силы так конкретизируется здесь, что кажется низведенным на степень чувственно данного. В самом деле, сила есть причина изменения движения. Но, согласно гилокинетизму, единственною причиною нарушения покоя или изменения движения частицы материи может быть толчок или давление другой частицы материи, находящейся уже в состоянии движения. Таким образом, думая о силе, он думает о *движущемся теле* как *причине* изменения движения *другого тела*. Никаких внутренних стремлений, напряжений, усилий и т. п. он не усматривает в этом влиянии тела на тело; никаких сил, действующих на расстоянии непосредственно через бездну пространства (*actio in distans*), он не допускает. «Тело не может действовать там, где его нет», — говорят сторонники гилокинетической теории. Даже явления тяготения они стремятся вывести из толчков движущихся частиц материи. Так, напр., согласно гипотезе Лесажа (физик XVIII в.), явления тяготения объясняются толчками частиц эфира, носящихся в пространстве по всевозможным направлениям. В самом

¹ Corpusculum — тельце.

деле, представим себе над землею на расстоянии 20 сажень тело птицы, только что подстреленной охотником. Тело ее подвергается со всех сторон толчкам частиц эфира; толчки справа и слева, спереди и сзади взаимно уравниваются; но толчки сверху вниз к центру земли и толчки снизу вверх не уравниваются друг друга: земля играет роль как бы экрана, задерживающего многие частицы эфира и, следовательно, тело птицы испытывает большее количество толчков сверху вниз, чем снизу вверх; вследствие этого оно падает по направлению к центру земли.

Точно так же обращение луны вокруг земли, обращение планет вокруг солнца (т. е. отклонение их от касательной к орбите) объясняется *приталкиваниями* к земле, к солнцу, а не *притяжением* на расстоянии между землею и луною, между солнцем и планетами ¹.

Можно пытаться таким же образом объяснять и химические соединения. Можно представить себе строение молекулы подобным нашей солнечной системе, а химическое соединение понимать, как явление, аналогичное включению какой-либо кометы в состав солнечной системы. Если комета, не принадлежащая к нашей системе, окажется случайно пролетающею слишком близко к солнцу, то начнется указанное выше одностороннее приталкивание ее тела к солнцу, и путь ее может измениться настолько, что она станет постоянным членом нашей солнечной системы. Такими же приталкиваниями можно пытаться объяснить сочетания атомов, образующие молекулы.

Согласно современной электронной теории материи то, что прежде считалось атомом, есть на самом деле сочетание еще более простых элементов, именно положительных и отрицательных зарядов электричества. Следовательно, чтобы остаться и в наше время сторонником гилокинетизма, нужно построить гипотезу, отрицающую взаимное притяжение этих зарядов и сводящую его на приталкивание и придавливание их друг к другу средою.

В такой системе учений, строго говоря, не могут быть различены *актуальная* и *потенциальная* энергия, как два принципиально различные состояния энергии. Здесь нет никаких *потенций*, ничего, что имело бы характер *сущей возможности*. Все бытие здесь сводится к наличным, осуществленным в пространстве объемам и осуществляющемуся во времени движению их: таким образом, здесь есть место только для *актуальной* энергии, именно для различных видоизменений и комбинаций *кинетической* энергии. Так, напр., камень, поднятый с поверхности садовой скамейки на вершину Эйфелевой башни, обладает потенциальною энергиею большею, чем та, которая ему принадлежала, когда он лежал на скамье. Согласно гилокинетизму, это не значит, что он *имеет* теперь эту энергию в виде не реализованной потенции, а означает лишь, что в случае падения с вершины Эйфелевой башни он подвергнется большему количеству приталкиваний, чем в случае падения со скамьи, и потому приобретет большую скорость движения.

Таким образом, это учение о материи стремится ограничиться лишь сферою реального и притом наглядно представимого. Отвергая *qualitates occultae* *, оно отбрасывает также всевозможные «силы», «способности», «возможности». Сторонники такого направления любят указывать на то, что оно борется против склонности ленивого ума слишком рано прекращать анализ явления и, не дойдя до *механизма* его, объяс-

¹ Как думал о тяготении Ньютон, см. *Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, II том, стр. 572—580 *.

нять явление ссылкой на какую-нибудь специфическую «силу» или «способность»: на «силу» тяготения для объяснения явлений тяготения, на «силу сродства» — для химических соединений, на «формирующую силу» — для объяснения процессов в организме. *Мольер* вышутил такой способ объяснения: он состоит в том, что на вопрос, почему опиум усыпляет, нам отвечают, «потому, что у опиума есть усыпляющая способность». Так на вопрос, почему часы показывают время, можно ответить, не рассматривая часового механизма, что у часов есть часоказательная сила.

Гилокинетическая теория материи есть яркий образец *неорганического* учения. Природа здесь строится из элементов вполне самостоятельных, независимых по своему бытию друг от друга. Невероятную степень обособленности их можно пояснить следующим образом. Допустим (хотя бы в виде фикции) бытие Всемогущего Существа, которое сверхъестественным путем уничтожило бы все атомы, кроме одного; согласно рассмотренной теории, этот оставшийся атом нисколько не изменился бы в своем бытии: он сохранил бы тот же объем, что и раньше, и продолжал бы вечно свое движение с тою же скоростью и в том же направлении, как в момент гибели его собратьев; ему жилось бы даже еще лучше, чем прежде: никто больше не толкал бы его в пути.

Точно так же основные понятия, из которых строится здесь учение о материи, образуют не внутренне связную систему, а группу мыслей, внешне присоединенных друг к другу. Так, напр., атому приписывается непроницаемая объемность, затем движение, затем масса; второе и третье свойство не связаны необходимым образом ни с первым, ни друг с другом. Вместе с этим и понятие силы присоединяется к понятию *материи* внешним образом.

Каждый шаг материального процесса также имеет в этой теории ярко неорганический характер. В самом деле, всякое изменение движения (или относительного покоя) считается здесь обусловленным *встречей* двух частиц материи в пространстве и столкновением их. Следовательно, *всякое изменение* имеет здесь характер случайности, если разуметь под словом случай событие, обусловленное встречей в пространстве и времени двух процессов, независимых ни друг от друга, ни от общего целого, подчиняющего их себе.

Такое учение можно назвать также *механистическим*. Под этим термином разумеется не то, что все процессы здесь считают сполна подчиненными законам механики, а нечто более общее, именно то, что 1) всякий процесс здесь считается подвергающимся изменению под влиянием *внешних* в отношении к нему обстоятельств, 2) смена событий совершается слепо, не будучи освещенною светом знания, 3) непреднамеренно и 4) непланомерно.

Гилокинетическое учение о материальной природе сыграло выдающуюся роль в развитии естествознания, но в составе философского мировоззрения, как только поднимаются вопросы об отношении между материей и другими элементами мира, оно приводит к безвыходным затруднениям. Мало того, и в самом естествознании это учение, останавливающееся слишком рано в своем анализе понятий, оказывается несостоятельным, как только натуралист пытается перейти от производных свойств материи к основным. Напр., *упругость* сложного тела объясняется изменением относительного положения частиц сложного тела, т. е. *сложением* тела из атомов. Но сами атомы должны быть мыслимы также абсолютно упругими. Как же объяснить это свойство их? Отказ от простоты атома, признание того, что атом тоже, в свою очередь, есть

сложное тело, состоящее из податомов, не поможет: тот же вопрос возникает и по поводу податомов и т. д. в бесконечность. Для выхода из затруднения остается только отказаться от мысли, что атом есть вечно неизменная непроницаемая объемность, т. е. отвергнуть гилокинетическую теорию¹.

Раздробляя целое на самостоятельные элементы и даже рассматривая свойства элементов как независимые друг от друга, гилокинетическая теория материи *абсолютирует* и элементы, и свойства их. Между тем в действительности все свойства материи обладают явно *относительным* характером, существуют только на основе системы целого; абсолютирование их, производимое гилокинетической теорией, не находит себе подтверждения на деле. Так, *непроницаемый* объем тела всегда изменчив, всегда сообразуется с возрастанием или уменьшением давления окружающей среды и, следовательно, существует не абсолютно, а в отношении к системе целого. Точно так же *движение* тела возможно не иначе, как в отношении к другим телам. Даже *масса*, прежде считавшаяся абсолютно неизменной и самостоятельно принадлежностью каждой частицы материи, теперь рассматривается некоторыми физиками, как функция движения и, следовательно, как нечто присущее частице материи лишь сообразно системе целого.

В грандиозном виде и для философского ума сразу с полною убедительностью материальная природа предстает как единое органическое целое, если обратить внимание на то, что мировое *пространство* есть *органическая система*, в которой всякая точка и всякое место существует не иначе как во взаимном соотношении с остальными точками и местами. Протяженность частиц материи, занимающая определенное место в пространстве, есть часть самого этого единого, органически цельного мирового пространства; она не может быть понята как индивидуально присущее частицам материи свойство, так что можно было бы себе представить, будто есть, с одной стороны, пустота, а с другой стороны, объемные частицы материи, которые вброшены в пустоту (тогда существовало бы две пространственности — протяженность пустоты и протяженность накладывающейся на пустоту материальной частицы). Отсюда следует, что каждая частица материи и даже каждая точка ее имеет место в мире не иначе как в соотношении со всеми остальными точками и существует не как самостоятельный элемент, а как момент целого материальной природы.

Совершенно иным способом, но не менее убедительно вскрывается необходимость органического учения о материи уму того, кто усматривает, что все изменения в материальной природе осуществляются не путем действий одного тела на другое, а путем *взаимодействий*. Под взаимодействием же разумеется такое влияние вещи А на В и, наоборот, В на А, при котором состояние а первой вещи и состояние в второй вещи суть *одновременно* друг для друга причина и действие.

Это чудо одновременного взаимоопределения двух различных вещей осуществляется даже в случае такого простого на первый взгляд события, как толчок. В самом деле, столкновение двух частиц материи вовсе не есть последовательный во времени ряд действий А на В и потом В на А, вроде того как на оскорбление обиженный отвечает иногда еще худшим оскорблением. Толчок не может быть таким простым причинным рядом потому, что толкание возможно лишь постольку, поскольку есть отталкивание, и наоборот, отталкивание возможно лишь постольку, поскольку есть толкание.

¹ См. *Stalle*, Die Begriffe und Theorien der modernen Physik; *Meyerson*, Identité et Réalité *.

В самом деле, вообразим, что какой-либо движущийся непроницаемый шар А приближается к кубу В; мы ожидаем толчка при соприкосновении их; однако допустим, что куб В оказался бы только математическим телом, не способным ни к какому сопротивлению, ни к какому отталкиванию; тогда толчок вообще не состоялся бы: тело А пронеслось бы сквозь тело В. Итак, толчок без отталкивания невозможен до такой степени, что одно другому не может предшествовать *ни на малейшую часть секунды*. Здесь в области реального бытия взаимозависимость такая же тесная, как в области идеального взаимозависимость понятий «верх» и «низ» или «правый» и «левый». Такое реальное одновременное взаимопределение поставлено в системе категорий Канта, вслед за причинностью (Kausalität), как особая категория, выражимая термином *взаимодействие* (Wechselwirkung).

Усмотрев своеобразие такого влияния тел друг на друга, как взаимодействие, нельзя уже оставаться сторонником неорганического учения о материи: абсолютная одновременность действия и противодействия возможна только в том случае, если атомы А и В (или вообще взаимодействующие элементы) обладают не обособленным самостоятельным бытием, а являются лишь *моментами единого органического целого*, так что состояния А существуют не только для него, но и для В. Убедившись, таким образом, в необходимости органического учения о материи, познакомимся с ним, рассматривая *динамистическую* теорию.

3. Динамистическое учение о материи

Динамистическое учение о материи в различных формах было развито такими философами, как *Лейбниц* (1646—1716), *Божкович* (1711—1787), *Кант* (1724—1804), *Шеллинг* (1775—1854), *Гегель* (1770—1831), *Эд. Гартман* (1842—1906), *Вл. Соловьев* (1853—1900) и др.

Динамистическое учение о материи исходит из понятий пространства, времени и силы. Реальное содержание материи, выражающееся в наполнении пространства в виде непроницаемой объемности, оно рассматривает как обнаружение сил отталкивания и притяжения. В самом деле, *непроницаемость* материальной частицы, заполнение ею некоторого объема есть не что иное, как *действие* выталкивания всего того, что стремится проникнуть в этот объем посредством аналогичного, но противоположного направленного действия вытеснения. Согласно гилокинетизму, непроницаемость есть *состояние* материи, благодаря которому она способна производить действие *отталкивания*; согласно динамизму, наоборот, отталкивание есть нечто *первичное*, оно создает непроницаемую объемность материи. Когда я давяю рукою на поверхность стола, его бытие, как материальное, состоит в отталкивании моей руки; когда никакое твердое тело не прикасается к нему сверху и с боков, все-таки такой же напряженный процесс отталкивания неустанно продолжается, потому что стол подвергается громадному давлению атмосферы и объем его постоянно меняется в зависимости от увеличения и уменьшения этого давления.

Таким образом, материя *не есть вечное состояние*, неизменное пребывание. Она есть *процесс*, действие, событие, протекающее во времени. Современный натуралист любит подчеркивать мысль, что материя никогда не находится в покое; но под этими словами он, обыкновенно, понимает лишь мысль, что непроницаемые сами по себе неизменные частицы вещества постоянно находятся в движении.

Динамист идет гораздо дальше: он утверждает, что *не только движение* частицы материи, но и *сама эта частица*, сама ее объемность, есть *процесс*, именно непрестанно возобновляющееся усилие завоевания некоторого места в пространстве.

Непроницаемый объем не может быть создан одною какою-либо силою отталкивания, действующей по одной прямой линии; для всестороннего заполнения какого-либо объема необходимо бесчисленное множество сил, действия которых исходили бы по всем радиусам из одной точки, из одного *центра обнаружения сил*. Для создания объема все такое множество сил должно быть неразрывно единым; следовательно, в основе этого множества должно лежать единое начало, деятель, стоящий выше отдельных сил, именно *субстанция*, как носитель сил. И в самом деле, сила есть *отвлеченное* начало; поэтому, мысля силу, необходимо пойти дальше и мыслить *конкретное существо*, являющееся обладателем сил. Чтобы подчеркнуть конкретный и деятельный характер этого начала, я буду чаще всего называть его не словом субстанция, а словом *субстанциальный деятель*.

Не все динамисты приходят к этому учению о множестве субстанций, соответствующем множеству центров сил. Так, напр., *Эд. Гартман* допускает только одну Мировую субстанцию, а каждый центр обнаружения сил считает местом проявления объединенного пучка ее деятельностей; такое единство он называет *динамидою*. Как бы то ни было, те философы, которые утверждают, что в основе каждого неделимого далее объема материи есть свой особый центр обнаружения сил, не порывают с атомистикою; они строят теорию *динамистического атомизма*.

Множество субстанциальных деятелей не могли бы создать наблюдаемую нами систему материальной природы посредством одних лишь сил отталкивания, так как центры обнаружения сил удалились бы друг от друга на бесконечное расстояние. Поэтому, кроме сил отталкивания, необходимо допустить еще силы *притяжения*. Некоторые динамисты, напр. *Эд. Гартман*, полагают, что одни центры являются источником обнаружения только сил отталкивания, а другие — только сил притяжения. Другие, напр. *Божкович*, полагают, что каждый центр может быть источником проявления обоих сил.

Если в основе сил лежат *субстанциальные деятели*, то естественно допустить, что каждый из них есть носитель и сил отталкивания, и сил притяжения и, может быть, также различных других деятельностей, о чем речь будет позже.

Взаимодействием центральных сил отталкивания и притяжения создается материальная природа, как система тел. Однако динамическое содержание этой природы не сводится только к созданию тел. Что мы называем «телом»? Тело, говорит *Эд. Гартман*, «находится» там, 1) где осязающая рука встречает сопротивление своим попыткам внедрения, 2) и в тех границах, от которых отражаются лучи света¹. Но вне места, где находится тело, обнаруживаются другие динамические действия из тех же центров сил, действия магнитные, электрические и т. п., и распространяются они на всю материальную природу. Видоизменяя эти взгляды *Гартмана* в духе учения о субстанции как носителе сил, мы можем сказать, что субстанциальный деятель создает себе *тело*, как *ограниченную непроницаемую объемность*, и, сверх того, имеет динамическую объемность, распространяющуюся на весь мир. Таким образом,

¹ *Ed. v. Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik.*

даже в материальной природе можно говорить о *взаимопроникнутости* до известной степени всего всем, что, однако, не приводит к безразличному смешению всего со всем, так как для всякого действия можно проследить его источник, определенный центр обнаружения сил и определенного субстанциального деятеля.

Взаимодействие между телами, обусловленное исходящими из центров сил отталкиваниями и притяжениями, приводит к движению, т. е. к перемещению в пространстве тел и соответствующих им центров сил. Обнаруживающееся при этом свойство тел, выражаемое понятием *массы*, опять есть не пассивность тела, а, наоборот, проявление силы, именно противодействие тем силам, которые стремятся вывести тело из состояния покоя или изменить существующее уже движение его. Лодж, настаивая на активном характере инерции, определяет даже ее как «способность тела самостоятельно выходить из положения, занимаемого им в пространстве» или как «способность двигаться при наличности приводящих сил»¹.

Таким образом, все свойства и проявления материальной природы тесно связаны друг с другом: обнаружения *сил отталкивания и притяжения*, по самому своему понятию, мыслятся как *процессы*, формой которых служит *пространственный и временной порядок*; результатом этих процессов являются *непроницаемые объемности и движение их в пространстве с характером упорства, выражающимся в понятии массы*.

Среди перечисленных факторов материального процесса нужно различать производную *внешнюю* сторону, имеющую *геометрически-формономический* характер (непроницаемая объемность, перемещение ее в пространстве) и основную *внутреннюю*, имеющую *динамический* характер (усилия, напряжения отталкивания и притяжения); а глубже этого процесса лежит *метафизическая* основа его, не имеющая характера процесса, именно *субстанциальные деятели с их силами*. Сами субстанции и силы их, будучи сверхпространственными и сверхвременными, конечно, *не материальны*; только *обнаружения сил отталкивания и притяжения* создают материальность; поэтому Гартман называет эти силы *материрующими*. Лейбниц также подчеркивает различие между материей и ее основой: материя, согласно его теории, есть только процесс, только феномен (правда, *phaenomenon reale seu bene fundatum*, т. е. феномен реальный или хорошо обоснованный), и основу ее он усматривает в метафизическом начале, в монаде².

Физик, стараясь обосновать свои учения о материи, с одной стороны, на чувственном опыте, а с другой стороны, на математическом вычислении, приучает свой ум отвлекаться от метафизической основы материи и даже от ее внутренней динамической стороны; таким образом, материальное бытие для него сводится лишь к внешним отношениям. Получается странный тип бытия: *внешнее без внутренней основы*. Кантианец может еще помириться с таким учением о материи: для него материя есть не более как явление (феномен) в человеческом чувственном восприятии. Поэтому он может и даже должен утверждать, что материя, как она дана нам в опыте, есть не более чем множество безжизненных содержаний, связанных *внешними* отношениями, без всякой внутренней основы, так как внутреннее, в себе сущее бытие он считает *вещью в себе*,

¹ Лодж, «Электричество и материя», перев. Мережковского, стр. 3 с. *.

² В развитии учения Лейбница о материи нужно различать два течения: *психологическое*, когда он низводил материю на степень лишь субъективного психического процесса, и *реалистическое*, когда он говорил о материи как о трансубъективно реальном процессе; см. об этом *Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, II т. **

не вступающую в кругозор человеческого сознания и потому недоступную познанию человека ¹. Но интуитивист и вообще всякий философ, полагающий, что у человека есть средства познать природу вещи вплоть до ее глубочайшей внутренней сущности, не может допустить в своем учении о мире такого бытия, которое разлагалось бы только на внешние отношения без внутренней основы их. Сам Кант признает, что, как «объект чистого рассудка, всякая субстанция должна иметь внутренние определения и силы, относящиеся к внутренней реальности. Но какие же иные внутренние свойства могут я мыслить, кроме тех, которые доставляются мне моим внутренним чувством, именно, кроме самого мышления или чего-либо аналогичного мышлению? Поэтому-то Лейбниц считал все субстанции простыми, наделенными способностью представления субъектами, т. е. *монадами*, так как он принимал их за ноумены, не исключая и составных частей материи, у которых он мысленно отнял все, что может означать внешние отношения, следовательно, также и *сложность*» ².

Вл. Соловьев в своей «Критике отвлеченных начал» рассуждает о внешней и внутренней стороне материи следующим образом: «Непроницаемость (твердость) и ее форма — протяженность, т. е. все то, что составляет наше представление вещества, оказывается не собственно сущностью атомов, а только их отношением или, точнее говоря, результатом их взаимодействия. Что же такое сами атомы? Они не могут уже быть определены как крайние элементы, последние составные частицы вещества, ибо вещество есть лишь их произведение. Атомы вещественны, т. е. тверды и протяженны, лишь в своем отношении друг к другу, в своем соприкосновении друг с другом; сами же по себе, как безусловные единицы они не могут иметь никакого протяжения, ибо протяжение есть свойство относительное, предполагающее раздельность, следовательно, разграничение с другим, и потому не имеющее смысла в применении к атому, взятому безотносительно, или в себе самом. Но если, таким образом, атомы сами по себе лишены всякой протяженности, то они в пространственном смысле суть математические точки; но математическая точка сама по себе есть лишь нуль пространства, и, следовательно, такое понятие об атоме как математической точке, хотя и совершенно верное, будет лишь чисто отрицательным, выражающим только, что атом сам по себе есть нечто непространственное, но если б атомы были только этим, т. е. только математическими точками или нулями пространства, то из них ничего бы не могло произойти и они не могли бы быть реальными элементами всего существующего, ибо, сколько бы мы таких нулей ни брали и как бы мы их ни комбинировали, ничего, кроме нуля, мы из этого бы не получили; следовательно, для того, чтобы быть реальною основой всего существующего, атомы должны быть чем-нибудь в положительном смысле, т. е. должны иметь некоторую собственную субстанциальность. Но эта субстанциальность не может быть вещественною, ибо, согласно вышесказанному, основные признаки вещества, именно твердость и протяженность, отняты у атомов самих по себе и все вещественное признано производным, а не первичным. Твердость и протяженность, образующие вещество, существуют, как мы видим, лишь во взаимном *действии* атомов, сами же

¹ См. об этой стороне учений Канта: Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, 3 изд., стр. 113 с. *

² Кант. Критика чистого разума, Трансц. уч. об элементах, III, гл., Приложение «Об амфиболии рефлексивных понятий», 3. Внутреннее и внешнее, стр. 187 с. перев. Н. Лосского *.

атомы согласно этому должны быть определены как реальные *причины* такого действия; но реальная причина действия есть то, что мы называем *силою*. Таким образом, собственная субстанциальность атомов, будучи невещественною, должна быть динамическою, а само атомистическое воззрение согласно этому перестает быть механическим материализмом и превращается в чистый динамизм».

«Атомы суть не составные частицы вещества, а производящие вещество силы. Не сила есть принадлежность, *accidens* вещества, как это должен предполагать механический материализм, а, напротив, вещество есть лишь результат сил, или, говоря точнее, общий предел их взаимодействия. Эти силы своим взаимоотношением и своим совокупным действием на познающий субъект образуют всю эмпирическую действительность, весь вещественный реальный мир, который, таким образом, является не как простая сумма или совокупность атомов, а как их произведение, согласно чему и сами атомы понимаются не как *слагаемые* (пассивные элементы), а как активные *производители* вещественного мира; они суть невещественные динамические единицы, в себе существующие и из себя действующие *живые силы* или *монады*»¹.

Сосредоточимся на рассмотрении внутренней стороны материального процесса, чтобы определить ее природу. Мы сами, как существа, обладающие материальною телесностью, знаем из своего непосредственного опыта, что действие, выражающееся внешне в форме отталкивания, внутренне переживается как *усилие*, напряжение отталкивания, предшествуемое *стремлением* произвести этот акт. Такой же характер имеют и процессы во внешних для нас материальных телах. Задерживая тяжелую гирию, скатывающуюся по гладкой наклонной плоскости на землю, мы непосредственно воспринимаем противодействующую нам активность как усилие, и, говоря, что падающая гирия *стремится* к земле, мы имеем право считать это выражение не метафорою, а точным описанием факта. В своей душевной жизни на всех ступенях ее мы находим стремление и усилие как элементы волевого акта: как *душевные* явления эти процессы обогащены сложно развитым внутренним содержанием, чувством, нередко знанием; на низших ступенях природы действие отталкивания и притяжения может иметь только то обедненное содержание, которое мы находим в приведенном выше опыте задерживания гири; *психическим* нельзя назвать его вследствие его неразвитости, но так как оно однородно со стремлениями и усилиями, входящими в состав типично душевной жизни, то назовем его *психоидным*. В психоидном стремлении есть та структура, которая придает ему характер *определенности*, без нее оно не было бы действенным, т. е. не было бы стремлением: в самом деле, несмотря на свою бессознательность, оно возможно не иначе как стремление *к чему-нибудь определенному*, напр. как стремление отталкивания, *направленное* на объект, в такую-то сторону в пространстве, в таком-то расстоянии и т. п. Эти содержания, придающие действию определенность, должны «иметься в виду» в подлиннике, иначе стремление не достигло бы своей цели. Таким образом, *психоидное* стремление, подобно многим психическим актам, имеет *интенциональный* характер: оно есть процесс, направленный на объект и не имеющий смысла без своего объекта, вроде того как в познавательной деятельности внимание есть духовное напряжение, направленное на объект.

¹ *Вл. Соловьев*, Критика отвлеченных начал, собр. соч. т. II, гл. XXXIII, стр. 219 с. *

Если бы, кроме направленности стремления на объект, здесь была еще деятельность сопоставления его с другими объектами, сравнения, припоминания и т. п., то объект стал бы не только объектом стремления, но и объектом представления, понятия, даже суждения; тогда перед нами было бы *опознанное* стремление к определенной цели, опознанный *волевой акт*, напр. отталкивание предмета, внушающего нам отвращение. Всей этой сложности нет в психoidном действовании, однако главный элемент воли, *стремление*, является исходным пунктом его, и потому оно все же есть аналог воли. Таким образом, материальный процесс, если взять обе его стороны, внутреннюю и внешнюю, никогда не бывает только механическим: это всегда *психoidно-механический* или *психомеханический* процесс.

Теперь нужно перейти к наиболее трудным и основным вопросам учения о материи. Вследствие склонности нашего ума все представлять себе в чувственной наглядной форме, трудно удержаться при первом ознакомлении с динамистической теорией от искажения ее, ведущего к недоразумениям, неясностям и противоречиям. Особенно ввиду того, что силы (вернее, субстанциальные деятели) динамистической теории соответствуют атомам гилокинетической теории, является соблазн думать, будто центр обнаружения силы есть точка, в которой «сидит» сама субстанция или сила. Тогда субстанции уподобляются бесконечно малым пылинкам, разбросанным в пространстве, или паучкам¹, сидящим в центре своей паутины, распространяющейся во все стороны по радиусам, и динамистическая теория сразу утрачивает все свои достоинства: вместо того чтобы решать загадки материального бытия, она тогда только увеличивает количество их. В самом деле, поместив силы или субстанции в определенные *места в пространстве*, приходится считать пространственную *форму* предваряющим условием для деятельности субстанций, для производимых ими отталкиваний и притяжений, составляющих *содержание* материального процесса. Ставя, таким образом, форму раньше содержания, мы разъединяем форму и содержание, вследствие чего действие одной субстанции на другую приходится теперь представлять как *действие на расстоянии*; все трудности этого понятия встают перед нами с непреодолимой силой: непонятно, как субстанции-пылинки определяют расстояние между собою, как они одновременно соразмеряют свои отталкивания и притяжения с изменением этих расстояний и т. п. Коротко говоря, нельзя представить себе возможности столь тесного отношения, как *взаимодействие*, между деятелями, которые были бы разбросаны в пространстве.

Для устранения этих непонятностей нужно помнить, что субстанциальные деятели и силы, которыми они обладают, не пространственны: они не пылинки, даже не математические точки и потому нигде в пространстве не могут быть *помещены*. Центры сил суть не «седалище» сил и субстанций, а исходные пункты *обнаружения их деятельности*; сами субстанции и их силы *сверхпространственны* и потому способны обнаруживать свою деятельность *в любых местах* пространства сообразно своим непосредственным отношениям друг к другу. В самом деле, множество субстанциальных деятелей есть сверхпространственное царство бытия, в котором, следовательно, каждый деятель находится не близко и не далеко от других деятелей. Что же касается пространства, оно есть нечто подчиненное каждому субстанциальному деятелю и всей совокупности их. В самом деле, некоторыми своими динамическими

¹ См. об этом *Ed. v. Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik*, стр. 205.

обнаружениями каждый субстанциальный деятель наполняет все пространство; пространство есть форма этих обнаружений, и оформление их может быть произведено не иначе как самим субстанциальным деятелем; таким образом, пространство есть *форма действия субстанции*. Однако нельзя утверждать, что каждый субстанциальный деятель имеет свое особое пространство: в таком случае их действия не имели бы отношения друг к другу. Пространство, будучи формой действия каждой субстанции, есть в то же время одно-единственное, общее всем им пространство. Отсюда следует, что субстанциальные деятели лишь некоторою стороною своей сущности, напр. со стороны своих сил и содержания их обнаружений, раздельны, а другою стороною *тождественны, единосущны* друг другу. Это единосушие их не ограничивается тождеством пространства. Другая форма действия, *время*, также есть нечто общее всем субстанциальным деятелям. То же самое относится ко всем математическим определениям и множеству других отвлеченно-идеальных начал, имеющих всеобщее значение ¹.

Благодаря своему единосушию субстанциальные деятели образуют единое целое и своим *совместным действием* создают всю материальную природу сразу и *с ее пространственной формой, и с ее содержанием*, так что пространство не предшествует процессам отталкивания и притяжения и, обратно, процессы эти не предшествуют пространству. Вся загадочность действия на расстоянии здесь отпадает.

В самом деле, между субстанциальными деятелями расстояний нет; точно так же нет расстояний между субстанциальными деятелями и создаваемыми ими продуктами, именно непроницаемыми объемами; расстояния существуют только между этими объемами. Стоя, таким образом, выше пространства, субстанциальные деятели могут, напр., осуществлять *притяжение* созданных ими непроницаемых объемностей, как бы ни было велико расстояние между этими объемами. Они играют роль как бы хозяев, которые, будучи сверхпространственными, способны обнаружить свое влияние во всякой точке хозяйства, именно во всей сфере пространственного материального мира. Таким образом, согласно динамизму, развитому на основе органического миропонимания, взаимодействие между соприкасающимися объемами есть не близкодействие и не далекодействие, а сверхпространственное действие. Иными словами, динамизм устраняет спор между двумя учениями, заменяя его третьим учением. В этом немалое преимущество динамизма, так как история мысли показывает, что и учение о *близкодействии* (путем прикосновения), и учение о *далекодействии* (*actio in distans*) одинаково приводят к неразрешимым трудностям ².

Сторонники гилокинетизма говорят: «Тело не может действовать там, где его нет». В противовес этому положению *Целльнер* высказал парадоксальную мысль: «Где тело действует, там оно и находится»; поэтому, если установлено, что приливы вызываются действием луны, это значит, что луна находится также и в волне прилива. Динамистическая теория материи освобождает от узости гилокинетизма и от парадоксальности тезиса *Целльнера*, выражая вместе с тем в понятной форме истину, отстаиваемую *Целльнером*. Эд. Гартман говорит: «В каждом месте и моменте времени имеется проявление того (силы), что не находится ни в каком месте и ни в каком времени». Однако динамист может сказать также: «Где сила действует, там она и есть»

¹ О понятии единосушия и значении его для метафизики см. книгу от. П. Флоренского «Стопп и утверждение истины» *.

² См. об этом в книге *Мейерсона* «Тождество и действительность».

(не сама, конечно, а в своих обнаружениях). Даже и гилюкинетист, рассматривая столкновение двух твердых тел, должен признать, что они влияют друг на друга всею своею массою, между тем масса их принадлежит всему занимаемому ими объему, а не сосредоточена в поверхности соприкосновения тел.

Динамистическое учение о материи упрекают иногда в том, что оно исходит из большего числа основных предположений, чем гилюкинетическое. В ответ на это следует заметить, прежде всего, что количество основных начал в каждой теории должно оправдываться существом проблемы, а не стремлением к экономии во что бы то ни стало. Обыкновенно эта экономия оказывается мнимой, если теория пытается обойтись без какого-либо основного элемента, который в действительности не произведен и ничем не заменим. Так, гилюкинетическая теория кажется исходящею из небольшого числа понятий только потому, что она слишком рано останавливается в своем анализе и пользуется некоторыми весьма общими основными понятиями безотчетно в составе употребляемых ею более частных понятий. В самом деле, ядром понятия *атома* служит понятие *субстанции*; в понятии движущейся массы кроется понятие *силы*. Сцепление некоторые сторонники гилюкинетизма прошлых веков пытались понимать как сплетение атомов неправильной формы с выступами, крючками и т. п. Это не что иное, как попытка обойтись без понятия *силы притяжения* путем ссылки на факт, который в действительности требует для своего обоснования или силы притяжения, или какого-либо другого основного понятия, не выработанного гилюкинетизмом: в самом деле, в этой теории остается непонятым, каким образом крючки, выступы и т. п. не отрываются от основной массы атома; мало того, здесь непонятно вообще, *почему множество внеположных частей протяженного атома неотделимы друг от друга*. Для динамизма этот вопрос решается просто: субстанциальный деятель неделим, как *непротяженное* единое начало, а протяженная объемность его не может быть разделена, так как она есть продукт обнаружения его сил, которых нельзя обособить друг от друга подобно тому, как нельзя обособить в каком-либо человеческом я его чувство и волю¹. Защищаемая мною разновидность динамизма, таким образом, вовсе не порывает с атомистикою: она представляет собою *динамистический атомизм* (атом, конечно, может быть заменен электроном, от этого сущность учения не меняется).

Изложенное динамистическое учение о материи имеет отчетливо выраженный *органический*, и притом *идеал-реалистический*, характер. Материальный процесс здесь рассматривается как система, в которой каждый элемент существует не иначе как на основе целого. Последние элементы материи, будь то атом или податом, электрон или субэлектрон, суть не абсолютно самостоятельные начала: они относительно самостоятельные стороны целого. В самом деле, как субстанциальные деятели, они имеют в себе сторону *единосущия*, без которой невозможны были бы их деятельности, совместно создающие *единую систему* природы. Далее, непроницаемые объемы атомов (вообще последних элементов материи), будучи результатом процесса отталкивания, обусловлены системою взаимодействий субстанциального деятеля с другими субстанциальными деятелями. Если бы все субстанциальные деятели, кроме одного, чудесным образом исчезли, то единственный оставшийся

¹ О количестве основных понятий гилюкинетизма и динамизма см. *Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur*, собр. соч. I отд., II т., стр. 192—213 *.

субстанциальный деятель утратил бы свою *телесность*, свою материальную объемность, так как не способен был бы *проявить в действии* свою силу отталкивания, не встречая ниоткуда противодействия. Оставшаяся частица сохранилась бы только как носитель силы, т. е. как нечто такое, что способно при соответствующих условиях проявить отталкивание, но само не есть действительное наполнение пространства.

Существенно важная черта этой теории материи — признание *производности* материального бытия. В таком учении, как материализм Демокрита, материя есть нечто *первоначальное* в такой же мере, как в других философских системах первоначален Бог. Наоборот, в изложенном органическом динамистическом учении материя есть бытие, *обусловленное, произведенное* началами, глубже лежащими. Здесь различены два слоя бытия, *основной*, сверхвременный, именно субстанции с их силами, и *производный*, временной, именно материальность, как *процесс* отталкивания и притяжения.

Вследствие этой *зависимости* материального бытия от более глубокой основы становится возможным учение о принципиальном различии между *актуальной* и *потенциальной* энергиею: энергия становится потенциальной тогда, когда лежащая в основе ее сила перестает проявляться во времени и пространстве.

Далее, зависимое положение материального процесса обнаруживается в большей относительности, большей условности законов его, чем та, какая мыслима для сторонника гилокинетизма. Так, в одной из дальнейших глав будет показано, что, опираясь на динамистическое учение, можно вернуться к наиболее естественному пониманию отношения между психическими и физическими явлениями, именно к учению о *влиянии психического* процесса на материальный.

Мало того, признав, что материальное бытие есть процесс, и усмотрев производность его, нетрудно допустить и совершенное *прекращение*, исчезновение его, если бы все субстанциальные деятели на определенной ступени развития, о чем речь будет позже, перестали обнаруживать свои силы в виде процессов отталкивания.

4. Энергетическое учение о материи

Современная физика рассматривает все перемены в материальной среде как превращения энергий или изменение распределения их в пространстве. В этом смысле всякий современный физик — сторонник энергетизма, который, если придать этому термину столь широкое значение, легко комбинируется и с гилокинетизмом, и с динамизмом.

Согласно гилокинетизму и динамизму, понятие энергии есть не основное, а производное. Все виды энергии гилокинетизм рассматривает как видоизменения кинетической энергии и строит гипотетические механические модели для понимания сущности различных физических процессов. Такой энергетизм называется *количественным*, так как в нем качественные различия энергии сведены к количественным. К нему близок и динамизм в своем понимании энергии как работы сил отталкивания и притяжения, с тою, однако, разницею, что динамизм вводит принципиальное различие между актуальной и потенциальной энергиею.

Резко иной характер имеет так называемый *качественный энергетизм*. Согласно этому учению, материя не *имеет* энергию, а *есть* комплекс энергий в пространстве. Сторонники этого направления, такие,

как *Мах* или *Оствальд*, стремятся обойтись, по возможности, без умозрительных понятий и без гипотез; они надеются построить всю науку о материальной природе в форме *описания* материального процесса. В самом деле, энергия выражается в процессе работы. Признав на основании опыта наличие нескольких качественно отличных друг от друга энергий (механической, тепловой, электромагнитной и т. п.) и установив математические формулы эквивалентности их при превращениях, они не считают нужным пытаться сделать нашему уму *понятным*, каким образом одна энергия заменяется другою, по-видимому, глубоко отличною от нее (напр., механическая — тепловою) и тем не менее количественно равною ей, как это обнаруживается при обратном превращении. Мах совершенно обесценивает идею *понятности*, сводя ее к *привычной* для нас последовательности явлений¹. В мире он находит только смену событий, без всяких *идеальных* основ, и даже законы материальных процессов, согласно его теории знания, суть не более как созданные умом исследователя формулы в целях экономии мышления. Таким образом, энергетизм Маха есть один из видов *актуализма*.

Выдвигая понятие энергии как основное, энергетизм вообще естественно отливается или в форму актуализма, или в форму отвлеченного идеал-реализма, сводящего материю к процессам работы и отвлеченно-идеальному оформлению их. Поэтому рассматривать эти виды энергетизма мы не будем. Наше отношение к ним выяснится из общих критических соображений об актуализме и отвлеченном идеал-реализме.

В энергетизме Оствальда энергия называется субстанциею. Однако из этого вовсе не следует, что его мировоззрение есть субстанциализм. Термин субстанция он применяет к энергии только потому, что *количество* энергии при всех превращениях остается неизменным; но какова природа того, что обще всем видам энергии, он не определяет, и, каким образом это общее начало приобретает различные видоизменения, он не выясняет. Поэтому можно сказать, что в его учении наличествует лишь *слово* «субстанция», но не *понятие* субстанции.

Глава вторая

АКТУАЛИЗМ

1. Борьба актуализма против идеальных начал

Познакомившись с учениями о материи, содержащими в себе понятие субстанции в сознательно выраженном или безотчетном виде, мы получили подготовку к тому, чтобы обстоятельно выяснить сущность такого типа мировоззрения, как актуализм, который был лишь слабо намечен во введении. Актуализм отвергает субстанции, а также какие бы то ни было вневременные идеальные начала. К области подлинно сущего он относит только *события*, т. е. то, что возникает и исчезает во времени. Все, что считается стоящим вне потока времени, актуалисты рассматривают как *субъективное примышление* человека к данным опыта, не имеющее объективного коррелата. У человека, говорят они, есть склонность признавать, что всякому представлению и всякому понятию соответствует бытие; так, примитивный мыслящий человек, представляя русалку, не может отделаться от мысли, что русалка действительно

¹ См. о таком учении о понятности мою «Логичку» § 167*.

существует. Такое объективирование продуктов воображения есть мифотворчество. Некоторые актуалисты полагают, что аналогичное явление наблюдается и в мышлении философа, признающего бытие идей, так что всякий идеализм (в платоновском смысле) и идеал-реализм есть продукт своего рода утонченного мифотворчества.

Подобную критику идеализма, дает, напр., *Авенариус* в своей книжечке «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил»¹. Он различает два класса примышлений: *тимематологические* (оценочные) и *антропоморфические*. Нас интересуют здесь только антропоморфические примышления, которых Авенариус различает три вида: *мифологические, антропатические и интеллектуально-формальные*.

Мифологическое примышление есть присоединение к предмету целого существа, подобного человеку, напр. примышление к океану, к рекам бога Нептуна, нимф, русалок. Учение о душе, как причине движения тела, Авенариус также считает мифологическим: душа, по его мнению, есть не что иное, как повторение целого человека, производимое наивным умом с целью объяснения движений человека.

Антропатическими Авенариус называет примышления, вкладывающие в предмет отдельные состояния и свойства человека, напр. любовь, ненависть, печаль, волю, силу и т. п. Гилозоизм Эмпедокла, утверждающего, что соединения и разъединения земли, воздуха, воды и огня обусловлены любовью и ненавистью между ними, есть, по Авенариусу, продукт антропатического примышления. Точно так же он оценил бы изложенное выше динамистическое учение о материи. В самом деле, сила, как причина движения и вообще изменений, по его мнению, в опыте не дана. В опыте нам дана лишь смена одного события другим во времени, но не сила, порождающая действие. Если камень катится с горы и на пути своим разрушает забор, раздавливает растения, мы представляем себе действие камня как *принуждение, насилie* (Zwang), производимое им. Однако, по Авенариусу, эти представления суть не более как субъективные прибавки нашего ума к пассивным данным опыта, своего рода *фетишизм*, наделяющий камень фантастическими свойствами. Вообще всякое понятие необходимости он считает продуктом подобного примышления (§ 81 с.). Обращаясь к внутреннему опыту человека, он и здесь, подобно Юму, не находит ничего, что придавало бы объективный смысл понятиям силы, необходимости, причинения и т. п. Совершая, напр., движение, мы наблюдаем в себе, по его мнению, только чувства и ощущения, сопутствующие движению, напр. *моторно-осязательные ощущения*, как результаты движения, но не *причину* его. Поэтому под словом «причинность» Авенариус разумеет лишь непрерывность процесса, а не динамический момент порождения, причинения и т. п. (§ 85).

Интеллектуально-формальными примышлениями Авенариус называет понятия *причинности, субстанции и вещи*, которые содержат в себе также примесь антропатических элементов в тем большем количестве, чем более примитивно мышление. Об этих примесях к понятию причинности и ценном ядре (понятие непрерывности) его, остающемся за вычетом их, было уже сказано. Обратимся поэтому прямо к понятиям вещи и субстанции. Источником их служит следующее обстоятельство: в первоначальном восприятии мы имеем неопределенное, недостаточно

¹ R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, 1876.

различное целое, обозначенное одним словом, напр., дом. Далее, мы различаем в нем части, напр. крыша, стена, окно, дверь и т. п. Высказывая суждения о целом, мы относим к нему эти части как предикаты. То одна, то другая часть сложного целого может исчезнуть, а целое тем не менее остается. Эти наблюдения служат поводом к мысли, что целое есть *самостоятельное бытие*, отличное от суммы своих частей, содержащее в себе части как *свойства*. Такое целое называется *вещью* или *субстанцией* и считается *подлинно сущим*, более устойчивым и более основным бытием, чем изменчивые состояния его во времени (60). Если оно мыслится как *относительно* устойчивое, то называется *вещью*, если же ему приписывается *абсолютная* устойчивость, оно называется *субстанцией*. Понятие субстанции не остается чисто интеллектуально-формальным, оно дополняется еще антропатическими примышлениями, поскольку субстанция представляется как бытие, действующее, страдающее (подвергающееся воздействиям) или хотя бы только *обладающее* свойствами.

Интеллектуально-формальные примышления Авенариус оценивает иначе, чем антропоморфические: в понятиях вещи и субстанции он видит полезное приспособление ума, служащее средством для восприятия *изменения*. В самом деле, изменение можно воспринимать и мыслить не иначе как *в отношении к неизменному*, остающемуся *тем же самым* предмету. Таким образом, понятие вещи есть *психологически необходимая* вспомогательная конструкция для мышления об *относительной* изменчивости, а понятие субстанции — для мышления об *абсолютной* изменчивости (§ 106). Однако в составе мира нет такого бытия, как вещь или субстанция; поэтому нужно вычеркнуть их из сферы реального и сохранить только в мышлении, как субъективный прием для представления изменения. Если же, повинувшись склонности примитивного ума объективировать всякую мысль, мы вообразим, будто существует такое бытие, как субстанции, то понимание мира этим будет не облегчено, а только затруднено, думает Авенариус. Так, субстанция, напр. душа, считается причиной душевных процессов, но субстанция неизменна, а события душевной жизни изменчивы; поэтому непонятно, как одна и та же неизменная душа сейчас может быть причиной радости, а через несколько минут — горя.

Чтобы стать последовательным актуалистом, недостаточно вычеркнуть из состава мира субстанции. Как велика революция, производимая им в мышлении, оценит лишь тот, кто отдает себе отчет в том, что актуализм считает *все общие понятия*, напр. всякое понятие свойства, способности и т. п. (твердость, цветность, доброта, память и т. п.), субъективными построениями ума. Так, твердость стали означает для актуалиста только отдельные конкретные события сопротивления стали воздействиям на нее и больше ничего, тогда как идеал-реалист разумеет под этим словом отношения сил между частицами стали, обуславливающие сопротивление ее. «Х обладает памятью» — это значит для актуалиста, что в душевной жизни Х происходили такие события: Х взглянул на классную доску и у него возникло воспоминание о том, как он держал экзамен по химии; Х читал стихотворение «Парус» и вспомнил, как он катался на лодке вблизи Гурзуфа, и т. п. По мнению актуалиста, понятие «память» есть только общая скобка для обозначения таких событий; и, кроме указания на такие события, ничего больше не имеет в виду; таким же образом он истолковывает и всякое другое понятие *способности*. Идеал-реалист полагает, что Х не только переживает события припоминания, но еще и обладает особым свойством, способностью «память»,

без которой были бы невозможны отдельные запоминания и припоминания. Актуалист же утверждает, что свойства, способности и т. п. не существуют как элементы мира и что мысль о них явилась как результат *гипостазирования* (превращения в вещь, в субстанцию), общих понятий. Но общие понятия, согласно актуализму, суть не более как слова, указывающие на существование серии конкретных событий; следовательно, понятие способности лишено всякого самостоятельного содержания и прибавление способности к событиям нисколько не содействует пониманию того, как события возникли. Это становится особенно заметным при неумеренном пользовании понятием способности, напр. если на вопрос, почему часы показывают время, нам ответят — «благодаря своей часопоказательной способности».

Понятие *закона* актуалисты подвергают такой же критике, как и все общие понятия. Наблюдая, напр., явления падения камня, отклонение луны от прямолинейного пути и т. п., ум человека вырабатывает понятие *закона тяготения* и, следуя своей мифотворческой склонности, представляет себе закон как силу, господствующую над явлениями и подчиняющую их себе; между тем в действительности существуют только события движения тел в отношении друг к другу с ускорением, пропорциональным произведению их масс и обратно пропорциональным квадрату расстояния между ними, и общее обозначение этих событий посредством общего понятия закона тяготения.

Попробуем представить на каком-либо конкретном примере, что у нас останется, если вычесть все идеальные элементы бытия. Положим, перед нами река Нева. Согласно актуализму здесь нет никаких атомов, молекул и т. п., как субстанций, нет никаких сил, пребывающих свойств и т. д.; в особенности целое Невы не есть целостное единство как бы индивидуального существа, устойчивого в своих проявлениях. Для актуалиста река Нева есть не более как одновременно и последовательно существующие события смены цветов, стального, грязно-серого, голубоватого (при перемене освещений), давлений на дно, на тело купающегося, всплесков (при ударе веслом) и т. п. и т. п.

2. Защита идеальных начал против критики актуализма

Изгоняя антропатические примышления, актуалисты борются не только против идеальных начал, но и против всякого олицетворения и одушевления природы, против всякого *антропоморфизма*. Однако нетрудно заметить, что на этом пути они заходят слишком далеко. Действование, насилие, принуждение человек переносит с себя на другие предметы, даже на неживую природу. Казалось бы, это значит, что в себе-то уж человек находит эти элементы бытия. Однако Авенариус рассуждает иначе. Изгнав эти элементы из внешнего мира, он обращается к внутреннему опыту человека и, опираясь на предвзятую предпосылку, согласно которой мы наблюдаем не самое действие, а периферические телесные изменения (в мышечной системе и т. п.), он отвергает и в самом человеке такие элементы бытия, как действование, насилие, принуждение. Он хочет изгнать «человеческое» из природы самого человека. Но в таком случае, откуда же у человека зародились эти понятия? Ведь мы вкладываем в них такое яркое, жизненное, непосредственно очевидное содержание.

Этот же вопрос возникает и по поводу интеллектуально-формального примышления понятия субстанции. Ничего вневременного Авенариус не признает. Поэтому понятие субстанции не может, согласно его теории, быть результатом *абстракции*; оно должно было возникнуть благодаря *творческому акту* мышления. В силу такого происхождения своего, а также согласно всему учению Авенариуса о составе мира понятие субстанции есть событие, текущее во времени, возникающее и исчезающее в нем подобно всем остальным событиям. Непонятно поэтому, как оно могло бы выполнить роль, приписываемую ему Авенариусом,— служить средством для мышления об изменении путем противопоставления изменения неизменному. Наконец, надо отметить, что не только *мышление* об изменении требует противопоставления его *понятию* неизменного, но и самый *факт* изменения возможен не иначе как под условием наличия неизменной основы: там, где нет тождественной основы, перемена наблюдается как смена, а не как изменение, напр. когда в кабинет зубного врача входит один пациент вслед за другим.

Учение о том, что временные процессы суть проявления сверхвременных субстанциальных деятелей, приводит к противоречиям и затруднениям лишь в том случае, когда сверхвременное бытие искаженно понимают, наделяя его временными свойствами, именно рассматривая его как длящееся во времени и находящееся во временных отношениях с проявлениями его. Утверждение, что непонятно, как одна и та же неизменная субстанция может быть причиной противоположных состояний, также есть результат недоразумения. В самом деле, субстанция, как сверхвременная сущность, есть лишь часть причины явления во времени; полная причина заключается в ее сущности *вместе с ее предыдущими проявлениями* и поводами к новому проявлению, доставляемыми внешним миром. Поэтому неудивительно, что субстанция в связи с нарастанием ее жизненных проявлений и переменами в окружающей обстановке проявляется в разных случаях различно.

Понятия свойств и способностей играет роль, аналогичную понятию субстанции. Память, напр., согласно идеал-реализму, есть нечто *основное и неизменное* в сравнении с возникающими и исчезающими во времени отдельными воспоминаниями; она есть *часть причины* этих процессов. Понятие этой способности не есть только общая скобка для обозначения отдельных событий воспоминания; оно имеет своеобразное содержание, именно обозначает *сверхвременную связь субъекта со всем его временным прошлым*, обуславливающую *возможность* повторного сознания этого прошлого. В большинстве случаев, говоря о той или иной способности, мы не имеем выработанного понятия о ней, т. е. *теории*, но это указывает лишь на существование нерешенной проблемы, а не на бессодержательность мысли о способности.

Никакого гипостазирования (овеществления) понятий в учении об идеальных основах реального бытия нет в уме тех людей, которые действительно умеют мыслить о сверхвременном и сверхпространственном бытии.

Строение самой временности и пространственности возможно не иначе как на основе сверхвременных и сверхпространственных начал, что и обнаружится дальше при рассмотрении неорганического и органического актуализма, которые, как мы покажем, не в состоянии построить мир только из временных процессов.

3. Неорганический и органический актуализм

Неорганический субстанциализм раздробляет мир на *субстанции*, например атомы, независимые друг от друга по своему бытию и сущности. Еще гораздо дальше идет *неорганический актуализм*: он раздробляет мир на *события*, вспыхивающие и исчезающие во времени независимо друг от друга. Для него мир есть только *множество событий*, не объединенных друг с другом никакою более глубокою связью, кроме времени, т. е. кроме того, что они образуют во времени *пучки сосуществования* или *ряды смены* во времени.

Примером неорганического актуализма может служить мировоззрение Юма (1711—1776), Джона Стюарта Милля (1806—1873), Маха (1838—1916), Авенариуса (1843—1896). Кантианское *научное мировоззрение*, т. е. учение о мире, как предмете знания, развитое в духе *психологистического феноменализма*¹, также представляет собою неорганический актуализм.

Попробуем действительно представить себе, что какое-нибудь событие А вспыхивает и исчезает навеки, не оставив после себя никакого наследства, ничего не произведя и не будучи ни с чем связано; затем точно так же вспыхивает и исчезает В и т. д. Слишком очевидно, что эта крайняя степень бессвязности и отсутствия порядка не может быть мыслима как единственное и окончательное содержание мира. По-видимому, события связаны между собою различными отношениями, и актуализм должен дать отчет, как отношения между ними возможны при этих условиях. Кусок меди, например, для актуалиста есть не более как отдельные события сопротивления, красного цвета, крючковатого излома и т. п. Однако даже и актуалист не может утверждать, что пучок этих событий образуется так, как Эмпедокл представлял себе образование тела животного,— из случайных встреч ног, рук, головы и т. п. Даже и актуалист не отрицает того, что, имея одни элементы пучка, можно предсказать с большою вероятностью появление также и ряда других элементов его, например, в случае меди — плавление при 1000°. Иными словами, сосуществование и последовательность указанных событий образует своеобразное *единство*, подчиненное определенным *правилам*; кроме того, оно находится в определенных отношениях к другим единствам. Сохранить неорганический актуализм, несмотря на эти факты, можно путем утверждения, что сами отношения суть *события*, именно *соотнесения, построения* (правил) и *переживания*, возникающие в *уме наблюдателя* событий. Но *содержания* событий так тесно спаяны с *отношениями*, что, перенеся отношения в ум наблюдателя, приходится так же поступить и с самими событиями, т. е. считать их *явлениями* (феноменами) в сознании человека: сопротивление рассматривается при этом как моторное *ощущение*, цвет — как зрительное *ощущение*, и т. п. Таким образом, неорганический актуализм приобретает характер *феноменализма*. Такой актуализм мы находим, например, у Юма, у Джона Стюарта Милля. Рассуждая о составе мира, доступного человеческому знанию, Милль говорит: «Если предо мною лежит камень, я сознаю известные ощущения, которые я от него получаю; но когда я говорю, что эти ощущения происходят от внешнего предмета, который я воспринимаю, это значит, что, получая ощущения, я непосредственно, интуитивно уверен в существовании внешней причины этих ощущений». Что же мы знаем об этой внешней причине? — Ничего. В самом деле, тело (предмет

¹ См. изложение этого вида кантианства в моем «Введении в философию», ч. I, гл. IV, А.

внешнего мира) Милль определяет, как «внешнюю и притом (согласно наиболее основательному мнению) неизвестную причину, к которой мы относим свои ощущения». Аналогичное определение он дает и понятию духа: «как наше понятие о теле есть понятие о неизвестной причине, производящей ощущения, так наше понятие духа есть понятие о том неизвестном, которое получает или воспринимает эти ощущения, и притом не только их одни, но и все остальные состояния сознания. Как тело надо понимать в качестве таинственного «нечто», возбуждающего в духе состояния сознания, так дух есть то таинственное «нечто», которое сознает и мыслит». «Все, что мы знаем даже о нашем собственном духе, есть (говоря словами Джемса Милля) некоторая «нить сознания», некоторый ряд состояний сознательности: ощущений, мыслей, эмоций, хотений,— ряд более или менее обширный и более или менее сложный». Таким образом, по Миллю, «о предметах мы знаем только, во-первых, ощущения, вызываемые ими в нас, и во-вторых, порядок возникновения этих ощущений»¹.

Согласно учению Милля, нужно, следовательно, различать два царства мира: подлинную глубинную сущность его (дух и внешние предметы) и поверхностную корку над нею, явления сознания, возникающие от столкновения духа с предметами. Доступны знанию только эти явления, а глубинная сущность остается навеки закрытою для знания. Учение Милля, таким образом, есть *агностический*² *феноменализм*, весьма распространенный особенно в английской философии в различных видоизменениях. Кантианское учение о мире как предмете знания, взятое в том виде, как оно дано в «Критике чистого разума», а не в современном преобразовании, также есть агностический феноменализм³.

Неудивительно, если ум агностика допускает странное учение о мире как бессвязном множестве всплывающих и исчезающих событий: он может успокоить себя тем, что такова лишь внешняя корка мира, а скрытая от человека непознаваемая сущность его может быть систематическим единством.

Описанный вид агностицизма содержит в себе противоречие, именно утверждает, с одной стороны, полную *непознаваемость* предметов, трансцендентных сознанию, а с другой стороны, претендует *знать*, что они служат *причиною* явлений, имманентных сознанию. Устранить это противоречие можно путем утверждения, что никакого другого бытия, кроме явлений в сознании, нет. Но тогда отношения между явлениями, систематическая оформленность их категориями единства, множества, субстанции и принадлежности, причинности и т. п. оказывается не внешнею прибавкою к ним, а первичным достоянием их: единство сознания оказывается *органическим* единством, в центре которого стоит сознающее я, превратившееся из индивидуального в абсолютное я, как это было в системе Фихте, построенной им в 1794 г. Здесь перед нами превращение неорганического актуализма в органический. В умах лиц, обладающих меньшею, чем Фихте, способностью метафизического умозрения, учение Канта нередко на словах остается неорганическим, а в действительности безотчетно превращается в органическое: кантовское трансцендентальное единство сознания, непродуманное и отодвину-

¹ Милль. Система логики, перев. под ред. В. Н. Ивановского, 2 изд., кн. I, гл. III, § 4 (стр. 47), § 8 (стр. 54, 55), § 7 (стр. 52) *.

² *Агностицизмом* называется учение, утверждающее, что какое-либо существенное царство бытия недоступно знанию.

³ См. мое «Введение в философию», ч. I, гл. IV.

тое на туманные высоты их мирозерцания, служит у них чем-то вроде органического принципа системы явлений.

Есть, наконец, еще неорганический актуализм, безотчетно превращающийся во что-то вроде неорганического субстанциализма. Таково, например, учение *Маха*. Все предметы внешнего мира, а также человеческое я суть, по учению Маха, не более как комплексы «ощущений» (цветов, звуков, давлений и т. п.), которые он просто называет словом «элементы» во избежание теорий, субъективирующих ощущения. Об этих «элементах» он нередко говорит так, как будто они суть устойчивые материалы, из которых путем сочетания и разложения их, путем их перекомбинировки возникают предметы. Таким образом, Мах безотчетно превращает цвета, давления и т. п. в какие-то примитивные субстанции и этим путем вносит в мир большую упорядоченность и связность, чем та, которая возможна для неорганического актуализма. Это субстанцирование элементов кроется у Маха, так сказать, в непродуманных низах его мировоззрения.

Итак, *неорганический актуализм* в чистом виде не встречается. Он или комбинируется с агностицизмом, или же безотчетно переходит в органическое либо субстанциалистическое миропонимание.

Более последовательно может быть развит *органический актуализм*. Ярким представителем его является в наше время *Бергсон*. Органическое понимание развито им преимущественно в отношении к душевной жизни и живой материи в сочинениях «Время и свобода» (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), «Творческая эволюция» (*L'évolution créatrice*) * и др. Поэтому, рассматривая учение Бергсона, нам придется забежать вперед и говорить не только о материи, но и о душевной жизни.

Бергсону свойственно видение активного, живого, творчески изменчивого бытия, бытия в становлении. Познать такое бытие можно не иначе как путем интуиции, путем созерцания, имеющего в виду предмет в подлиннике, в его собственной жизнедеятельности. Рассудочное мышление не способно, говорит Бергсон, к такому видению. Оно состоит в сравнении предмета с другими предметами и выделении из них *общих* свойств; такая деятельность есть *анализ*, приводящий к *общим отвлеченным* понятиям. Всякое такое понятие есть безжизненный, мертвый элемент мысли; посредством него предмет мыслится в каком-либо фиксированном *состоянии*, а не в живом становлении. Всякая такая рассудочная точка зрения на изменяющееся бытие подобна кинематографическому снимку с движущегося предмета. Сделаем тысячи таких снимков, поставим их рядом друг с другом и все же ни в каждом из них, ни в сумме их движения нет: как суммирование любого числа нолей не может дать единицы, так суммирование неподвижных положений не может дать движения, творческого изменения, становления. Что это значит? Выражая мысль в терминах, установленных выше, это значит, что движение и вообще всякий процесс изменения во времени есть сплошное *целое*, *органически* цельное, растущее из своего прошлого, не отрываясь от него, а сохраняя в себе всю свою историю.

Систему, в которой прошлое самолично влияет на настоящее и будущее, мы будем называть *историческою*. Таких систем не допускает механистическое неорганическое мировоззрение. Оно отвергает *историю* как деятельный фактор. Это ясно из следующего соображения. Если бы какой-либо сверхчеловеческий разум представил себе теперешнее положение в пространстве всех атомов вместе с направлением и скоростью движения их, то из этого *настоящего* он вычислил бы все *будущее* мира, вовсе не нуждаясь в изучении прошлого. Значит,

согласно механистическому мировоззрению, будущее определено сполна настоящим без участия прошлого. Можно возразить, что прошлое влияет на будущее, *поскольку* им обусловлено настоящее положение атомов. Однако это возражение не достигает цели: все же характерным для механистического мировоззрения остается учение, что в каждый данный момент влияет *не само прошлое*, а произведенное им *теперешнее* состояние мира; поэтому пропади прошлое или будь оно иным, это безразлично, лишь бы произведенное им настоящее было таким-то, и тогда будущее можно точно вычислить.

Наоборот, по Бергсону, само прошлое влияет на настоящее и потому нельзя понять настоящее без знания истории. Поясим эту мысль примером. Молодая женщина А. живет со своим мужем и свекровью. Заболев опасною болезнью, А. лежит в полузабытьи, а свекровь, в глубине души не любившая ее, наклоняется над нею и всматривается в нее с выражением злорадства на лице. В этот момент А. приходит в себя и улавливает отвратительное выражение на лице свекрови. С этих пор всякий день, за обедом, во время прогулки и т. п., особенно в случае проявления любезности со стороны свекрови, А. вспоминает виденную картину, улавливает малейшие оттенки неискренности, прошлое постоянно живет в ее душе и, обрастая новыми соответствующими впечатлениями, увеличивает пропасть между обеими женщинами настолько, что совместная жизнь в одном доме становится для них невыносимой. Прошлое всегда наличествует в потоке нашей душевной жизни, утверждает Бергсон, но только мы не всегда замечаем его. Эмпирическое подтверждение своего учения он находит в тех многочисленных случаях, когда, например, утопавшие люди, падавшие в пропасть, спасенные из пасти зверя, говорят, что, стоя на пороге смерти, они внезапно увидели мысленно всю свою жизнь со всеми мельчайшими подробностями. Такого целостного видения прошлого у нас нет потому, что свое внимание мы направляем лишь на те отрывки прошлого, сознание которых нам *практически* в данный момент полезно. Внимание, сильное и свободное от практических потребностей, говорит он, охватило бы *всю жизнь личности*, «не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывно настоящее и непрерывно движущееся» (Бергсон, Восприятие изменчивости, стр. 36).

Представляя себе, таким образом, процесс изменения как неделимое и несложимое из своих элементов компактное целое, Бергсон считает ненужным понятие субстанции. Он утверждает, что изменение есть носитель самого себя: оно не содержит в себе никакой опоры, никакой изменяющейся вещи; нет движущегося тела, а есть только движение.

Образцом всякого изменения для Бергсона служит «мелодия, воспринимаемая как неделимое и составляющая с одного конца до другого непрекращающееся настоящее, хотя это постоянство не имеет ничего общего с неизменностью, как и эта неделимость с мгновенностью. Это — длящееся настоящее»¹.

Бергсон не допускает в составе мира никаких сверхвременных идеальных начал, ни субстанций, ни отвлеченных идей. Он настоящий *актуалист*. Для него мир есть лишь поток событий во времени, правда, органически целостный, но скрепленный воедино только своею сплошностью во времени.

В сравнении с неорганическим актуализмом философия Бергсона дает бесконечно более содержательную картину мира, однако

¹ Бергсон. Восприятие изменчивости, перев. В. Флеровой, стр. 34—37*.

я полагаю, что изгнание идеальных начал (в платоновском смысле) придает и его системе несколько односторонний характер, вследствие чего она не может дать удовлетворительного ответа на некоторые вопросы.

Бергсон опасается, что если ввести в состав мира сверхвременные начала, идеи в платоновском смысле, то живой процесс творческого изменения бытия окажется невозможным, мир превратится в систему оледеневших неподвижностей и всякое изменение придется считать субъективной иллюзией. В действительности, однако, временное изменчивое бытие невозможно без сверхвременной основы; потому отрыв временного бытия от сверхвременного ведет к тому, что само временное начинает застывать и утрачивать свой движущийся характер. Это можно показать на системе самого Бергсона.

Прошлое, по его учению, самолично присутствует в настоящем и влияет на него точно так же, как и будущее. Допустим, что само прошлое и будущее обладают этой силой пребывать постоянно; тогда мировой процесс застынет и все, что есть во времени, предстанет пред нами как сразу осуществленная, неподвижная целость. Иное дело, если допустить бытие сверхвременных я. Тогда легко понять, что временное ежесекундно и безвозвратно отодвигается в прошлое, уступая место реализации все новых и новых событий, однако благодаря сверхвременному я оно, по мере надобности, может вновь становиться предметом внимания и таким образом, приобщаясь к настоящему, сквозь пропасть протекшего времени приобретает значение или дальнейшего течения событий. Так и мелодия есть целость временного процесса на сверхвременной основе.

Необходимость сверхвременных начал особенно убедительно предстает уму, когда рассматриваешь условия *системности* мира, т. е. условия наличности *отношений* между всеми элементами его. Всякое отношение между множеством элементов, например отношение тождества и противоположности, отношение сосуществования или последовательности, отношение смежности или далекости в пространстве и т. п. и т. п., предполагает существование начала, объемлющего элементы и соотносящего их. Начало, обуславливающее отношения временных элементов, должно охватывать их все сразу, т. е. сверхвременно, и само должно быть поэтому сверхвременным¹.

Глава третья

УЧЕНИЯ О ДУШЕ И ДУШЕВНЫХ ЯВЛЕНИЯХ

1. Субстанциализм, актуализм и идеал-реализм в учениях о душе

Как среди учений о материальном процессе, так и среди учений о *душевных* процессах наибольшим распространением пользуется *субстанциализм*. Словом *душа* чаще всего обозначается субстанция, считаемая носителем одних лишь психических процессов, чувств, желаний и т. п. Такое понятие души как носительницы душевных процессов аналогично понятию атома как носителя материальных процессов.

¹ О сверхвременной основе отношений и различных теориях отношений см. *Н. Лосский*, Мир как органическое целое, гл. III *, о необходимости начала, объемлющего соотносящиеся элементы, см. *С. Франк*, Предмет знания.

Среди натуралистов весьма распространено убеждение, будто существование субстанциальных вечных носителей материальных процессов есть истина, солидно обоснованная опытом и мышлением, тогда как мысль о существовании души есть лишь благочестивое верование или даже пережиток примитивных представлений о мире. Это предубеждение в пользу материи есть результат плохого знакомства с строением душевных процессов, непривычки к наблюдению их, а главное, продукт предвзятой мысли, что основным бытием следует считать материю, так как лишь в этом случае можно надеяться понять весь мировой процесс как однообразное закономерное повторение все одних и тех же событий, только в более или менее сложных сочетаниях.

Между тем в действительности непосредственное самонаблюдение с очевидностью обнаруживает, что мои чувства, желания, поступки существуют не сами по себе, а как *проявления* моего я; далее, непосредственное наблюдение открывает мне, что, несмотря на смену и даже противоположность душевных проявлений, мое я остается буквально и численно *тем же самым я*, — действия я протекают во времени, а само я незыблемо пребывает над временем; непосредственно очевидно, что я принадлежит к иному, более глубокому слою бытия, чем чувства, желания, мысли. Наконец, и мышление без труда обнаруживает, что единство сознания, единство опыта и т. п. черты душевной жизни требуют, чтобы в центре сознания и душевных процессов находилось *единое и тождественное я*: представим себе, что в моем сознании одно я сменяется другим так, как одно чувство исчезает и заменяется другим, тогда будет непонятно, каким образом наблюдения, произведенные мною над каким-либо предметом, например Кремлем при рассматривании его с разных сторон, сочетаются в единство представления о Кремле; мало того, самый простой акт сравнения двух предметов, например, двух фотографических карточек, немислим без единого я, господствующего над текущими и множественными процессами сравнения ¹.

Точно так же непосредственное самонаблюдение открывает, что я есть *активный* источник душевных процессов, оно есть деятель, принимающий решения, совершающий поступки, проявляющийся в чувствах и т. п. Таким образом, я, как сверхвременный носитель временных процессов, как начало более основное, чем события душевной жизни, и как главная часть причины желаний, чувств и т. п., должно быть признано *субстанциею*. Правда, после смерти человека наше точно доказуемое общение с его индивидуальным я прекращается; этот факт, однако, вовсе не служит доказательством того, что я умершего перестало существовать. Установленная выше приведенными соображениями сверхвременность я не может быть поколеблена тем, что *проявления* его *во времени* стали недоступны наблюдению других людей на земле. Наблюдение над индивидуальными субстанциальными носителями, лежащими в основе материальных процессов, обставлено еще хуже: нельзя, например, путем непрерывного наблюдения установить, что какой-либо атом или электрон, существовавший до начала химической реакции, сохранился во время реакции и после нее как *тождественный индивидуальный* элемент; это не мешает, однако, физику и натурфилософу признавать существование таких индивидуумов в основе материального процесса.

Субстанциалистическое учение о душе почти всегда бывает *неорганическим*; таково, напр., учение Декарта и Беркли. Учение об ор-

¹ См. доводы в пользу субстанциальности я у Л. М. Лопатина, «Философские речи и характеристики»*.

ганическом единстве множества субстанций естественно тяготеет в сторону идеал-реализма, а те системы, которые полагают в основу мира одну-единственную субстанцию, считают ее не душою, а Богом (Спиноза), Абсолютным духом (Эд. Гартман, который к тому же строит систему в духе идеал-реализма) и т. п.

Неорганический актуализм в учении о душевной жизни встречается чаще всего в форме *ассоциационизма*¹. Такую систему психологии мы находим обыкновенно у тех актуалистов, которые строят свое мировоззрение в духе феноменалистического агностицизма, например Юм, Дж. Ст. Милль, Бен, Спенсер.

Юм говорит: «Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим я, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никак не могу поймать свое я отдельно от перцепций и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции»². Поэтому слово «я» обозначает для Юма лишь связку событий, объединенных только сосуществованием и последовательностью во времени. До какой степени эта связка лишена, по Юму, внутреннего единства, это видно из следующего заявления его: «Дух — нечто вроде театра, в котором друг за другом выступают различные перцепции; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать себе подобную простоту и подобное тождество». Мало того, Юм боится, что, сравнивая дух с театром, он припишет духу большее единство, чем следует. «Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение», — говорит он. «Дух состоит из одних только перцепций, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит»³.

Ошибка Юма ясна; она сквозит даже в словесном выражении его мыслей: «Я никак не могу поймать свое я отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции». Он рассуждает как человек, воображающий, будто субстанциальное я должно было бы пребывать в резком обособлении от душевных процессов, без всякой спаянности с ними, как дуб на лужайке, который резко обособлен от растущей вокруг травы. В действительности же чувства, желания и т. п. суть проявления субстанциального я; поэтому найти я можно не иначе как в его представлениях, чувствах, желаниях, анализируя их так, чтобы отчетливо усмотреть, например, в акте внимания аспект «я» и аспект «внимателен». Для этого нужна деятельность абстракции, еще более развитая, чем та, которая необходима для отчетливого созерцания объектов математики. Как плохо мы отличаем свое я не только от проявлений его, но даже и от внешних вещей, об этом подробно говорит Липпс в своей книге «Самосознание»⁴. Взглянув на свои сапоги, говорит Липпс, мы заявляем «я забылился», как будто даже и обувь принадлежит к составу нашего я. Первая ступень опознания я состоит в отличении

¹ *Ассоциационизмом* в психологии называется учение, согласно которому все строение и развитие душевной жизни обусловлено, кроме воздействий среды, лишь законом ассоциации идей.

² Юм, Трактат о человеческой природе, кн. I, перев. С. Церетели, стр. 232 *.

³ Там же, стр. 233.

⁴ Липпс, Самосознание, перев. Лихарева *.

я вместе с его душевными состояниями и телом от внешнего мира; далее — в отличении я вместе с его душевными состояниями от его тела и, наконец, последняя и труднейшая — в отличении я от его душевных состояний. Эта крайняя ступень проникновения к первоисточнику душевной жизни дается не многим людям. Фихте говорит: «Многие люди скорее готовы признать себя за кусочек лавы на луне, чем за я!»¹

Органический актуализм в учении о душевной жизни был уже обрисован в предыдущей главе, где изложено учение *Бергсона*. Стронником органического актуализма является также *Вундт*. Он отрицает субстанциальность я, настойчиво подчеркивает учение о том, что в душевной жизни нет никакого пребывающего бытия, что все в ней имеет характер процесса, события. Но, с другой стороны, он отвергает также складывание душевной жизни из разрозненных событий: всякое новое событие вырастает, по его учению, из единства предыдущего процесса и, в свою очередь, вместе с этим единством служит причиной дальнейшего течения событий.

Последовательный органический актуализм рассматривает не только душевную жизнь человека как неделимое единство. Душевная жизнь индивидуума вплетена в целое более сложной и более высокой душевной жизни. Так, *Фехнер* развивает учение о ступенях все более и более высоких единств сознания: душевная жизнь всех существ, населяющих планету, образует *планетную душу*, и все эти души, в свою очередь, объединяются всеохватывающим божественным сознанием. Такие же учения развивает *Паульсен*. *Вундт*, придерживающийся, по существу, тех же взглядов, устанавливает в метафизике, говоря о единстве народа, понятие «*Gesamtbewusstsein*» и «*Gesamtwille*»^{*}; в своей психологии народов он исследует язык, нравы, религию и т. п. как явления, обусловленные сверхиндивидуальным единством народного сознания.

Конкретный идеал-реализм еще решительнее развивает органическое учение о включенности индивидуумов низшего ранга в духовную и душевную жизнь высшего типа. *Плотин* строит учение о Мировой душе и рассматривает души отдельных существ, населяющих мир, как аспекты Мировой души. О человечестве он образно говорит, что оно представляет собою как бы множество лиц, отличных друг от друга и обращенных в разные стороны, но имеющих общий затылок. Учения этого рода встречаются в крайне разнообразных формах. В Кабале развито учение о едином человечестве как живом существе Адаме Кадмоне^{*}. Многие представители христианской философии развивают подобное учение о единстве возрожденного человечества во Христе. Сложную систему иерархического персонализма дают *Эд. Гартман*, *В. Штерн* («*Person und Sache*»^{*}), *Лосский* (Мир, как органическое целое), *Карсавин* («*Философия истории*»^{*}).

По поводу этих учений нужно заметить следующее. Громадное большинство философов утверждает, что всякий индивидуум имеет в своем сознании только свои психические состояния, чужая психическая жизнь не может быть дана в сознании. Но в то же время очень многие философы отступают от этого положения, по крайней мере, поскольку речь идет об отношении между индивидуумами разных рангов. В самом деле, перечисленные выше учения предполагают интуитивную данность хотя бы некоторых душевных состояний низших индивидуумов высшим, и наоборот. В таком случае естественно допустить, что и между индивидуумами одинаковой ступени нет абсолютно непроницаемой пре-

¹ *I. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794* *.

грады, что и они способны непосредственно созерцать душевные состояния друг друга. И действительно, такое учение было бы выходом из тягостных затруднений в вопросе о познании чужого я. В современной литературе оно развито в книге В. Лютославского «Seelenmacht» (1899), М. Шелера «Wesen und Formen der Sympatie» (2 изд., 1923), в статье Н. Лосского «Восприятие чужой душевной жизни» *¹. В этих статьях содержится также критика наиболее распространенных учений о познании чужого я. Заниматься здесь рассмотрением этого вопроса мы, однако, не будем, так как он относится к области гносеологии.

2. Сознание

Говоря о душевной жизни, на каждом шагу приходится употреблять термин *сознание*. Что обозначается этим словом? К сожалению, оно имеет два весьма отличные, хотя и тесно связанные друг с другом значения. Во-первых, им обозначается *совокупность* всего, что обладает некоторым особым свойством — сознательности; такой смысл имеет это слово, например, в выражении «объем сознания». Во-вторых, этим же термином обозначается также и самое это *свойство* сознательности, присущее каждому члену «объема сознания»; такой смысл имеет это слово, например, в суждении: «входя в трамвай, он оттолкнул в сторону ребенка с сознанием того, что делает».

Постараемся установить второе из значений этого термина; тем самым и первое будет точно определено. Самое распространенное понимание этого термина зародилось уже в древней философии и выражено в этимологическом составе слова «сознание», под ним разумеется свойство *психических* состояний, выражающееся в том, что они не только *свершаются* в субъекте, но и существуют *для субъекта*, поскольку он *познает* их, дает себе отчет о них, хотя бы в самом элементарном значении этого слова. Таким образом, сознательное психическое состояние содержит в себе по меньшей мере *две стороны*: переживание субъекта и возврат субъекта к своему переживанию (рефлексия) для познания его. Если для сознания необходимы два фактора — психическое состояние и рефлексия на него, то можно допустить, что бывают случаи, когда психическое состояние возникло, а рефлексия на него не последовала; иными словами, можно допустить существование *бессознательных психических* процессов. *Лейбниц, Гегель, Гартман* и многие другие философы и психологи действительно признают существование бессознательного психического. Не мало, однако, и противников этого учения, утверждающих, что психический процесс всегда необходимо связан с знанием о нем, с внутренним усмотрением его наличности. *Спиноза*, например, утверждает, что всякая идея (под идеєю он разумеет психическое состояние) содержит в себе вместе с тем идею идеи.

Философы и психологи, утверждающие нерасторжимую связь или даже тождество психичности и сознательности, отвергают существование бессознательного психического. Некоторые видят даже в этом понятии противоречие: бессознательное сознание. Конечно, подобное сведение этого понятия к нелепости несправедливо: такого противоречия нет у философов, различающих психичность и сознательность и, следовательно, устанавливающих понятие *психического бессознательного процесса*, а не абсурд *бессознательного сознания*.

¹ Н. Лосский. «Основные вопросы гносеологии».

Понятие сознания стало играть первенствующую роль в философии нового времени благодаря *Декарту*, который, отыскивая абсолютно достоверный исходный пункт философствования, пришел к мысли, что вполне достоверно существование всякого предмета, имманентного сознанию, если брать его именно как представление познающего субъекта. Всунув конец палки в воду, я вижу ее сломленной; в действительности она, может быть, и не сломлена, но она *мне представляется* сломленной и наличность такого представления в моем сознании есть абсолютно достоверный факт.

Такие соображения высказывались и раньше, например, бл. *Августин*ом, но оставались разрозненными, тогда как в новой философии они легли в основу непрерывного процесса развития гносеологии и достигли кульминационного пункта в учении *Юма*, пришедшего к солипсизму, и *Канта*, устанавливающего, что только имманентное сознанию может быть познано и что поэтому доступны знанию не вещи в себе, а лишь явления. Если только *имманентное сознанию* может быть познано и если, далее, субъект может сознать только *свои психические* состояния, то круг познаваемых предметов оказывается чрезвычайно суженным и ценность знания весьма понижена. Избавиться от этого вывода, сохраняя учение о том, что познаваемы лишь предметы, ставшие имманентными сознанию, можно не иначе как в том случае, если удастся показать, что познаваемое вовсе не необходимо должно быть *моим психическим* состоянием. И в самом деле, в настоящее время в гносеологии широко распространяются учения, согласно которым деятельность сознания выводит индивидуума за пределы его индивидуального бытия, так как познаваемый предмет может быть элементом внешнего мира. Учения эти существуют в весьма различных видоизменениях. Здесь я укажу вкратце лишь на *интуитивизм* в том виде, как он развит в моих сочинениях по гносеологии, и на английский *реализм* в том виде, как его развивает *С. Александер*.

Согласно интуитивизму, строение сознания таково: познаваемый предмет, к какой бы области мира он ни принадлежал, будет ли то какое-либо психическое состояние познающего субъекта, например радость, будет ли то вещь внешнего мира, например дерево,— вступает в кругозор сознания самолично, в подлиннике. Различие между этими двумя случаями лишь таково: наблюдаемая субъектом радость его имманентна не только сознанию субъекта, но и самому субъекту (есть элемент его индивидуальной душевной жизни), тогда как наблюдаемое дерево становится *имманентным сознанию* субъекта во время наблюдения, но при этом остается *трансцендентным* самому субъекту (не становится частью его индивидуального бытия). Основное условие сознания есть *отношение* сочетанности (гносеологическая координация) между субъектом и объектом, благодаря чему внимание субъекта и другие интенциональные акты его (сравнение, различение и т. п.) непосредственно направляются на объект, и сознание оказывается сверхиндивидуальным *единством* сознающего индивидуума и познаваемого предмета. Когда интерес субъекта к предмету, например дереву, растущему вдаль на холме, исчезает, тогда и предмет выпадает из сознания субъекта, но, конечно, продолжает по-прежнему существовать там вдаль на холме. Согласно этому учению, в познающем сознании нужно различать *субъективную* и *объективную* сторону; субъективная сторона состоит из индивидуально-психических актов субъекта, но объективная сторона может принадлежать к любой сфере бытия, быть любым отрезком внешнего мира.

Таким образом, среди рассмотренных нами учений о сознании есть следующие крайние полюсы: согласно одним, все сознаваемое есть всегда психическое и все психическое есть всегда сознаваемое; согласно другим, сознаваемое может не быть психическим и психическое может быть не сознаваемым. Согласно первому учению, сознание есть предмет исследования *психологии*; во многих трактатах и руководствах по психологии слова «сознание» и «сознательный» встречаются чаще, чем слово «психический» (душевный). Наоборот, согласно второму учению, понятие «сознание» выходит за пределы психологии; оно должно быть предметом исследования основной философской науки — *гносеологии*, которая, опираясь на это исследование, впервые должна разграничить в сознании психические и не психические элементы его и установить, какие факты относятся к области *психического* (душевного) и подлежат исследованию психологии ¹.

3. Учения, релятивирующие психическое и материальное бытие

Учение о том, что вступление предмета в некоторое своеобразное отношение к человеку делает предмет сознаваемым, привело некоторых гносеологов к теориям, отрицающим абсолютное различие между психическим и материальным бытием, к теориям, *релятивирующим психическое и материальное*. Таково, например, учение Э. Маха, на котором мы и остановимся подробнее.

Мах утверждает, что одно и то же явление, например «давление гири», в одном отношении есть физический процесс, а в другом отношении — психический процесс. Это учение, отрицающее качественное различие между психическим и физическим бытием, Мах развивает на основе своего *актуализма*, отвергнув существование субстанций, как материальных (например, атомы), так и духовных (субстанциальное я, душа, дух и т. п.). Именно учение о субстанциях он считает источником неправильного, по его мнению, абсолютирования различия между психическими и физическими процессами. Физик полагает, говорит Мах, что царство материального бытия состоит из атомов и их движений, и никак не может найти перехода из этой области в сферу психического. Психолог полагает, что царство душевного бытия состоит из я и его ощущений, представлений, вообще психических состояний, и никак не может найти перехода из этой области в сферу физического. Между тем фактически переход от я к телу и среде, а также от среды к я совершается без разрыва, как будто это две *однородные* области. И Мах задается целью показать, что они в самом деле однородны. Разложим для этого весь мир на среду (A B C), наше тело (K L M) и такие наши переживания, как воспоминания, чувства, желания и т. п. (αβγ):

A B C... K L M... αβγ...

Возьмем какую-либо часть среды, например железную гирю; если описывать лишь непосредственные данные опыта, избегая гипотез, то необходимо признать, что в этом теле нельзя найти, думает Мах, *никаких атомов*; гиря есть не более как комплекс цвета (например, бурого), холода, давления и т. п. Части этого комплекса существуют не изолированно от других комплексов среды, а в *отношении* к ним,

¹ См., напр., мою статью «Понятие психического и предмет психологии» в сборнике моих статей «Основные вопросы гносеологии», Пгр., 1919*.

например «цвет» гири существует в отношении к лампе, давление — в отношении к земле и т. п. Поскольку они таким образом связаны с остальными частями среды, они входят в состав *физического* мира.

Может явиться возражение, что «цвет», «холод», «давление» гири суть *психические* явления, именно «ощущения», возникающие в душевной жизни наблюдателя, когда рука его поддерживает гирю, глаз смотрит на нее и т. п. На это Мах отвечает: да, в отношении к поддерживающей руке «давление» есть нечто *психическое*, но то же давление в *отношении* к земле есть нечто *физическое*; «цвет» гири в отношении к моему глазу есть психическое, но тот же цвет в отношении к лампе есть физическое.

Но как возможно, чтобы *одно и то же явление* было *одновременно* и физическим и психическим? По-видимому, это — противоречивое утверждение: ведь психические явления образуют *внутренний* мир наблюдателя, а физические явления составляют *внешний* мир. Разве может одно и то же явление «этот цвет» быть одновременно и членом внешнего, и членом внутреннего мира? На эти сомнения теория Маха отвечает: конечно, может, если только мы освободимся от мысли, что душевный мир наблюдателя есть я, *внутри которого*, как его индивидуальные состояния, находятся ощущения цвета, давления и т. п. Если мы произведем *интроекцию* (вкладывание внутрь я) этих явлений ¹, тогда, конечно, нельзя будет допустить, что «цвет» одновременно принадлежит и к физическому, и к психическому миру. Но в действительности, по мнению Маха, никакого я, как субстанции, как особого существа, нет: существует только *связка* (пучок) представлений, желаний, чувств, называемая словом «я». Точно так же, с другой стороны, нет никаких материальных атомов, как субстанций: тела суть тоже *только связки* «цветов», «давлений», «холода» и т. п. Неудивительно поэтому, что один и тот же элемент может входить одновременно в две различные связки ². В. Джемс, в этом вопросе придерживающийся сходных с Махом взглядов, дает очень удачное наглядное пояснение такого учения. Представим себе, говорит он, две прямые линии АВ и CD, пересекающиеся в точке Е. На какой из этих двух линий находится точка Е? На обеих одновременно. Если направить взор по линии АВ, мы натолкнемся на точку Е и скажем, что она находится на линии АВ; но если направить взор по линии CD, мы тоже натолкнемся на точку Е и скажем, что она находится на линии CD; итак, в одном отношении она принадлежит к одной линии, а в другом — к другой. Точно так же «бурый цвет» (когда лампа освещает гирю и мой глаз смотрит на нее) входит одновременно как в тот пучок, который принадлежит к составу физической среды и называется гирею, так и в тот пучок, который образует мое я и состоит из представлений, желаний и т. п.: физическое явление, гиря, не переставая быть физическим, может быть также моим восприятием, содержанием моего сознания.

Таким образом, Мах принадлежит к числу сторонников того философского движения, которое возрождает *наивный реализм* ³, и осуществляется различными представителями философии в весьма различных формах в виде имманентной философии Шуппе, в эмпириокритицизме Авенариуса (в той его фазе, которая изложена в «Человеческом пред-

¹ Мах, Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 45 *.

² См. Мах, Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 10—24; Erkenntniss und Irrtum § 8, 2 изд., стр. 10 с. (есть русский перевод) *.

³ См. Мах, Анализ ощущений и отношение физического к психическому, перев. Котляра, стр. 39 с.

ставлении о мире» *, в философии Бергсона, в интуитивизме Лосского, в неореализме, появившемся недавно в Соединенных Штатах Америки, в современном английском реализме и т. п.

Согласно этому учению, «физическое непосредственно дано всем»; поэтому, как и Шуппе, Мах признает существование *общего для всех мира*¹; ссылаясь на Авенариуса и в согласии с ним, он отвергает «*интроекцию*», т. е. низведение восприятий предметов внешней среды, например дерева, на степень лишь *образов* и вкладывание этих «образов» в душу²; вместе с этим отпадает ряд проблем, затрудняющих гносеолога, субъективирующего содержания восприятий, именно проблема отношения «ощущений», «представлений» и т. п. к «материальным вещам», проблема проекции ощущений наружу, проблема порождения ощущений физиологическими процессами и т. п.³ Конечно, такое учение, с самого начала отвергающее интроекцию и показывающее несостоятельность ее, освобождает вместе с тем от солипсизма⁴.

Признав, что тела, образующие среду, окружающую нас, суть комплексы «ощущений», Мах далее показывает, что и остальные две области мира, именно наше собственное тело (K L M...) и наше я (абу...) тоже суть комплексы ощущений и, следовательно, весь мир *однороден*. В самом деле, что касается нашего тела, нетрудно свести его к комплексу «ощущений» K L M..., отличающемуся от комплекса среды A B C... только тем, что связь его элементов более тесная, чем связи в среде: «магнит в окружающей нас среде нарушает покой находящихся поблизости железных масс, сорвавшаяся скала может привести в сотрясение почву, но перерезка нерва приводит в движение всю систему элементов»⁵. Точно так же наше я, т. е. связка воспоминаний, чувств и желаний, есть комплекс ощущений: воспоминания, например, о зеленом дереве, качественно суть те же ощущения, что и в восприятии, с тою лишь разницею, что, поскольку они принадлежат к составу я, они находятся в иной связи с другими элементами, чем тогда, когда они принадлежат к составу воспринимаемой среды, например пламя, *видимое* в печи, при закрывании глаз исчезает, а *вспоминаемое* пламя не исчезает от закрывания глаз; к числу ощущений могут быть отнесены также удовольствие и боль, потому что в них «могут постепенно переходить не только осязательные, но и все остальные ощущения»⁶; наконец, желания, например желание спустить штору с окна, чтобы было темно, состоит, по мнению Маха, только из воспоминания о прежних состояниях и представления о движении, ведущем к цели, следовательно, сполна разлагается на ощущения.

Таким образом, весь внутренний и внешний мир состоит из *однородного* материала: разница между физическим миром и я в узком смысле этого слова, т. е. комплексом воспоминаний, чувств и желаний, состоит лишь в том, что первый (физический мир) непосредственно дан всем, а второе (я) непосредственно дано только *одному*⁷.

¹ Материал, из которого состоит весь мир, Мах называет «ощущениями», но, опасаясь теорий, субъективирующих ощущения и психологизи-

¹ Мах, Основные идеи моей естественнонаучной теории познания, перев. Котляра, сборник «Нов. идеи в философии», № 2, стр. 139.

² Мах, Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 50—52.

³ Мах, Анализ ощущений, стр. 52 с.

⁴ Mach. Erkenntniss und Irrtum, 2 изд., стр. 9.

⁵ Анализ ощущений, стр. 24.

⁶ Там же, 27.

⁷ Мах, Основные идеи моей естественнонаучной теории, «Нов. ид. в филос.», № 2, стр.

рующих их, он предпочитает называть этот материал просто словом «элементы»¹.

В настоящее время яркими представителями учения об относительности материального и психического бытия являются некоторые американские *неореалисты*² (R. Perry, E. Holt), а также английский философ Б. Расселл. Они утверждают, что мир состоит из «нейтральных сущностей», не психических, не материальных («neutral entities», «neutral stuff»). Один и тот же элемент А может принадлежать к двум различным комплексам, подчиненным различным типам *законосообразности*. Поскольку элемент А входит в состав комплекса, в котором он подлежит, например, закону ассоциации идей, он есть *психическое* бытие; поскольку этот же элемент А принадлежит к составу другого комплекса, в котором он подлежит, например, законам механики, он есть *физическое* бытие. При этом Перри отвергает различие, устанавливаемое Махом, — данность физического многим сознаниям и данность психического только одному сознанию; он утверждает, что и чужая душевная жизнь может быть предметом непосредственного наблюдения: принадлежность мне не исключает принадлежности Вам, так что моя идея может сопутствоваться «Вашею идеею моей идее»³.

Это учение может показаться приемлемым только до тех пор, пока мы имеем в виду лишь *познавательные* процессы, именно *объективную сторону* восприятий и представлений материальных предметов внешнего мира. В самом деле, до некоторой степени понятно увлечение мыслью упростить проблему физического и психического путем учения, что, например, бильярдный шар в его отношениях столкновения с другим бильярдным шаром и движения к лузе есть *материальное* тело, а, как предмет восприятия, этот же шар есть элемент моего сознания и моей *душевной* жизни. Однако это учение станет сомнительным, когда мы примем во внимание такие переживания, как чувства и желания. Нельзя, например, себе представить, чтобы грусть, само то содержание, которое так интимно окрашивает нашу душевную жизнь, была в каком бы то ни было смысле физическим бытием. Придавать видимость правоты своему учению релятивисты могут только путем попыток свести все чувства и волевые процессы к *ощущениям*. Это упрощение состава душевной жизни само по себе уже есть натяжка. К тому же оно необходимо связано с *атомистическими* тенденциями *неорганического* мировоззрения, именно с попытками понимать всякое сложное новообразование в душевной жизни как продукт перекомбинировки однородных элементов. Общие соображения против такого способа решения проблем были уже высказаны выше. Более частные доводы в пользу сохранения учения о *качественном* различии психического и физического бытия выяснятся позже в связи с вопросом о психическом (и психоидном) факторе, как руководителе механических процессов.

¹ Анализ ощущений, стр. 27 с.

² См. статьи Перри и Голта в «The New Realism», 1912 г.; также книгу Perry «Present Philosophical Tendencies», 1912; B. Russell, «The Analysis of Mind», 1921.

³ Perry, Pres. Philos. Tend., 287.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

Глава четвертая

МАТЕРИАЛИЗМ

1. Определение материализма. Доводы в пользу материализма

Познакомившись с учениями об элементах мира, об идеальном и реальном бытии, а также с учениями о таких видах реального бытия, как материя и душа или материальный и психический процесс, можно приступить к изучению целых мировоззрений, рассматривая их характерные черты более конкретно, чем это было сделано при построении классификации их.

Начнем с наиболее простых односторонних мировоззрений, стремящихся свести весь мир к одному виду бытия, например к материальному бытию или к бытию психическому. В первом случае получается — *материализм*, во втором — *панпсихизм*. Оба эти мировоззрения имеют характер *монизма*, и притом *качественного монизма*¹.

Рассмотрим прежде всего материализм. Слово это часто встречается в литературе и даже в повседневной речи, и, как обыкновенно бывает в этих случаях, оно износилось и приобрело неточное, расплывчатое значение. Говоря о материализме как определенном типе мировоззрения, я вложу в этот термин точный смысл, именно дам следующее определение его: материализмом следует называть мировоззрение, утверждающее, что *основное бытие* есть *материя* и материальный процесс, а *душевный* процесс, если он существует, есть *пассивное производное* из материального процесса. При этом слово «материя» означает подвижные в пространстве непроницаемые объемности, мыслимые как движущаяся масса, или как обнаружение сил отталкивания и притяжения, или как комплекс энергий. Эти три разные понимания суть изложенные выше гилокинетическая, динамистическая и энергетическая теории материи. Наиболее яркие образцы материализма осуществлены исторически в связи с гилокинетической теорией материи; поэтому их и будем иметь в виду по преимуществу.

Доводы, благодаря которым многие умы склоняются к материализму, главным образом черпаются из следующих наблюдений. Болезни тела очень часто ведут за собою явные изменения душевной деятельности. Врач и философ 18 века *Ламеттри* (1709—1751) рассказывает, что толчком к выработанному им материалистическому мировоззрению послужили для него наблюдения над самим собою, когда он заболел лихорадкою и заметил, какое сильное влияние оказывает болезнь на процессы мышления.

Еще резче и нагляднее обнаруживается изменение душевного процесса в связи с восприятием некоторых веществ, например спиртных напитков, опиума и т. п.

Наблюдения над соотношением между эволюциею мозга и душевной жизни также рассматриваются материалистами как довод в пользу

¹ Слово *качественный монизм* я обозначаю мировоззрения, утверждающие качественную однородность всего бытия, из которого слагается мир.

их учения. В самом деле, возрастание сложности мозга и увеличение веса его в общем сопутствуется в животном мире возрастанием сложности душевной жизни. У человека наблюдается то же самое: средний вес мозга современного европейца выше веса мозга примитивных людей, средний вес мозга мужчины выше веса мозга женщины.

Особенно сильное впечатление производят экспериментальные исследования физиологии нервных центров, устанавливающие так называемую «локализацию умственных функций». Разрушение определенных участков коры больших полушарий мозга (производимое у животных искусственно с научной целью и возникающее у человека естественно вследствие, например, кровоизлияния в мозг или какого-либо другого болезненного процесса) сопровождается выпадением определенных функций: например, разрушение височной области коры мозга ведет к утрате слуховых восприятий, затылочной области — зрительных восприятий и т. п. Многим лицам кажется, что подобные эксперименты и наблюдения содержат в себе строгое логическое доказательство того, что физиологический процесс в нервных центрах есть полная причина психических деятельностей слушания, видения и т. п.

Все перечисленные факты устанавливают в действительности лишь наличие связей между материальными (физиологическими) и психическими процессами. Истолковать же эту связь можно крайне различными способами: материалисты понимают ее как одностороннюю зависимость психических явлений от материальных процессов; панпсихисты (считающие материальный процесс одним из видов психического процесса) истолковывают эту связь прямо противоположным образом, как зависимость материальных явлений от психических процессов; параллелисты совсем отвергают причинную зависимость психических явлений от материальных и материальных явлений от психических, они полагают, что эти два ряда процессов текут параллельно друг другу, не будучи причинно связанными друг с другом. (Об этих теориях, а также других возможных учениях будет подробно сказано в главе, посвященной вопросу о связи между материальными и психическими процессами.) Я указываю на возможность многих различных теорий лишь с целью показать, что перечисленные выше факты и обобщения не содержат в себе строго логического обоснования материалистического миропонимания. Безотчетное тяготение очень многих умов к материализму, несмотря на логическую необоснованность его, указывает на существование каких-то психологических мотивов, склоняющих к нему. Важнейшие из этих мотивов легко будет найти, подвергнув анализу рассуждение немецкого философа *Ибервега* (1826—1871) о материальности души.

Ибервег в конце своей жизни склонялся к материализму, который, однако, остался у него не разработанным и известен лишь из писем его к философу *Чольбе* (Czolbe, 1819—1873). Историк материализма *Ланге* следующим образом передает сущность рассуждений Ибервега: «Вещи являющегося нам мира суть наши представления. Они протяженны; следовательно, *представления протяженны*. Представления находятся в душе, следовательно, и душа протяженна; и далее, протяженная душа также и материальна по понятию материи как протяженной субстанции»¹.

Основную ошибку Ибервега нетрудно заметить: он не различает *субъективную* и *объективную* сторону знания². Восприятие (т. е. представление) Монблана субъектом X содержит в себе *протяженный* Монб-

¹ Ланге, История материализма, перев. Страхова, стр. 705*.

² О смешении этих двух сторон знания и возникающих отсюда ложных учениях см. мое «Введение в философию», I ч., 2 изд., стр. 276 сс.

лан (объективная сторона) и направленные на него *непротяженные* интенциональные *психические* акты субъекта — внимание, рассматривание, различение и т. п. (субъективная сторона). Будучи чутким к материальной стороне бытия, Ибервег правильно утверждает, что имманентный сознанию (вступивший в кругозор сознания) субъекта Монблан протяжен. Но духовную и душевную сторону бытия Ибервег плохо наблюдает и не замечает, что я, а также психические акты его (внимание и т. д.) явно *не протяжены*, и целое сознания при восприятии внешнего материального предмета есть результат *отношения* между протяженным и непротяженным бытием.

Умозаключения, располагающие в пользу материализма, иногда чрезвычайно просты и мнимо убедительны, но, будучи подвергнуты малейшему анализу, оказываются несостоятельными. Так, *Вольтер*, говоря о Локке, утверждавшем, что Бог мог наделить материю способностью мыслить, прибавляет от себя: «Я — тело, и я мыслю (Je suis corps et je pense), — больше я ничего об этом не знаю. Si je ne consulte que mes faibles lumières *, стану ли я приписывать неизвестной причине то, что я могу так легко приписать единственной вторичной причине (cause seconde), более или менее известной мне»¹. Вольтер, очевидно, хочет сказать, что он имеет право на следующий вывод: «Я — тело; я — мыслю; следовательно, я — мыслящее тело». Анализируя это умозаключение, превращающее тело в *субъект* деятельности мышления, нетрудно заметить, что в основе его лежит сомнительная посылка: «я — тело». Выразим факты, имеемые в виду в посылках, точно, и вывод из них окажется, как это обыкновенно бывает, не говорящим в пользу какого-либо определенного мировоззрения: «Я — существо, имеющее тело, я — существо мыслящее, следовательно, я — существо, мыслящее и имеющее тело». В составе моей природы есть и мышление и телесность, но утверждать, что именно моя телесность, протяженные непроницаемые частицы мыслят, нет никаких оснований; вернее, наоборот, внимательное самонаблюдение открывает мне несостоятельность утверждения, что протяженная материальность есть субъект мышления.

Высоко развитое умение наблюдать материальные протяженные объекты и неумение наблюдать психические непротяженные процессы объясняется рядом условий, из которых я укажу лишь на одно, наиболее существенное.

Знание служит прежде всего для удовлетворения практических потребностей, самосохранения, которые в громадном большинстве случаев требуют восприятия материальных протяженных объектов внешнего мира; поэтому у большинства людей вырабатывается односторонняя способность точно и отчетливо наблюдать лишь протяженные вещи и понимать всякую проблему не иначе как через посредство пространственных схем.

2. Виды материализма

Замысел свести все бытие к материи и материальному процессу и понять психическую жизнь как пассивное производное из материального процесса может быть осуществлен весьма разнообразными способами. Необходимо поэтому дать классификацию видов материализма.

¹ Oeuvres complètes de Voltaire, 1879, т. XXII, Lettres philosophiques, Lettre XIII, Sur M. Locke, стр. 125.

Я произведу ее, пользуясь некоторыми элементами классификации Кюльпе¹.

Все виды материализма можно разделить на два класса: материализм, отвергающий различие между материальным и психическим бытием, — такой материализм можно назвать *эквативным* — и материализм, признающий различие между этими двумя видами бытия. Материализм, признающий существование психического процесса, бывает двух видов: *атрибутивный* и *каузальный*. Атрибутивный материализм считает психические состояния, например ощущения, свойством материи, присущим ей так же неотъемлемо, как протяженность или непроницаемость; при этом одни материалисты наделяют этим свойством всякую частицу материи, а другие приписывают его лишь более или менее сложным группам материальных частиц, например организованной материи. Каузальный материализм утверждает, что материальные процессы относятся к психическим, как причина к действию: психические явления причинно порождаются материальными процессами и, возникнув, остаются пассивными, неспособными повлиять на дальнейшее течение физических явлений. Таким образом, психический процесс есть лишь надстройка, *эпифеномен*² над материальными процессами.

Идеал эквативного материализма был бы достигнут в такой системе философии, которая попыталась бы, хотя бы с некоторой степенью правдоподобия, показать, что все виды субстанциальных начал и все виды психических явлений суть не что иное, как виды материального бытия и материального процесса. Этот идеал никогда не был осуществлен, но большие или меньшие степени приближения к нему встречаются в истории философии.

Рассмотрим эти учения сначала в отношении к понятию субстанции. Греческий философ *Демокрит* (приблиз. от 460—370 г. до Р. Х.) признает существование души, но утверждает, что душа есть особый вид материальных атомов, именно она состоит из самых мелких, круглых и гладких атомов, которые, благодаря этим свойствам, наиболее подвижны. Если в каком-либо теле находится много таких атомов, то они, передавая свои движения другим, более грубым атомам, приводят всю массу тела в движение, «оживляют» ее. Так объясняет Демокрит самопроизвольную подвижность живых «одушевленных» тел.

В составе мира Демокрит находит только атомы и пустое пространство, в котором атомы движутся по всем направлениям. Отличаются друг от друга атомы пространственной формой (и величиною, сообразно которой также и тяжесть атома более или менее велика), порядком и положением в пространстве. Эти три вида различий Аристотель поясняет соответствующими свойствами букв греческого алфавита: различные формы — А — Ν; различие порядка — ΑΝ — ΝΑ; различие положения — Η — Ι. Таковы, по Демокриту, подлинные свойства атомов, транссубъективно присущие им.

Что касается цвета, звука, запаха, тепла, холода и т. п. качеств, данных в чувственном восприятии, Демокрит не считает их свойствами атома. О природе их он высказывается несколько неясно следующим образом: «Сладкое, горькое, теплое, холодное, цветное существуют лишь условно (νόμῳ), в действительности же (ἐστὶν) существуют только атомы и пустота».

¹ О. Külpe, Einleitung in die Philosophie, 11 изд. А. Мессера, 1923.

² От греческого слова φαίνμενον — явление и предлога — ἐπί — над.

Сопоставляя эти слова Демокрита с его указанием на то, что мед сладок для здорового человека и горек для человека с больной печенью, а также с его утверждением, что чувственное восприятие не дает знания о подлинных свойствах бытия, можно истолковать его учение следующим образом. По-видимому, он утверждает, что чувственное качество есть *субъективная* реакция, возникающая в наблюдателе под влиянием внешнего предмета. Выражаясь терминами *Локка*, он считает цвета, звуки и т. п. *вторичными* качествами ¹.

Такое учение о чувственных качествах широко распространено в наше время, несмотря на то что оно вызывает множество недоумений. Укажу из них только на следующее. Согласно учению материализма, наблюдающий субъект, как и наблюдаемый камень, есть только скопление атомов, правда, более сложное, но принципиально ничего нового в себе не содержащее в сравнении с камнем. Если камень есть сочетание атомов, лишенное чувственных качеств цвета, тепла, холода и т. п., то совершенно непонятно, как толчок или давление этих атомов на атомы тела наблюдателя порождает в них ощущения цвета, тепла, холода и т. п. Если же эти качества возможны в атомах тела наблюдателя, то почему они не возможны в атомах камня?

Поскольку Демокрит, по-видимому, *субъективирует* чувственные качества и считает их не физическими, а *психическими* явлениями, его учение не осуществляет эквативного материализма в чистом виде. Только в своем учении о природе мышления Демокрит оказывается представителем настоящего *отожествления* психического и материального процесса. В самом деле, подлинное знание, по его учению, достигается не чувственным восприятием, а мышлением. Мышление дает нам знание о том, что мир состоит из атомов и их движения. При этом и *само мышление есть движение атомов души*.

Если Демокрит действительно утверждает, что мышление не представляет собою отличной от движения процесс, надстраивающийся над движением и производимый им, если он полагает, что само движение атомов души и есть мышление, то он в этом пункте является представителем настоящего эквативно-материалистического учения. Возникновение такого странного учения можно объяснить так же, как выше было объяснено учение Ибервега. Мышление о движении атомов есть группа *субъективных* интенционально-психических актов внимания, различения и т. п., направленных на объект, в данном случае, на *трансубъективное* движение атомов; Демокрит замечает *объект* мышления, а самого субъективного акта *думания* не наблюдает и таким образом приходит к учению, что мышление есть движение атомов.

Отожествления *всех* психических процессов с процессами материальными, вероятно, не осуществил ни один философ, но различные философы, иногда даже вовсе не материалисты, отождествляют то один, то другой психический процесс с процессом движения и дают, таким образом, материал, на основании которого можно представить себе, что такое мог бы представлять собою чистый эквативный материализм. Так, *Лейбниц* полагает, что чувственные качества, например цвета, суть не что иное, как бесчисленные движения частиц тела, которые вследствие своей скорости и многочисленности не различаются нами в отдельности, а *смутно* воспринимаются слитными в одно целое, которое и есть цвет; он сравнивает это слияние множества последовательных восприятий в одно целое с восприятием быстрого движения зубчатого колеса, зубцов

¹ См. об этом учении мое «Введение в философию», часть I, гл. III, А.

которого вследствие скорости движения их мы не замечаем, воспринимаемая на месте их прозрачный ободок ¹.

Современный американский неореалист Голт (Holt) развивает учение, подобное теории Лейбница. Он утверждает, что слуховые, зрительные и т. д. восприятия суть колебания или толчки, передающиеся по нервному волокну с такою же частотою, как и колебания внешнего стимула. Различия чувственных качеств суть не более как различия частоты этих нервных толчков. Следовательно, если бы мы могли различить эти толчки в отдельности, качественные различия разложились бы на количественные. Эта попытка Голта понять в духе «атомистической психологии» чувственные качества как суммы «нервных толчков» (nervous shock) отличается от учения Спенсера своею большею близостью к эквативному материализму: по Спенсеру, простейшая единица сознания, «нервный толчок» есть уже не механическое, а *психическое* явление, субъективное ощущение, а Голт, как сторонник неореализма, полагает, что познаваемое содержание есть сам *механический* процесс в подлиннике, следовательно, для него познаваемые чувственные качества суть не что иное, как более или менее частые материальные толчки в нервной системе ².

Приступая к критической оценке всех этих учений, отождествляющих психическое бытие с материальным, я опять резко разграничу вопрос о субстанции и вопрос о процессе.

Мысль, что душа материальна, чрезвычайно распространена. Согласно верованиям и обычаям русского простонародья, когда умирает человек, надо поставить стакан воды и повесить полотенце, чтобы душа, вышедшая из тела, могла умыться и отереться. Первобытные народы всех стран света, мировоззрение которых можно назвать *анимизмом*, а также и те, мировоззрение которых *Леви-Брюль* называет *динамизмом* ³, так как оно более просто, чем анимизм, и не содержит в себе понятия индивидуализированной души, представляют себе душу, силы, демонов и т. п. в неразрывной связи с телесностью. В истории европейской философии на всем протяжении ее сохраняется это понимание души. Гилозоизм в древней греческой философии, учения стоиков, натурфилософия эпохи Возрождения дают бесчисленные видоизменения учения о телесности души и в то же время вовсе не представляют собою материализма, так как утверждают *влияние душевного процесса* на материальный.

И в современной литературе можно найти сколько угодно примеров таких учений, особенно если обратиться к спиритам, теософам, оккультистам. Из философии 19-го века укажу в виде примера лишь на замечательное произведение *Карпентера* «Любовь и смерть» *, где высказываются, между прочим, утверждение, что существуют наблюдения, устанавливающие уменьшение веса тела в момент смерти.

Широкое распространение таких учений объясняется, быть может, тем, что в основе их лежит некоторая существенная истина, с трудом поддающаяся точному выражению. Сущность этой истины заключается в следующем: субстанциальное начало есть деятель, наделенный творческою силою, посредством которой он способен проявляться в различных реальных процессах — материальных, психических (душевных), духовных и т. п. Стоя выше реального бытия, субстанциальный деятель

¹ *Leibniz*, Nouveaux essais sur l'entendement, кн. IV, гл. V, § 7 (изд. Gerhardt'a, V т., стр. 384) *.

² *E. Holt*, The Place of Illusory Experience in a Realistic World, в сборнике «The New Realism» (1912), стр. 325—351.

³ *Levy-Bruhl*, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 3 изд. 1918, стр. 7 сс., 107 сс.

есть не материя и не душа, а *метасихофизическое* начало, согласно выражению В. Штерна¹. *Гилозоистические* представления суть недифференцированное выражение этой мысли. Что же касается эквативного материализма, утверждающего, что субстанция-душа есть особый вид субстанции-материи, а также противоположного ему спиритуализма, утверждающего существование души, духа и т. п., как *бесплотных субстанций*, эти учения следует признать заблуждениями, которые возникают вследствие трудности умозрений, задающихся целью выяснить природу субстанции.

Несравненно более удивительным представляется отождествление психических *процессов* с материальными. Здесь перед нами явным образом неразличение того, что резко различно; это не только явное заблуждение, но нередко и хуже того — слепота, неумение наблюдать психические процессы. У некоторых людей, при попытке наблюдать, например, эмоцию страха, внимание тотчас направляется на трепетание сердца, дрожание мышц, сокращение сосудов и т. п. материальные процессы, а само интимное психическое переживание страха остается при этом вне сферы наблюдения. Красный, желтый, голубой и т. п. цвета, без сомнения, сопутствуются процессами движения в материальной среде; но даже если и допустить вместе с Лейбницем, что видение цветов есть смутное нерасчлененное восприятие бесчисленного множества таких движений, все же несомненно, что краснота, голубизна и т. п. есть новое явление, творение новой сферы бытия в сравнении с фактом *движения* частиц в пространстве. Буквальное отождествление зелены и т. п. с движением было бы чистым нарушением закона противоречия, столь же нестерпимым, как утверждение, что «зеленость в самой своей зелены не зелена». Попытки отождествления цветности с движением можно объяснить только тем, что лица, решающиеся вступить на этот путь, с самого начала уже представляют себе множество перемещающихся *цветных* пятнышек и, утверждая, что для смутного восприятия они сливаются в одно цветное пятно, эти лица получают цветные поверхности не из движения, а из сочетания многих маленьких цветных поверхностей. Если бы они попробовали исходить из движения, как оно дано слепому, т. е. чисто на основе моторно-осязательных восприятий, они увидели бы, что никакая смутность восприятия не может превратить *этот* материал в *цветовые содержания*.

Ввиду совершенной несостоятельности эквативного материализма не будем более заниматься им и перейдем к материализму, отличающему психические явления от физических. Начнем с атрибутивного материализма.

Атрибутивный материализм утверждает, что психические состояния принадлежат каждой частице материи или, по крайней мере, организованной материи, как неотъемлемо присущее ей свойство, вроде того как непроницаемость или пространственная форма считается первичным свойством ее. Причислив психические состояния к первичным свойствам субстанциального носителя, естественно утверждать вместе с тем причинное влияние их на все остальные процессы, например на процессы движения в пространстве; но в таком случае возникает не материализм, а какой-либо вид гилозоизма или какой-либо вид учений о субстанции как начале, стоящем выше различия душевной и материальной сферы. Следовательно, атрибутивный материализм явится на сцену лишь в том случае, если философ утверждает, что психические состояния, хотя

¹ W. Stern, Person und Sache.

они составляют основное свойство материи, пассивны, т. е. не влияют на течение механических процессов. Образец атрибутивного материализма трудно найти. По-видимому, приближаются к нему некоторые заявления французского философа Робине (Robinet, 1735—1820).

Всякая частица материи, по учению Робине, имеет ощущения. Однако поступки человека обусловлены не этими психическими состояниями, а соответствующими им материальными процессами. «Например, если чувственное впечатление побуждает душу пожелать чего-либо, то это не может быть ничем другим, как только механическим действием волокон представления в мозгу на волокна желания, и, если я хочу, вследствие моего желания, протянуть руку, то эта воля есть только внутренняя, субъективная, сторона строго механического следования естественных процессов, которые, из мозга, посредством нервов и мышц приводят руку в движение». Эти слова Робине отчетливо обрисовывают его учение о природе человека, как один из видов материализма. Тем не менее, беря учение Робине в целом, нельзя назвать его представителем чистого материализма. Свои материалистические учения он сочетает с *агностицизмом*. «Сущности (essence)» субстанций мы, по его мнению, не познаем. Нам известны способности, свойства субстанции, а та основная сущность ее, из которой они вытекают, недоступна нашей мысли¹.

Робине не атеист. Он утверждает бытие Бога, сущность которого недоступна нашему знанию. Он признает, что Бог есть причина мира², неудивительно поэтому, что природа у него наделена высокими свойствами; она состоит из *органических зародышей* (germes organiques), обладающих «силою развития» (force évolutive). Таким образом, учение Робине есть панвитализм: везде он видит жизнь как первичное начало: не только растения и животные, но даже минералы, а также небесные светила суть тела, «одушевленные своеобразною жизнью»³, обладающие силою производить себе подобных. Процесс развития всех существ имеет конечную целью образование человека.

Из всего сказанного ясно, что мировоззрение Робине не есть материализм. Он только приближается к материализму в учении о высших психических функциях и отношении их к механическим процессам телесной жизни.

У Ламеттри материалистический характер системы выражен гораздо отчетливее. Он приписывает материи чувствительность, но заявляет, что «мы не знаем, имеет ли материя сама по себе непосредственную способность чувствовать или только способность приобрести чувствительность посредством тех модификаций или форм, которые она может принять; в самом деле, эта способность обнаруживается только в организованных телах»⁴; субъект этих свойств есть «организация самого мозга». «Все способности души в такой степени зависят от собственной организации мозга и всего тела, что они суть, очевидно, не более как сама эта организация»,— говорит он в своем трактате «Человек-машина»⁵.

Каузальный материализм утверждает, что ощущения и вообще психические состояния суть не первоначальное свойство материи, а явления,

¹ Robinet, De la nature, IV ч., гл. V, 381 *.

² I ч., гл. III, 23.

³ II ч., гл. XX, 325.

⁴ La-Mettrie, Traité de l'âme (в «Oeuvres philosophiques, Berlin 1774, т. I), гл. VI, стр. 69; гл. X, § IX, стр. 98.

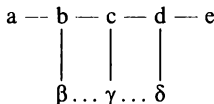
⁵ Там же. L'Homme-Machine, стр. 330.

причинно обусловленные материальными процессами. Так, римский философ *Лукреций* (99—55 до Р. Х.) полагает, что отдельные атомы не обладают ощущением, но соединение в целое тонкой материи (теплоты, жизненного воздуха и материи еще более тонкой) при особенном порядке и движении ее создает ощущение. Итак, для него психический процесс есть действие материального процесса. Точно так же, по учению английского философа *Гоббеса* (1588—1679), цвета, звуки и т. п. суть лишь субъективные «явления» («apparitions» или «phantasmata»), возникающие тогда, когда движение, распространяющееся от объекта через среду внутрь тела субъекта, вызывает в органе чувств двигательную реакцию (sonatus), направленную *наружу*; эта реакция производит ощущение (фантазму), которое, вследствие направленности реакции наружу, кажется субъекту чем-то существующим вне его тела («проецируется вовне», как сказал бы современный философ).

В философской литературе, почти современной нам, представителем каузального материализма можно считать *Л. Бюхнера* (1824—1899). В своей книге «Kraft und Stoff» («Сила и материя») он говорит, что «материя в мозгу или нервной системе, определенным образом сложенная и движущаяся определенным образом, производит явления ощущения и мышления, как в других случаях явления притяжения и отталкивания»¹.

3. Критика материализма

Отношение между материальными и психическими процессами, как оно мыслится каузальным материализмом, может быть выражено ниже-следующею схемою:



Латинские буквы означают физические процессы, греческие буквы — психические процессы; чертами обозначены причинные связи, а пунктиром — простая временная последовательность. Схема эта с небольшими изменениями и оговорками может выразить также и существо атрибутивного материализма.

Будем иметь в виду, например, такой конкретный случай: переходя через улицу, я слышу рожок автомобиля, у меня является опасение быть раздавленным и я прячусь назад на тротуар. Рассматривая схематическое изображение этого случая, отдадим себе отчет в следующих особенностях материализма.

1. Материализм утверждает замкнутую цепь механической («естественной») причинности: ряд механических процессов $a - b - c$ и т. д. *непрерывен*, в нем каждое звено имеет свою полную причину в предшествующих материальных процессах и, в свою очередь, само служит причиной или (вместе с другими материальными условиями) частью причины дальнейшего материального события. Наоборот, психический ряд *прерывист*; даже и тогда, когда я непосредственно переживаю и наблюдаю ряд психических процессов как сплошной, например воспринимая звук автомобильного рожка, чувствую опасение и решаю отступить назад,

¹ *L. Büchner, Kraft und Stoff*, глава «Достоинство материи», 15 изд., стр. 71 (по-русски 2 изд., перев. Полилова с 21 нем. изд., стр. 37) *.

этот ряд, согласно материализму, прерывист: не чувство опасения (γ) побуждает меня к решению (δ), каждое звено этого ряда только *внешне* во времени прилегает друг к другу, в действительности же причину решения (δ) служит не опасение (γ), а механические процессы в мозгу d и причина этого d кроется в предшествующем тоже механическом состоянии мозга c .

2. Каждое материальное событие *активно* определяет течение следующего за ним события и если не самолично, то по крайней мере своими следствиями влияет на дальнейший ход мирового процесса до скончания века. Наоборот, психическое событие совершенно *пассивно*: вспыхнув как результат механических процессов в мозгу, оно тотчас же погасает, не вызывая *никаких последствий*. «Получается крайне парадоксальный результат, — говорит *Лопатин*, — падение малейшей пылинки оказывается бесконечно более могущественным по отношению к миру в его целом, нежели глубочайшие порождения мысли или самые возвышенные подвиги нравственного героизма: ведь падение пылинки вызывает в окружающей среде неограниченный ряд действий, хотя для нас и незаметных, напротив, мысль своим идейным содержанием, воля в своих психических мотивах и нравственной цене ничего не производят и не меняют в природном ходе. Например, «Критика чистого разума» Канта представляется нам созданием его творческого гения и громадной работой его ума, но это только нам кажется. На самом деле все, что Кант написал, было порождено внутренним механизмом частиц, составляющих его организм, и только им одним»¹.

Непосредственное наблюдение говорит нам, что наша воля, наше хотение влияет на механические процессы в нашем теле: я захотел повернуться вправо и действительно повернулся вправо. Но материализм утверждает, что это непосредственное сознание влиятельности нашей воли есть *иллюзия*. Согласно материализму, положение здесь таково же, как и в том случае, если бы колесо машины, нажимаемое приводным ремнем, начавшим уже преодолевать его инерцию и поворачивать его, подумало про себя «хочу повернуться», а потом, когда инерция была бы окончательно побеждена давлением ремня и колесо повернулось бы, оно сказало бы про себя: «захотел повернуться и повернулся».

В 1914 г. в июле месяце на улицах городов и сел по всей России был расклеен манифест о войне и приказ о мобилизации. Тотчас же вся жизнь множества людей коренным образом изменилась: запасные отправились на призывные пункты, многие женщины поступили на курсы сестер милосердия, многие фабрики и заводы изменили темп и даже предмет своего производства и т. п. и т. п. Чувства, опасения, страсти, связанные со всеми этими переменами, не имеют, по учению материализма, никакого действительного значения; действительное влияние имеют те черные крючки и кружки на белом листе манифеста, которые, отражая в определенном порядке световые лучи, попадающие в глаз читателей манифеста, колеблют в их мозгу атомы кислорода, азота, фосфора и т. п. в таком порядке, что отсюда механически возникают движения, иные, чем прежде. Иными словами, все эти изменения по существу не отличаются от поворота колеса машины, которое напрасно воображало бы, что оно исполняет свое хотение, тогда как в действительности оно повернуто давлением ремня извне.

Давно уже критики материализма обратили внимание на то, что два воздействия на субъекта, ничтожно отличающиеся друг от друга по

¹ Параллелистическая теория душевной жизни. *Вопр. филос. и психологии*, 1895, май.

своему материальному составу, но глубоко отличные по своему душевно-духовному смыслу (например, телеграмма «Mein Sohn ist gestorben», т. е. «мой сын умер», и телеграмма «Dein Sohn ist gestorben», т. е. «твой сын умер»), вызывают коренным образом различную реакцию, и это различие, непосредственно понятное с точки зрения теории, утверждающей духовные основы бытия и психическую активность, представляется странным и требует сложных построений для объяснения в духе материализма.

Фулье, критикуя теорию пассивности психического процесса, остроумно выразил сущность ее следующим сравнением: сознание, согласно этой теории, есть паралитик, а тело — слепой, но слепой идет как будто видит хорошо, а паралитик видит хорошо, но не ведет слепого¹.

3. Из схемы видно, что, согласно каузальному материализму, некоторые материальные процессы, совершающиеся в головном мозгу, причинно действуют, так сказать, на два фронта, производя не только новое материальное событие, но еще и новое психическое событие (например, β производит σ и γ), тогда как другие материальные процессы действуют лишь на одном фронте, именно производят только новое материальное явление (например, α есть причина β). Это глубокое качественное различие между двумя материальными процессами, отличающимися друг от друга лишь количественно, представляется странным и непонятным. Согласно остроумному замечанию одного русского философа, психические процессы появляются здесь в виде «бесплатного приложения». Затраты физической энергии на их возникновение, конечно, и не требуется, как это правильно указывает проф. Введенский, потому что в составе психических явлений энергии нет², однако самое порождение этого «приложения», столь отличного от процесса перемещения молекул в пространстве, производит впечатление чего-то непостижимого.

Проф. Введенский, утверждая в духе кантианства, что метафизика как наука (о подлинном бытии, о «вещах в себе») невозможна и что всякая метафизическая теория, также и материализм, недоказуема и непроверяема, говорит, что непонятность происхождения психических процессов из материальных не свидетельствует против материализма. Под словом *понятность* он понимает при этом аналитическую необходимость следования, т. е. такое отношение между двумя мыслями, когда одна мысль вытекает из другой на основании закона тождества. Такую понятную связь между мыслями он называет *логической*, и отличает ее от связей между фактами, т. е. от *реальных* связей, которые выражаются в синтетическом суждении и не обязаны быть понятными, но должны быть принимаемы просто, как *фактически существующие*³.

Такое учение о непонятности всякой причинной связи может быть принято только в связи с *агностицизмом* и *феноменализмом*, утверждающим, что нам известны лишь наши представления (явления), возникающие в нашей душевной жизни на основе непознаваемого подлинного бытия (вещей в себе). Такой феноменализм отвергает метафизическое понятие причинной связи как подлинного *порождения*, причинения. Для Юма, например, причинная связь есть не более как *ассоциация* в человеческом уме двух представлений, часто следовавших в опыте друг

¹ A. Fouillée, Evolution des idées-forces *.

² Введенский, Логика как часть теории познания *.

³ Введенский, там же, стр. 409 с.

за другом во времени ¹. Поэтому он говорит: «Что угодно может быть причиною чего угодно».

Гносеология интуитивизма, наоборот, утверждает, что знание есть созерцание самого подлинного живого бытия и наблюдение причинной связи есть более или менее полное видение самой лаборатории природы, самого акта порождения одним бытием других новых содержаний бытия. Чем более полно это видение, тем более понятно, как из одних содержаний бытия вырастают другие ². Так, более или менее понятна для нас такая связь фактов, как падение кеглей от толкающего их шара или раздробление стекла от удара камня. Но возникновение красного цвета вследствие перемещений электронов в пространстве или возникновение чувства радости из столкновения молекул в нервной системе есть нечто совершенно непостижимое. Прав был *Дю-Буа-Реймон*, когда признал, что происхождение психического процесса из материального никогда не будет постигнуто человеческим умом, и провозгласил свое знаменитое «*Ignorabimus*» *. Не прав он был, однако, в том, что вообразил, будто фактически это непонятное соотношение процессов существует: оно непонятно просто потому, что оно невозможно и в действительности психические процессы и чувственные качества порождаются не движением частиц материи.

После этих замечаний, указывающих на странности материалистического миропонимания, перейдем к тем критическим соображениям, которые уже определенно содержат в себе опровержение материализма. Они могут быть найдены, исходя из любой основной философской науки,— из гносеологии, метафизики, этики, эстетики.

Гносеологический аргумент против материализма я формулирую следующим образом. Если бы мир был построен так, как это утверждает материализм, то человек не мог бы доказать, что материалистическое миропонимание есть истина. В самом деле, материалист, если он не является сторонником непосредственно противоречивого эквативного материализма, полагает, что знание о мире складывается из *психических состояний*, из ощущений, восприятий, воспоминаний и т. п., причинно обусловленных воздействием внешнего мира на органы чувств, глаз, ухо и т. п. Таким образом, согласно учению самого материализма, пытающегося решить гносеологическую (т. е. теоретико-познавательную) проблему, человек *никогда не наблюдает материи*: в непосредственном опыте он всегда находит только *свои собственные психические состояния*. Опираясь на эти данные опыта, каким образом можно доказать, что кроме них существует еще что бы то ни было? На основании указанного учения о составе сознания, о составе всего опыта, последовательнее всего прийти к *солипсизму* (т. е. к учению о том, что достоверно известное бытие есть только я сам, мои психические состояния). Если я допущу в виде гипотезы, что мои психические состояния обусловлены какой-то внешнею причиною, то для дальнейшего развития этой гипотезы всего правильнее будет представить себе это внешнее бытие по аналогии с единственно наблюдаемым мною достоверно бытием, именно по аналогии с моими психическими состояниями, т. е. представить себе, что кроме меня есть другие существа, имеющие ощущения, чувства, хотения и т. п. Таким образом, получается какой-нибудь из видов *панпсихизма*, т. е. одностороннее учение, противоположное материализму, утверждающее, что материи совсем нет и что весь мир состоит только из психического бытия.

¹ См. мое «Введение в философию», ч. I, «Введение в теорию знания», 2 изд., стр. 81—90.

² См. мою «Логика», §§ 165—167 «Объяснение».

Лица, дорожащие материализмом как средством революционной борьбы, разлагающим устой современного общества, обыкновенно удовлетворяются какими-нибудь поверхностными возражениями против гносеологического аргумента. Так, социал-демократ *Энгельс* (1820—1895) говорит, что современное естествознание дает правильное предвидение хода событий, без которого было бы невозможно блестящее развитие техники нашего времени. В обилии правильных предвидений и развитии техники он усматривает довод в пользу того, что внешний мир действительно существует и научное знание о нем движется по правильному пути. И в самом деле, Энгельс прав: развитие науки и техники может быть рассматриваемо как довод в пользу *познаваемости* внешнего мира. Но отсюда-то именно и следует вывод, губительный для материализма. Действительно, если гносеология, необходимо связанная с материализмом, именно утверждающая, что опыт состоит только из индивидуально-психических ощущений и т. п. состояний субъекта, неспособна объяснить несомненную познаваемость внешнего мира, то отсюда следует, что необходимо обратиться к более утонченной теории знания, например к трансцендентальному идеализму, к англо-американскому реализму, к интуитивизму, вообще к какой-либо теории, удовлетворительно объясняющей познаваемость внешнего мира, но зато требующей отказа от материализма.

До каких логически несостоятельных утверждений можно дойти под влиянием предвзятой цели во что бы то ни стало сохранить материализм, можно видеть из следующего рассуждения *Плеханова*. Развив на основе своего материализма мысль, что весь опыт состоит из субъективных психических переживаний и столкнувшись с вопросом, как при таком строении опыта доказать существование внешнего мира и защититься от солипсизма, Плеханов отгораживается от солипсизма не с помощью логических доводов, а посредством брани, именно посредством заявления, что солипсизм есть мировоззрение *Поприщина* *. Далее он рассуждает так: «Человек должен действовать, умозаключать и *верить* (курсив мой!) в существование внешнего мира, говорил Юм. Нам, материалистам, остается прибавить, что такая вера составляет необходимое предварительное условие мышления *критического* (курсив Плеханова!) в лучшем смысле этого слова, что она есть неизбежное *salto vitale философии*» ¹ *.

Сказав, что *критическое* мышление основывается на вере (а все остальные люди думают, что на вере основывается *догматическое* мышление), и совершив логическое *salto mortale* *, Плеханов назвал его благозвучно словами *salto vitale* * и успокоился. Мы можем прийти на помощь столь запутавшемуся материалисту и показать, что убеждение в существовании внешнего мира, а также материя может быть оправдано *логически*, а не путем ссылки на веру. Но для этого необходимо произвести тот анализ сознания, который приводит в гносеологии к интуитивизму ². Однако при этом следует тотчас же отдать себе отчет, что интуитивизм возвращает зашедшему в тупик философу материя под условием отказа от материализма и признания наряду с материей и выше ее других видов бытия. В самом деле, *интуиция*, т. е. непосредственное созерцание субъектом предметов, находящихся в пространстве вне его тела и во времени вне момента восприятия, предполагает *сверхвременное и сверхпространственное единство мира*, возможное лишь

¹ Плеханов,— примечания к переводу на русский язык книги Энгельса «Фейербах» (1918 г.), стр. 86.

² См. мое «Обоснование интуитивизма» и «Введение в философию», ч. I.

в том случае, если *реальное* бытие имеет *идеальные основы* и мир обладает *органическим строением*.

Поэтому среди сторонников материализма нет интуитивистов. Правда, у *Молешотта* встречаются заявления, которые могут быть поняты в духе интуитивизма. «Разве зеленое есть что-либо иное, чем отношение света к нашему глазу? И, если это не что-либо иное, то не существует ли тогда зеленый лист в себе, именно потому, что он зеленый для нашего глаза? Но тогда уничтожена преграда между вещью для нас и вещью в себе. Так как предмет существует лишь посредством своего отношения к другим предметам, например посредством своего отношения к наблюдателю, так как знание о предмете сводится на знание этих отношений, то все наше знание есть предметное знание»¹. Однако высказывая эти мысли, Молешотт не осознал всего их своеобразия и, не уяснив себе условий возможности их, не заметил, что они несовместимы с материализмом. «Действительно,— говорит *Ланге*,— мало философских систем, которые не могли бы быть найдены в этих положениях прежде и яснее, чем материализм»².

2. Метафизические умозрения дают не менее убедительные доводы против материализма. Всякий ум, сколько-нибудь способный к философскому исследованию, не может остановиться на той ступени анализа, которую удовлетворяется материалист. Даже исследуя понятие материи и материального процесса, понятие пространства, времени, взаимодействия (толчка) и т. п., нельзя не прийти к мысли, что *идеальное* бытие лежит в основе *реального бытия*, а усмотрение этой истины ведет к крушению материализма³.

3. Этика и эстетика устанавливают наличность *объективных абсолютных ценностей*, абсолютного добра, абсолютной красоты и т. п. Между тем материализм, раздробляющий бытие на отдельные тела, связанные друг с другом только внешними отношениями, способен допускать лишь *субъективные* и *относительные* ценности: идеи абсолютного добра, абсолютной красоты не вмещаются в рамки этого мировоззрения.

4. Факты, изучаемые одною из частных наук, именно психологию, ярко свидетельствуют против материализма. Будучи всегда неорганическим миропониманием, материализм обнаруживает эту свою природу и в психологии. Все сложные душевные процессы он понимает, как продукт суммирования элементарных психических состояний («units of feelings» Спенсера). Отсюда получается своеобразная «атомистическая» (выражаясь метафорически) психология. Между тем непредвзятое наблюдение фактов⁴ с очевидностью показывает, что душевный процесс есть органическое целое, не сложимое из элементов. Чтобы понять это целое в его отношении к материальному процессу, необходимо также и материальную сторону организма понимать как органическую целостность. Даже простейшие содержания сознания, например ощущения, требуют такого более сложного учения об организме. Ф. Ланге (1828—1875) говорит в своей «Истории материализма» по поводу учения Демокрита: «Ощущение не находится в одном-единственном атоме, а тем менее в сумме их; потому что, иначе, как бы оно могло слиться в одно целое через пустое пространство. Оно производится в своей определен-

¹ *Moleschott, Der Kreislauf des Lebens, 1852, стр. 28.*

² *Ланге, стр. 417.*

³ См. выше главу третью «Динамистическое учение о материи».

⁴ См., например, «Психологию» *Джемса* * или *Бергсона* «Время и свобода воли» («Essai sur les données immédiates de la conscience»).

ности посредством некоторой формы, в которой совокупно действуют атомы». Далее, в связи с учением Лукреция он поясняет свою мысль следующим образом: «Ощущение находится только в органическом теле животного, но здесь оно принадлежит не частям самим по себе, а целому. Теперь мы дошли до одного из тех пунктов, где материализм, как бы последовательно он ни был развит, каждый раз, более или менее явно или тайно, покидает свою собственную почву. Ясно, что с понятием о соединении в целое вводится новый метафизический принцип, имеющий странный вид наряду с атомами и с пустым пространством»¹.

В настоящее время в философской литературе все шире распространяется учение об *органическом строении* также и *материальных процессов*. Наиболее замечательный труд, устанавливающий это положение, принадлежит В. Келеру (Köhler): «Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand» (1920). В своей книге Келер показывает, что электродвижущие силы между двумя электролитами, связанными процессом осмоса, строение электрического заряда на поверхности наэлектризованного тела, строение электромагнитного поля и т. п. суть целые, не сложные из своих частей. Такие учения, однако, не спасают материализма, а ведут к еще более верной гибели его. Исследуя онтологические основы возможности органических целостей, нельзя не признать, что они имеют характер *идеального* бытия. Отсюда следует, что в основе самой материальной природы лежат *духовные начала*².

4. Методологический материализм. Экономический материализм

Философская недоразвитость материализма так очевидна, что среди мыслителей, стоящих на уровне современной философской культуры, вряд ли можно найти хотя одного представителя этого миропонимания. Историк материализма Ланге сочувственно относится к этому направлению, однако, будучи кантианцем, он полагает, что знанию доступны лишь *явления* и материальная природа есть не вещь в себе, а явление, существующее не иначе как в сознании наблюдателя. Поэтому материализм он допускает не как мировоззрение, а как *методологический* прием естествознания.

Рядом с этим методологическим материализмом естествознания можно поставить экономический или исторический материализм, понятий опять-таки лишь, как *метод исследования*, состоящий в том, что историк пытается уяснить сложную структуру исторического процесса, исходя из экономического фактора.

Марксисты выставляют экономический материализм не как метод исследования, а как особое миропонимание. Эту разновидность материализма они называют также *диалектическим материализмом*.

Согласно учению исторического материализма, экономические производственные отношения представляют собою основное явление общественной жизни: от них зависят и ими определяются все остальные стороны общественной жизни и исторического процесса — политические формы, право, религия, философия, искусство. Развитие производительных сил и производственных отношений обуславливает собою историю всех перечисленных сторон общественного процесса. Таким образом,

¹ Ланге, по-русски, стр. 19 и 96.

² См. выше «Динамистическое учение о материи»; см. также мою книгу «Мир как органическое целое».

экономика есть «реальный базис» общественной жизни, а политика, право, идеология — лишь «надстройка» над экономической жизнью. Отношение между этим реальным базисом и остальными сторонами исторического процесса мыслится так же, как в учении метафизического материализма отношение между материальным и психическим процессом: «не сознанием определяется бытие, а, наоборот, бытием определяется сознание», — говорят сторонники экономического материализма; иными словами, по этому учению, сфера сознания, именно религия, философия, искусство, вообще идеология есть *пассивное производное* экономических отношений.

Можно ли сказать, что такой экономизм есть один из видов *материализма*, если взять этот термин в том смысле, как он определен выше? Каков онтологический состав «реального базиса», найденного экономическим материализмом? сводится ли он без остатка к материальным процессам? Этот вопрос прежде всего наводит на мысль, что экономические производственные отношения суть сложный комплекс, содержащий в себе изначала материальные, психические, социальные, например правовые и т. п., элементы. «Не следует забывать, — говорит *Гаммахер*, автор обширного исследования «*Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*», — что экономически-материальные отношения суть, как и все остальные социальные факты, сплетения духовных явлений» (стр. 483). Сам Маркс, очевидно, так понимает экономические факторы, когда говорит, например: «Машины в такой же мере не суть экономические категории, как бык, который тащит плуг; они — только производственная сила, современная фабрика, опирающаяся на применение машин, есть общественное производственное отношение, экономическая категория»¹.

В таком случае экономический материализм не есть материализм: он не представляет собою попытки дать *онтологически-монистическое* учение об историческом процессе, полагающее в основу одну лишь материю. Если это материализм, то лишь в распыленном смысле этого слова, именно в смысле учения, что в основе исторического процесса, в качестве движущей пружины его, лежат низшие, не «идеальные» (искание добра, истины, красоты и т. п.), а «материальные» потребности. И в самом деле, *Энгельс* определенно формулирует такое понимание экономического материализма, следующим образом характеризую теорию Маркса: «История впервые была обоснована на ее действительном фундаменте; осязательный, но до сих пор совершенно упускаемый из виду факт, что люди должны есть, пить, иметь жилище и одежду прежде, чем они могут бороться за господство, заниматься политикою, религиею, философию и т. п. — этот осязательный факт теперь наконец обрел свое историческое право»².

Мысль, что без пищи, питья, одежды и т. п. человек не может заниматься научными исследованиями, художественным творчеством и т. п., бесспорна; однако из нее вовсе не следует экономический материализм. Связь деятельности, указанная в ней, может быть истолкована весьма различными способами: возможно учение, что телесные потребности составляют основу и цель жизни, а духовные деятельности суть лишь производные явления, служащие только средством для обеспечения телесных потребностей; возможно и противоположное учение, согласно которому духовные потребности суть основа и цель жизни,

¹ *Hammacher*, стр. 163 *; *Маркс*, Нишета философии, гл. II, § 2.

² *Engels*, биографический очерк Маркса в Народном календаре Bracke 1878 г. *, — напечатано также у *Liebnecht*, Karl Marx zum Gedächtniss, 1896, стр. 21 с.

а телесные деятельности суть только средство для осуществления духовных целей; возможно, однако, и учение, свободное от обеих крайностей, именно утверждающее, что духовные и телесные деятельности в одном отношении суть самоцели, а в другом — средство друг для друга (так, искание истины, например математические исследования, суть самоцель, но, сверх того, математика может быть использована также и как средство для технической деятельности, обеспечивающей телесные потребности; точно так же телесная жизнь, нормальное питание, дыхание и т. п. есть самоцель, но сверх того также и средство для духовной деятельности). Возможны еще и другие учения о соотношении телесных и духовных процессов, не содержащие в себе понятия цели и средства.

Факт *предшествования* телесных процессов питания, питья и т. д. духовным деятельностям мышления, художественного творчества вовсе не доказывает, что материальные процессы суть *полная причина* духовных процессов и даже не доказывает того, что они вообще находятся в причинном соотношении с духовною жизнью. Так, книгу невозможно напечатать без типографского станка, однако отсюда вовсе не следует, будто духовное содержание книги произведено типографским станком.

Сами «материальные» потребности, полагаемые экономическим материализмом в основу общественного процесса, суть уже не просто материальные, а *психо-материальные* явления: не только состояния тела, но и ощущения, чувства, стремления голода, жажды, полового влечения и т. п. Рассматривая факты без предвзятости, не насилая их под влиянием догматических предпосылок, мы находим уже в этом реальном базисе взаимоопределение материального и психического бытия ¹.

По-видимому, Маркс именно и стоял на почве такого непредвзятото, нематериалистического понимания онтологических основ мира: есть основания думать, что он допускал влияние психического процесса на материальный. «Есть нечто такое, — говорит Маркс, — что с самого начала отличается наиболее плохого архитектора от самой лучшей пчелы: человек, прежде чем слепить ячейку из воска, уже построил ее в голове. В конце процесса труда получается результат, который в начале этого процесса существовал уже в *представлении* рабочего, существовал, так сказать, *идеально*. Человек не только изменяет формы вещества, данного природой; он воплощает также в этом веществе свою *сознательную цель*, которая, как закон, определяет его способ действия и которой он должен подчинять свою волю. И подчинение это не является единичным актом. Помимо напряжения тех органов, которые исполняют *физическую* работу, во все продолжение труда необходима *целесообразная воля*, проявляющаяся *во внимании*, и она необходима тем более, чем менее труд по своему содержанию и по способу исполнения увлекает рабочего, чем меньше рабочий наслаждается им, как *свободной игрой* своих физических и *духовных сил* ².

Неудивительно поэтому, что знание законов социального развития, по мнению Маркса, «может сократить и смягчить болезненный процесс родов» (социальных) ³.

Профессор *Челпанов* в своей брошюре «Психология и марксизм» утверждает, что «Маркс был гилозоистом, т. е. признавал одушевленность

¹ Ниже будет показано, что теория влияния психического процесса на материальный, наиболее соответствующая непосредственно наблюдаемому составу фактов, может быть развита так, что все затруднения, обыкновенно выставляемые против нее, устраняются.

² *Маркс*, Капитал, т. I, перев. Струве, 3 русск. изд., стр. 110, гл. V. Процесс труда.

³ Цитирую из *Hammacher'a*, стр. 177. См. также *Barth*, Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, S. 42 *.

материи. Это видно из того, что он отдавал преимущество Бекону (гиллозисту) перед Гоббсом (механическим материалистом)». В подтверждение Челпанов приводит следующие слова Маркса: «Настоящим родоначальником английского материализма и всей опытной науки новейшего времени был Бекон. Первым и самым главным из свойств, прирожденных материи, является движение, не одно только *механическое* и математическое движение, но и движение как *стремление*, как *жизненный дух*, как *напряжение*; как мучение материи, выражаясь языком Якова Беме. Первичные формы материи суть неотъемлемо ей присущие живые силы, создающие специфические индивидуальные различия существ. У Бекона, своего первого творца, *материализм его содержит в себе наивное соединение зародышей всестороннего развития*. Материя же сохраняет поэтически чувственный блеск и ласково улыбается *цельному человеку*»... «В дальнейшем своем развитии материализм становится *односторонним*. Гоббс был систематиком беконовского материализма. Явления внешнего мира теряют у него свои цвета и становятся отвлеченными явлениями геометра. Физические движения приносятся в жертву движениям механическому или математическому». (Маркс «О материализме 18-го века» в приложении к сочинению Энгельса «Л. Фейербах», стр. 68 с.)^{*1}.

Перечисленные утверждения Маркса показывают, что его экономический материализм на самом деле не есть материализм в смысле определенной онтологической системы миропонимания. В частности, это видно из того, как он представляет себе конечный результат и конечную ценность исторического процесса. Осуществление коммунизма ведет, по его мнению, человека в царство *свободы*, создает условия для пышного расцвета *духовной самостоятельности*, которую он понимает уже не как средство, а как *самоцель*. «Царство свободы начинается в действительности впервые тогда, когда прекращается работа, обусловленная нуждой и внешнею целесообразностью. Следовательно, по природе вещей оно лежит за пределами сферы собственно материального производства. Как дикарь принужден бороться с природою, чтобы удовлетворять свои потребности, поддерживать и воспроизводить свою жизнь, так и цивилизованный человек принужден к этой борьбе при всех общественных формах и всех возможных способах производства. По мере развития его расширяется царство природной необходимости, потому что умножаются потребности; однако вместе с этим возрастают и производительные силы, удовлетворяющие их. В этой области свобода может состоять лишь в том, что человек в обществе, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природою, подчиняют его общественному контролю вместо того, чтобы быть подчиненными ему, как слепой силе, осуществляют его с наименьшею затратою сил, и в условиях наиболее соответственных человеческой природе и наиболее достойных ее. Однако все же эта область остается царством необходимости. По ту сторону ее начинается развитие человеческих сил, имеющих значение *самоцели*, подлинное царство свободы, которое, однако, может расцвести не иначе, как на том царстве необходимости, как на своем базисе. Укорочение рабочего дня есть основное условие для этого»².

Таким образом, учение Маркса не есть материализм в точном смысле этого слова; из него лишь можно извлечь несколько бесспорных

¹ Челпанов, Психология и марксизм (Москва 1924), стр. 15 с. См. вообще брошюру Челпанова, в которой приведены убедительные доказательства в пользу того, что Маркс не сторонник учения о пассивной производности психического процесса из материального.

² Marx, Kapital, III, 2, стр. 355.

истин, которые придают его учению об историческом процессе характер «материализма» в том расплывчатом смысле, о котором было упомянуто выше, да и то лишь в применении к низшим, несовершенным ступеням общественного бытия. *Туган-Барановский* следующим образом формулирует эти бесспорные истины:

1) необходимость хозяйственного труда для созидания материальной основы всех остальных деятельностей; 2) количественный перевес хозяйственного труда в совокупности социальных деятельностей; 3) личность в хозяйственном процессе устойчивого материального момента, который независим от социального развития и определяет его. Исследуя значение этих материальных условий, он указывает на то, что «ход исторического процесса ведет неизбежно к уменьшению преобладающего значения хозяйства в социальной жизни»¹.

Отсюда следует, что исторический или экономический материализм есть не более как *метод* исследования исторических явлений, пытающийся распутать сложную ткань исторического процесса, начиная с экономических условий, как *одного из важнейших* факторов социальной жизни. Правомерен этот метод лишь постольку, поскольку ученый применяет его, не отвергая возможности других методов и не претендуя на годность его для исследования всех сторон социальной жизни и всех ступеней исторического процесса. В этом отношении экономический материализм подобен применяемому в естествознании методу изучения *количественной* стороны явлений. Кеплер говорил, что количественный метод имеет дело только с хвостом природы, но за этот хвост удобно уцепиться, чтобы вслед за тем пытаться проникнуть и дальше. Экономический материалист, абсолютирующий свой метод, не обладает дальновидностью Кеплера: он принимает за лицо человека какую-то другую часть тела, упуская из виду, что подлинная суть человечности открывается в лице, просветленном идеальными стремлениями, а не в грубо телесных функциях.

Среди марксистов есть немало лиц, признающих, что экономический материализм, строго говоря, вовсе не есть один из видов материализма. Так, *А. Богданов* точно и ясно выражает эту мысль в следующих строках: «Производство обозначается обычно как «материальная» сторона жизни общества. Но этого не следует понимать в том смысле, что оно есть процесс всецело материальный по своему содержанию. Сам Маркс определяет его как сознательно-целесообразную деятельность людей; и, конечно, роль сознания в производстве огромна. Поэтому, когда производство признается базисом социального развития, то перед нами отнюдь не простое применение того философского принципа, который говорит, что материя — сущность всех вещей. Слово «материализм» имеет здесь другое условное значение; оно должно выражать, главным образом, противоположность социальному идеализму, отрицание первичности идей в общественной жизни, а не сведение этой жизни к голому механизму материи»².

Марксисты, усмотревшие, что экономические учения Маркса вовсе не содержат в своей основе материалистической онтологии, стали искать философского обоснования своих учений в системах, соответствующих современному уровню философской культуры: в неокантианстве, в эмпириокритицизме, в сенсуалистическом реализме Маха и т. п. Экономический материализм имеет действительно характер материализма

¹ *Hammacher*, стр. 477, 484, 487.

² *А. Богданов*. Философия живого опыта. СПб., 1913, стр. 211 с.

только у тех марксистов, которые, подобно Плеханову, Аксельрод (Ортодокс) и др., пренебрегая философскою культурою и особенно успехами современной гносеологии, пытаются отстаивать мысль, будто единственное основное бытие есть материя и все остальные стороны мира суть пассивные производные («надстройка», не вступающая во взаимодействие со своею основою) материального процесса. Сущность такого материализма и его необоснованность подвергнуты уже рассмотрению выше. То обстоятельство, что марксисты называют свой материализм *диалектическим*, пытаясь придать ему вид нового и культурного философского достижения, связанного с великим именем Гегеля, ничуть не меняет дела. Придать ходу материальных явлений и течению общественных изменений видимость диалектического процесса им удастся только благодаря крайнему расширению понятия диалектики, именно путем отождествления всякого различия с отрицанием и путем отождествления всякого изменения с противоречием.

Сами марксисты, усмотревшие необходимость более глубокого философского обоснования своих взглядов, чем то, которое может быть дано материализмом, едко критикуют попытки своих товарищей усвоить диалектический метод. Так, основатель эмпириомонизма *Богданов* показывает, как неопределенны и многомысленны термины «противоречие» и «отрицание» у Энгельса там, где он утверждает диалектичность всякого реального процесса. Богданов признает, что диалектика имеется всюду, где совершается «организационный процесс, идущий путем борьбы противоположных тенденций», однако не видит никаких оснований того, почему бы все реальные процессы имели диалектический характер, и предостерегает против увлечения диалектичекою схемою: «Посмотрите, — говорит он, — как легко применять «триаду» с ее «отрицаниями» и там, где никакой диалектики, в действительности, нет. Возьмите любой периодический процесс природы и сопоставьте две сходных его стадии, а то, что между ними и отличается от них, назовите «отрицанием»; например, вчерашний день — его отрицание, ночь — сегодняшней день; полнолуние — новолуние — новое полнолуние; подъем маятника — его падение — новый подъем и т. д. без конца. Ясно, до какой степени бесплодна, излишня и произвольна сама по себе эта схема»¹.

Гегель, рассматривая строение мирового бытия как *логическое* развитие *идеи*, последовательно пришел к мысли о всеобщей применимости диалектической схемы развития через противоречия и примирение их, но у сторонников экономического материализма нет оснований для таких умозрений и нет наблюдений, которые оправдывали бы такое обобщение; поэтому попытки их придать своим учениям вид философского глубокомыслия путем ссылки на то, что их материализм — диалектический, идут им так же, как корове седло.

Если взять новейшие труды по диалектическому материализму, например книгу *Б. Быховского* «Очерк философии диалектического материализма» (1930 г.), в которой очень подчеркнута стремление стоять на уровне современной философской культуры и отгородиться от упрощенности механистического миропонимания, то станет особенно ясно, что этот материализм непоследователен и что он сохраняет за собою право называть себя материализмом только потому, что не доводит анализа до конца, произвольно называет *все существующее* материею и не дает точного ответа на вопрос, как соотносятся друг с другом различные стороны (механическая и психическая) в том целом, которое он обозна-

¹ Философия живого опыта, стр. 210.

чает словом «материя». С философской, т. е. теоретико-познавательной, точки зрения, говорит Быховский (вслед за Гольбахом, Плехановым, Лениным), материею называется то, «что, действуя на наши органы чувств, производит ощущение». С точки же зрения физики он отказывается дать определение материи через род и видовой признак, потому что «материя есть все существующее» и, следовательно, нельзя найти более общее понятие, под которое ее можно подвести (78). *Все в мире есть материя и ее проявления.* Также и сознание принадлежит к числу проявлений материи: оно есть функция определенным образом организованного существа (82). Из этого заявления, казалось бы, вытекает, что Быховский является сторонником *каузального* материализма, т. е. учения, что сознание причинно обусловлено материальными процессами. Однако он определенно утверждает, что «материальное изменение вызывает только материальное же изменение», и удовлетворяется заявлением, что «бытие и сознание являются не двумя разорванными сущностями, а единством материи и свойства» (84). «Субъективное не отвергается, а subordinируется в объективной реальности как ее черта, сторона» (111). Однако понять это учение как *атрибутивный* материализм нельзя ввиду определенного заявления, что сознание есть *не первичное* свойство материи, а продукт высокой ступени эволюции (83), производное свойство «объективной реальности» (111). Таким образом, автор книги удовлетворяется спасительной неопределенностью в этом пункте, всегда оказывающемся роковым для материализма при углубленном исследовании.

Диалектический материализм Быховским резко противопоставляется механическому материализму Гоббеса, Гольбаха и т. п. Механический материализм понимает под словом движение только пространственное перемещение, а диалектический разумеет под этим термином всякое изменение, также и качественное. Механический материализм субъективирует качества, а диалектический понимает «качество как объективную специфичность» (198). Механический материализм стремится свести без остатка сложное к простому — всю материю к сочетанию однородных элементов, все сложнейшие высшие формы движения (например, физиологические, социальные) к низшим и объяснить их одними законами механики. Диалектический материализм утверждает качественные различия материи; не отрицая, что высшее происходит из низшего и содержит его в себе, например организованная материя происходит из неорганизованной, он, однако, утверждает, что синтез, дающий новые качества, сопровождается возникновением также и новых закономерностей, не сводимых только к сочетанию элементарных закономерностей (202). Все подчинено законам механики, но *не одним только ее законам* (200). Таким образом, в философии биологии диалектический материализм борется и против витализма с его допущением нематериального начала, и против механицизма (202). Движение диалектический материализм понимает, как развитие из А качественно иного, даже противоположного ему не-А, причем, однако, предыдущее отрицается не просто, а диалектически, оно «снимается», входя «в новое качество, как подчиненный момент», например, «уничтожение капитализма есть, вместе с тем, и поглощение технических и культурных итогов капитализма» (208). Всякую вещь он понимает, как единство полярных противоположностей (211), например атом есть сочетание электронов и протонов; всякое изменение он понимает, как «воплощенное противоречие» (213), как враждебное столкновение антагонистов, приводящее к возникновению нового качества, в котором является на сцену новое противоречие (212).

Утверждение, что живая действительность есть воплощенное противоречие в таком смысле, который обязывает отказаться при изучении от ее традиционной формальной логики с ее пониманием закона противоречия и пользоваться логикой диалектической (гл. XII и XIII), не обосновано Быховским. Традиционный закон противоречия, правильно понятый, не допускает, если выразить его смысл наглядно, чтобы, например, желтизна в самой своей желтости была не желта, и этот закон одинаково приложим как к вневременным безжизненным абстракциям, так и к живой, творчески изменяющейся действительности. Он никоим образом не препятствует тому, чтобы сложное целое заключало в себе элементы, которые, не будучи *сами в себе* противоречивыми, были бы противоположны друг другу, как в атоме электроны противоположны протонам. Если коммунистический строй, уничтожив капитализм, включит в свой состав технические достижения капитализма, то это будет означать, что в сложном целом капитализма и коммунизма, несмотря на различие этих целей, могут быть *тождественные* элементы; к закону противоречия этот факт не имеет никакого отношения.

В главе «Материалистическое понимание общества» монист Быховский презрительно трактует как эклектизм учение о взаимодействии различных факторов общественной жизни, утверждающее, что «бытие воздействует на сознание, но и сознание влияет на бытие, что политическое устройство воздействует на хозяйственную жизнь, но и хозяйственная жизнь сказывается на политической организации» (93). Но в дальнейшем изложении исторического материализма он признает, что государство, наука, религия имеют действительное значение: обусловленные экономической структурой различные проявления общественной деятельности и культурной жизни «не только закрепляют и воспроизводят конституирующую их экономическую формацию, но и являются тем механизмом, через посредство которого совершается дальнейшее развитие самих производительных сил. Материализм не отрицает обратного влияния «надстройки» на ее «основание», а он объясняет направление этого влияния и его возможные пределы» (106). Допустим вместе с нашим материалистом, что религия в ее духовном содержании возникает как обусловленная экономической структурой, но затем может повлиять обратно на экономическую структуру; в таком случае она *не есть пассивное производное* экономических отношений, существует взаимодействие между экономическими отношениями и идеологиею общества. От материализма здесь осталось только слово, и сохраняется оно только потому, что философ-материалист произвольно назвал *все* существующее материей и не дал точного ответа на вопрос, как соотносятся друг с другом различные стороны (механическая и психическая) в том целом, которое он окрестил словом «материя».

5. Непоследовательность материалистических систем

Устанавливая определенное понятие материализма, я указывал на то, что вполне чистая система материализма вряд ли может быть найдена в истории философской мысли. Ряд примеров покажет, что я имею в виду, выставляя это положение.

О философии *Демокрита*, как законченной системе, мы не можем судить, так как от сочинений Демокрита до нас дошло лишь несколько десятков небольших отрывков. Немногом больше осталось и от Эпикура (приблизительно от 342—270 до Р. Х.). Однако и в том немногом, что

мы имеем от него, есть два учения, несогласимые с материализмом. Во-первых, желая отстоять свободу воли, он допустил, что атомы, падая вниз по прямой линии вследствие своей тяжести, способны беспричинно отклоняться в сторону от прямой линии. Во-вторых, в противоречии с своим учением, что атомы отличаются друг от друга только формой, тяжестью и величиною, он допускает в составе души особый вид разумных атомов, способных в сочетании с телом производить восприятие. Римский философ *Лукреций* (99—55 до Р. Х.) в своей книге «*De rerum natura*» («О природе вещей») повторяет все эти учения Эпикура.

В истории новой философии один только великий философ, подлинно один из классиков философии, развивает систему материалистического миропонимания; это *Гоббес* (1588—1679). Однако даже и о таком ясном и точном мыслителе, как Гоббес, может быть поставлен вопрос, следует ли понимать его систему как материализм. *Бр. Вилле* (Br. Wille) в исследовании «*Der Phänomenalismus des Th. Hobbes*» (Kiel, 1888) доказывает, что Гоббес феноменалист; такое истолкование Гоббеса он основывает на его учении о том, что пространство есть нечто «воображаемое», что оно есть представление, «фантазма существующей вещи, поскольку она существует, т. е. рассматриваемой без всяких ее свойств, кроме того, что она является вне воображающего ее» (De corpore С. 7, 2) *.

Философы менее крупного калибра, чем Гоббес, задаваясь целью построить материалистическое миропонимание, на деле вводят в состав своих систем принципы и учения, нарушающие чистоту материализма. Так, *Ламеттри* помещает в теле живых существ в мозгу у начала нервов какой-то дающий импульс принцип, который он называет *ἐνορμον*, следуя *Гиппократу* ¹.

Положив в основу мира материю, Ламеттри, однако, утверждает, что сущности материи мы не знаем ². Таким образом, материализм его неожиданно превращается в *агностицизм* и колеблется в своих основах: остается открытою возможность того, что основное бытие гораздо более содержательно и многозначительно, чем материя, как она дана нам в опыте.

Такая неожиданная струя агностицизма — явление, обычное в системах материалистов. Мы находим ее у Гольбаха, у Робине и многих других. Чтобы иметь образец его из современной литературы, укажем на *Бюхнера* и в русской литературе на *Плеханова*.

Бюхнер в своей книге «*Kraft und Stoff*» («Сила и материя») полагает в основу мира материю в неразрывном единстве с силою. Что такое материя, он не определяет, но довольно много говорит о силе. В первой главе своего труда он высказывает следующие учения о силе: сила есть причина возможного или действительного движения; сила есть состояние активности материи или движение ее мельчайших частей; со временем все силы будут выведены из самого движения; все известные силы суть следствие движения частиц материи ³. Итак, на вопрос, что такое сила, *Бюхнер* ухитрился дать на нескольких страницах своей книги три с трудом согласуемые ответа: сила есть причина движения, сила есть само движение, сила есть следствие движения. Имея в виду общую тенденцию книги *Бюхнера*, а также общий характер материалистических систем и, наконец, характер тех учений о природе, которые стремятся

¹ *La-Mettrie*, L'Homme-Machine, стр. 335 *.

² *Traité de l'âme*, гл. II, стр. 55, гл. III, стр. 57 и др.

³ *Büchner*, Kraft und Stoff, 15 изд., стр. 10—17; *Бюхнер*, Сила и материя, 2 русск. изд., перев. Полилова с 21 нем. изд., стр. 5—9.

избежать нечувственного метафизического понятия силы, можно попытаться следующим образом внести порядок и последовательность в эти разнородные заявления. Сила есть причина движения; но наблюдаемая в чувственном опыте причина движения (вернее, причина изменения движения) есть другое движущееся тело; поэтому можно сказать, что сила есть движение тела. Далее, такие виды энергии («силы»), как теплота, электричество, свет, могут быть поняты как виды движения, являющиеся следствием других движений (например, когда кинетическая энергия превращается в тепловую); в таких случаях можно говорить, что сила есть следствие движения. Иными словами, Бюхнер, по-видимому, хочет сказать, что всякая материя всегда находится в движении и в этом смысле она есть единство силы и материи, что все изменения в ней обусловлены изменением одних движений под влиянием других и что сила, как умозрительно мыслимое онтологическое начало, может быть отброшена в системе философского миропонимания. Но выразить точно эти смутно бродящие в его уме мысли он не умеет.

Положив в основу мира движущиеся частицы материи, Бюхнер выводит отсюда все содержание мира, включая и такие стороны его, как зарождение организмов, эволюцию их, целесообразность их, мысль и сознание, нравственную деятельность человека и т. п. При этом все ясно его уму; он не чувствует потребности допустить при объяснении этих высших сторон мира какое-либо начало, более высокое, чем движущиеся частицы материи, и в горделивом сознании своего превосходства наполняет свою книгу безвкусными выходками против идеализма и религиозных учений. Казалось бы, перед нами философ, твердо уверенный в том, что он знает первооснову мира и с достоверностью усматривает в ней только материальные качества. В действительности, однако, мы находим в книге Бюхнера следующие многозначительные оговорки: «Что такое материя сама в себе (*Materie an sich*), мы не знаем точно так же, как не знаем, что такое сила сама в себе» (*Kraft an sich*, 15 изд., стр. 73). Даже пространство и время не суть формы, принадлежащие мировой первооснове: «вне человеческого рассудка нет ни пространства, ни времени»,— цитирует Бюхнер Раденгаузена, разделяя это учение его (15 изд., стр. 60). Об этой первооснове он знает лишь, что «вещество, сила и дух суть не что-либо обособленное друг от друга, а только различные стороны или различные способы выражения или проявления одного и того же первичного основного принципа» (76). Поэтому Бюхнер не особенно сочувствует общераспространенному убеждению, что его система есть материализм (стр. 75 с.; по-русски перев. Полилова, стр. 41 с.). Тем не менее он тут же заявляет, в качестве несомненно установленной истины, что «материя существовала за долгое, долгое время до духа» и что «дух может существовать только на основе организованной материи» (стр. 70). Ему и в голову не приходит, что высказанный им агностицизм подрывает его попытку объяснить все стороны мира из движения частиц материи: в самом деле, как знать, не содержит ли в себе мировая первооснова, кроме материальных свойств, более высокое бытие, например разумно-идеальное, не представляют ли поэтому, например, сами законы материального процесса *телеологическую* систему, в которой заложена возможность *осмысленного* развития мира, и т. п. и т. п. Тогда вера религиозных людей в Промысел оказалась бы вовсе не субъективным вымыслом. Однако эти соображения, обуздывающие самоуверенность и обязывающие относиться с большим уважением к чужим мнениям, Бюхнер не выводит из своего агностицизма. Вряд ли он вообще продумал этот свой агностицизм; по крайней мере, в книге его не приведены *гносеологические* основания его.

Еще более непродуманным остается учение Бюхнера в самом важном пункте, именно в вопросе об отношении между духом и материей. На одних страницах своей книги Бюхнер высказывается в духе каузального материализма, на других — так, как будто он сторонник атрибутивного материализма, на третьих — так, что его можно признать даже за сторонника эквативного материализма. Мало того, у него можно найти даже и заявления в духе теории влияния психического процесса на материальный. «Старое Цицероновское изречение,— говорит он,— «в здоровом теле — здоровый дух» содержит в себе столько же истины, сколько и противоположное: душа строит себе свое тело». И тут же продолжает: «Природа или вещество в своей совокупности есть все из себя рождающая и все вновь в себя возвращающая мать всего сущего» (15 изд., стр. 66, по-русски — 35). Подробно я не буду рассматривать беспорядочное нагромождение учений у Бюхнера, так как этот анализ производился уже не раз в философской литературе. Укажу, например, на прекрасную книгу Челпанова «Мозг и душа» *. Но чтобы показать, как однообразно и неизбежно повторяются одни и те же непоследовательности у философов, желающих во что бы то ни стало положить в основу мира вещество, я рассмотрю еще материализм Плеханова.

«Движение материи лежит в основе всех явлений природы,— говорит Плеханов.— Вечно одно движение материи, да сама она неразрушимая субстанция» ¹.

Казалось бы, отсюда следует, что психические явления причинно обусловлены движением материи. Однако несколькими страницами раньше Плеханов утверждает, что «никто из материалистов, оставивших заметный след в истории философской мысли, не сводил сознание к движению и не объяснял одного другим». «Если они утверждали, что материя способна ощущать и мыслить, то эта способность материи казалась им таким же основным, а потому и необъяснимым ее свойством, как и движение». «Для материалиста ощущение и мысль, сознание есть внутреннее состояние движущейся материи» (стр. 11 с.). Если бы Плеханов помнил об этом своем заявлении, он должен был бы сказать на стр. 16 приблизительно так: в основе всех явлений природы лежит не только движение, но еще и «ощущение» материи. Это тем более необходимо, что, согласно его собственной теории, как мы сейчас увидим, мы наблюдаем лишь испытываемое нами «ощущение» движения, а не само движение. В самом деле, что такое материя, по учению Плеханова? Вслед за Гольбахом, французским материалистом 18-го века, Плеханов следующим образом определяет понятие материи: «В противоположность «духу», «материей» называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я, вместе с Кантом, отвечаю: вещи в себе. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений». «Что эта субстанция «сама по себе» не похожа на мое представление о материи, это знал еще Томас Гоббс, но из этого никакого опровержения материализма вывести невозможно. Наоборот, было бы очень странно, если бы ощущение и выросшее на его почве представление походило на ту вещь, которая его вызвала и которая сама не есть, конечно, ни ощущение, ни представление» ².

¹ Предисловие Плеханова к переводу Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах» (СПб., 1906), стр. 16 *.

² Н. Бельтов (Плеханов). Критика наших критиков (1906 г., СПб.), стр. 233 (конец статьи «Еще раз материализм») *.

Итак, согласно Плеханову, нам известны путем непосредственного наблюдения только наши *психические* состояния, вызванные в нас внешними материальными предметами, а свойства самих этих материальных предметов неизвестны: наши ощущения и представления не похожи на материю, вызвавшую их. Но, может быть, хоть некоторые из наших представлений, например представления пространственных форм или представление временной деятельности, похожи на свойства материи? Нет! Плеханов решительно отвергает это: «Что пространство и время суть формы сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть *субъективность*, это было известно еще Томасу Гоббсу и этого не станет отрицать теперь ни один материалист» (стр. 233 с.) *.

Излагая взгляды Сеченова, Плеханов делает поправки, находя, что Сеченов «не вполне точно выражается». «Когда он допускает,— говорит Плеханов,— что наши впечатления являются лишь условными знаками вещей самих по себе, то он как будто признает, что вещи сами по себе имеют какой-то неизвестный нам «вид», недоступный нашему сознанию. Но,— замечает Плеханов,— ведь и «вид» есть именно только результат действия на нас вещей самих по себе; *помимо этого действия, они никакого вида не имеют*» (курсив Плеханова) ¹.

После такого решительного субъективирования и психологизирования всех данных опыта, естественно является вопрос, не приходится ли признать себя солипсистом и отказаться от надежды не только познать свойства внешнего мира, но даже и доказать просто *факт существования внешнего мира*. И в самом деле, по-видимому, Плеханов признает, что при описанном составе опыта никакого строго логического доказательства существования внешнего мира дать нельзя. Ему остается лишь совершить, как он сказал, *salto vitale*, именно прибегнуть к *вере* в существование внешнего мира и назвать мышление, основанное на вере, *критическим!* Что же касается нашего знания о *свойствах* предметов внешнего мира и отношениях этих свойств, Плеханов говорит: «Формы и отношения вещей в себе не могут быть таковы, какими они нам кажутся, т. е. какими они являются нам, будучи «переведены» в нашей голове. Наши представления о формах и отношениях вещей не более как иероглифы; но эти иероглифы точно обозначают эти формы и отношения, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь воздействовать на них. Повторяю — если бы между объективными отношениями и их субъективными изображениями («переводами») в нашей голове не было правильного соответствия, то самое существование наше стало бы невозможным» (стр. 234 «Кр. наших крит.») *.

Он сам замечает, что его гносеологическое учение очень похоже на учение *Спенсера*: «Мне могут справедливо заметить, что «мой» материализм очень похож на агностицизм, например, Герберта Спенсера. На это я отвечу словами Энгельса: английский агностицизм есть лишь стыдливый материализм» (стр. 234) *.

Поставим теперь точки на *i* и покажем, что, если бы Плеханов был последовательнее, он отказался бы от материализма. Будем помнить, что движение, пространственные формы и т. п. он знает лишь как *психические* состояния, которым во внешнем мире соответствуют какие-то *неизвестные* нам *x*, *y* и т. п.; соответственно этому изложим его учение о материи как вещи в себе, пользуясь где надо, для ясности, этими

¹ Примечания Плеханова к русскому переводу книги Энгельса «Фейербах» (СПб., 1906), стр. 111 с *.

буквами — х, у... Когда Плеханов говорит, что субстанция имеет два основных свойства — движение и ощущение (психический процесс), выразим его мысль точнее: субстанция имеет два *наблюдаемые* основных свойства — 1) *ощущение* движения и 2) остальные психические процессы, да, кроме того, 3) *не наблюдаемое* основное свойство х, соответствующее ощущению движения. Выразив так мысль Плеханова, мы видим, что у него нет никаких оснований считать вещь в себе *материю*: если все наблюдаемое, даже движения, оказалось психическими переживаниями, то я несомненно знаю себя лишь как носителя душевных или духовных состояний, т. е. я есть душа или дух. Далее, переходя от своего я к внешнему миру, т. е. к х, у, z, вызывающим во мне ощущения, Плеханову следовало бы прибегнуть к общепринятому методу построения гипотез, именно попытаться понять неизвестные х, у, z, подставляя под них явления известные. Так как Плеханову известны из наблюдения только психические явления, именно душевный мир его я, то естественно было бы ему попытаться понять внешний мир как множество существ, более или менее сходных с его я. Наблюдая, например, свои воздействия на внешний мир как волевые акты, как осуществление стремлений, он мог бы попытаться понять и обратное воздействие внешних предметов на него как результат стремлений, присущих этим внешним предметам. Таким образом, его мировоззрение оказалось бы одним из видов *панпсихизма*. В основе этого панпсихизма лежала бы логическая ошибка¹, потому что, как сказано выше, исходя из одних лишь *субъективных* переживаний, нельзя узнать даже о факте *существования* внешнего мира, и тем менее можно сказать что-либо о его свойствах. Но все же эта ошибка была бы менее чудовищна, чем скачок от субъективно-психических переживаний к какой-то материи.

Сделаем уступку материалисту, потерявшему материю: допустим, что, кроме психического *образа* пространства и *ощущения* движения, есть действительное пространство и движение, т. е. действительная материальная телесность. Эта уступка, однако, все еще не приведет к материализму. В самом деле, мы получили бытие, о котором неизвестно еще, как лучше выразить его свойства, есть ли это «материя, обладающая душевностью» (материалистическое учение) или это «душа, обладающая телесностью». Строго логических доводов в пользу первой формулы нет ни у одного материалиста. Зная на основании предыдущих анализов, что этих доводов вообще не может быть, придется признать, что «застенчивость» английского агностицизма обусловлена высокими свойствами ума английских философов: сознанием гносеологических трудностей, препятствующих защите материализма. Этими трудностями не смущаются философы, которым во что бы то ни стало нужен материализм не как истина о мире, а как удобное средство для революционной борьбы. Под влиянием этого мотива революционный деятель охотно заменяет философские рассуждения своими декретами: *sic volo, sic jubeo* *.

6. Причины привлекательности материализма

Материализм есть мировоззрение, стоящее на очень низкой ступени философской культуры. Анализ состава бытия он прекращает слишком рано. Над идеальными сторонами строения бытия, выражаемыми в категориальных понятиях, например в понятии субстанции, единства,

¹ Подробный анализ этой ошибки произведен мною в книге «Введение в философию», I часть, «Введение в теорию знания», 2 изд., стр. 111 с., а также в «Обосновании интуитивизма», гл. I.

причинности, взаимодействия и т. п., он совсем не задумывается. Оправдать свои метафизические учения сколько-нибудь разработанною и согласованною с ними гносеологиею он не старается, да и не мог бы этого сделать. Удовлетворить высшие запросы человеческого духа в области этики, религии, эстетики он в силу своей скудости не способен. И тем не менее, несмотря на эти недостатки, он широко распространен в обществе. Выше были указаны кроющиеся в психологии мышления основания, склоняющие к материализму. Теперь надобно углубить приведенные выше соображения и показать, каким образом само строение бытия способствует развитию привычек мышления, благоприятных для распространения материализма.

Во-первых, все психическое (душевное) и психоидное имеет также материальную сторону, и даже духовное бытие имеет если не материальные, то все же телесные, пространственные обнаружения. Пользуясь греческим словом *σῶμα* (тело) для обозначения всякой телесности, как материальной (непроницаемой), так и преображенной, можно выставить следующий тезис: *все в мире имеет соматическую (телесную сторону)*, всякое духовное, душевное и психоидное бытие есть бытие воплощенное. Как связаны друг с другом духовно-душевные и телесные процессы, это показано в изложении динамистической теории материи ¹.

Во-вторых, чем ниже ступень развития, на которой стоит какое-либо существо, тем более выдвигается в его проявлениях материальная сторона. *В-третьих*, протяженное материальное бытие более доступно наблюдению и эксперименту, чем душевные процессы. *В-четвертых*, чем ниже ступень развития какого-либо существа, тем более однообразны его психоидные и душевные проявления, лежащие в основе также однообразных материальных проявлений его. Поэтому как ученый, так и практический деятель могут *отвлечься от душевной и психоидной стороны* таких предметов; они могут ограничиться наблюдением только над материальными процессами в них и устанавливать правила их течения, столь редко нарушаемые природою, что знание их оказывается достаточным как для руководства технической деятельностью, так и для научного объяснения явлений ².

Отсюда понятно, что упрощение мира, производимое материализмом, удовлетворяет очень многие умы, особенно натуралистов, врачей, инженеров и др. Привыкнув сосредоточивать внимание на протяженном материальном бытии и процессах его, оставляя в стороне все остальные типы бытия, они почти совершенно утрачивают способность наблюдать непространственное психическое и духовное бытие. Когда внимание их мимолетно останавливается на психических процессах, у них является впечатление, будто эти процессы нереальны или, по крайней мере, обладают какою-то второстепенною, пониженною реальностью; только протяженная материя, только те «вещи», которые можно потрогать, положить в ящик или в банку, обладают для них «дущею реальностью», если воспользоваться выражением, к которому прибегнул Корш в своем переводе «Микрокосма» Лотце *.

Эту психологию мышления, признающего одни области бытия реальными, а другие нереальными, отлично выяснил Авенариус, основатель эмпириокритицизма (1843—1896). Восприятие объекта с «характером» бытия (сущего), обозначаемым в философии термином экзистенциал (*existentia* — существование), зависит, по его теории, от степеней

¹ См. выше главу третью «Динамистическое учение о материи».

² О различии между законосообразностью и правильностью течения событий см. мою книгу «Свобода воли», стр. 110—130 *.

упражнения нашей нервной системы в отношении к нему. Множеством примеров он поясняет свою мысль. «Настоящее», обыкновенно, для громадного большинства людей характеризуется более высоким экзистенциалом, чем «прошлое». Но для старика, почти утратившего способность к упражнению нервной системы, нередко события молодости более реальны, чем настоящее. Точно так же близкое в пространстве в большинстве случаев представляется нам более реальным, чем отдаленное, «*теряющееся в дали*». Для моряка знакомая ему стихия вода представляется более надежной, чем суша, и, наоборот, человек, привычный к суше, воспринимает воду как нечто ненадежное. Сравнительно устойчивое «тело» воспринимается как нечто более реальное, чем его изменчивая и часто исчезающая «тьень». Точно так же «тела» воспринимаются с характером большей реальности, чем изменчивые явления сознания. «У естествоиспытателей, которые занимаются преимущественно свойствами и изменениями материального мира, встречается утверждение, что только «материя» и ее составные части суть нечто «существующее», «реальное», «действительное», тогда как религиозные и нравственные убеждения, а также вообще чувства и представления суть «собственно лишь ничтожная видимость». Кто много и упорно занимается изучением содержания понятий, всегда тождественного и неизменного, для того *идеи более* реальны, чем изменчивые единичные вещи»¹.

Умы, для которых только протяженное тело есть подлинная реальность, мыслят ясно лишь те предметы, которые им удается представить себе как *твердое* тело. Они чувствуют себя шатко уже тогда, когда приходится мыслить не о теле, а о *процессе*; поэтому они склонны по возможности превращать и процессы в тела. Так, греческий философ Анаксимандр (род. около 610 г. до Р. Х.) представлял себе *движение* небесных *светил* следующим образом: он полагал, что вокруг земли вращаются *полые колеса* (вроде автомобильных шин) из воздушной материи, наполненные внутри огнем; солнце, луна и т. д. есть не что иное, как огонь, вырывающийся из отверстий таких колес. Огонь греческие философы также считали не процессом, а особым видом вещества. Центростремительные и центробежные нервные токи рассматривались в средние века как перемещение по нервам (которые считались трубками) тонкого вещества *spiritus animales* или *spiritus vitales* (жизненные духи). Бюхнер, подсчитывающий количество клеток в коре большого мозга, чтобы определить, какое число их после долголетней жизни может быть занято представлениями и сколько их остается свободными, чтобы вместить новые представления, стоит на этой же ступени умственной культуры: для него представление есть нечто вроде молока, закупоренного в бутылке.

Привыкнув наблюдать только тела и размышлять только о телах, некоторые лица прямо-таки выставляют тезис, что все недавнее в чувственном опыте не существует. На одном антирелигиозном диспуте в Советской России красный «профессор» X. заявил: «Чего нельзя увидеть, то и не существует»; к этому тезису его противник профессор Y., обращаясь к аудитории, прибавил: «Ум проф. X. не виден» — и предоставил аудитории сделать самой вывод из этих посылок. Аудитория поняла оппонента и разразилась рукоплесканиями.

Если даже материальные *пространственные* процессы такой ум стремится оплотнить и превратить в *тело*, то *сверхпространственные* идеальные аспекты бытия совсем ускользают от него. Разъяснить такому

¹ В. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 2 изд. II т., стр. 36—42 *.

человеку, что, например, в его собственном уме *восприятие* красивого, широкого вида природы есть *сверхпространственное* имение в виду множества разбросанных в пространстве предметов, — невозможно. Для него такое высказывание есть совершенно непостижимый набор слов. Попытка разъяснить ему эту мысль была бы более безнадежна, чем попытка изложить интегральное исчисление крестьянину, только что взятому от сохи.

7. Материализм стоиков как бессознательный идеал-реализм

Замечательный образец учения, имеющего по своей внешности характер материализма, а в действительности представляющего собою безотчетный идеал-реализм, есть метафизика стоиков. Чтобы выяснить, почему многим умам материализм кажется привлекательным, я считаю полезным изложить метафизику стоицизма и показать, что в сущности их учение есть идеал-реализм.

Излагая метафизику стоиков, я буду иметь в виду преимущественно Древнюю Стою, т. е. учения *Зенона*, *Клеанфа* и *Хризиппа*, а также учения *Посейдония*, представителя Средней Стои¹.

Основатель стоицизма *Зенон* (из Кития на Кипре, 336—264 до Р. Х.) утверждает, что в основе всего «есть два начала, деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, материя, а деятельное в ней начало есть Логос (разум), Бог. Будучи вечным, Логос образует во всей материи все единичное» (St. v. fr., I, 85). Пронизывающий все вещи Разум, есть, согласно *Зенону*, εἰσαρμένη (I, 87), т. е. необходимая связь вещей, закон природы, как видно, например, из определения *Хризиппа*, который говорит, что εἰσαρμένη «есть разум, согласно которому возникшее возникло, возникающее возникает и собирающееся возникнуть возникнет» (II, 913).

Не следует, однако, понимать этот Разум как только идеальное, духовное бытие, как закон и Провидение: настойчиво и повсеместно стоики указывают на то, что Мировой Разум имеет *телесное* бытие. В самом деле, Логос, говорят они, есть огонь (πῦρ), пронизывающий вселенную. Чтобы отличить его от обыкновенного земного огня, стоики часто называют его словами πῦρ τεχνικόν, т. е. огонь созидающий, или же словом «эфир» или πνεῦμα, также πνεῦμα ἑνθεριον — огненное дуновение. Они определенно говорят, что это начало есть *тело*, именно чистейшее (I, 153) и тончайшее тело. Это тело есть Бог (I, 153); из него происходят все остальные тела и вообще весь мир. По учению *Зенона*, «мир образуется, когда субстанция превращается из огня через воздух во влагу, затем плотные части ее, соединившись, образуют землю, а тонкие становятся воздухом и, еще больше разредившись, становятся огнем. Затем из соединения этих стихий возникают растения, животные и все другие существа» (I, 102). — «Огонь, — согласно *Хризиппу*, — есть особая стихия, так как из него первого возникло все остальное путем превращения и со временем в него все вольется, разложившись, тогда как сам он не разлагается и не вливается в другое» (II, 413). Итак, Логос-огонь есть Бог, из которого все происходит и в которого все возвращается. Периодически происходит мировой пожар, когда вселен-

¹ Ссылаясь на фрагменты, я буду указывать их номера по собранию *Arnim* «Stoicorum veterum fragmenta» * т. т. I, II, римскими цифрами обозначен том, арабскими — номер фрагмента.

ная превращается целиком опять в огонь, чтобы затем вновь образоваться из огня.

Телесность всякого бытия определенно утверждается древними стоиками. По учению Хризиппа, «только то существует, что можно охватить и осязать» (II, 359). «Причина есть нечто сущее и именно тело»,— говорит он (II, 336). «Все причины,— говорят стоики,— телесны, так как пневматичны» (II, 340). О душе Зенон говорит, что она есть пневма, но пневма есть тело, следовательно, душа есть тело (I, 137). Хризипп следующим образом доказывает телесность души: «Смерть есть отделение души от тела. Но ничто нетелесное не может отделиться от тела; точно так же не телесное не может касаться тела; душа же и прикасается к телу и отделяется от него, следовательно, душа есть тело (σῶμα)» (II, 790; см. вообще fr. 790—800).

Точно так же и о Боге древние стоики определенно говорят, что Он есть «чистейшее тело» (I, 153).

Подчеркивание телесности всего существующего принимает у стоиков часто нелепый характер. Так, например, они утверждали, что качества вещей суть тела: «свет, белизна, теплота суть тела» (II, 386); «голос есть тело, как как все способное влиять и действовать есть тело» (II, 387). Даже добродетели, пороки, мудрость и т. п., по их учению, суть тела.

К области нетелесного, по мнению Посейдония, относится: 1) мысль, существующая только в выражении ее словом (λέκτόν), 2) пустота, 3) пространство и 4) время. Однако стоик Василид утверждал, что и эти предметы тоже суть тела¹.

Такие учения наводят на мысль, что метафизика стоиков есть материализм, доведенный до крайней степени грубости и нелепости, если понять их учение как утверждение, что существует вещество доброты, вещества злости, мудрости и т. п.; тогда можно было бы утверждать, например, что стоит ввести в тело глупца некоторую дозу вещества мудрости (какой-нибудь из продуктов внутренней секреции, какой-либо гормон, скажет, может быть, современный биолог) и дурак станет умником. Можно, однако, вложить в эти слова и более приемлемый смысл, соответствующий тому, что фактически встречается на каждом шагу в литературе материалистов: добродетели присущи некоторому определенному телесному сложению, злой человек имеет иной склад тела, особое строение мозга присуще мудрецу и т. п. Как следует понимать учение стоиков о телесности всех качеств, это будет выяснено несколько позже. Теперь, во всяком случае, ясно, почему историки философии чаще всего истолковывают метафизику стоиков как ярко выраженный материализм. В данный момент, однако, сосредоточимся пока не на вопросе о материализме стоиков, а на другой стороне их системы, именно на их пантеизме.

Зенон и Хризипп утверждают, что мир и небо есть субстанция Бога (II, 1022). Как частицы членов соединяются и образуют семя, а когда из семени вырастают члены, эти частицы опять разделяются, так все возникает из Единого и вновь соединяется в Единое, говорит Клеанф. Весь мир божествен, но можно также сказать, что «Бог есть душа мира» (Клеанф, I, 532), имея в виду разумное и деятельное начало в мире и обозначая его словом Бог по преимуществу.

Как уже сказано, это разумное и деятельное начало, этот Бог по преимуществу, есть огненная «пневма, пронизывающая и все

¹ Stein, Die Psychologie der Stoa, t. I, стр. 18 *.

объемлющая в себе» (II, 1051). Проникающее все вещи действие пневмы есть τόνος, т. е. напряжение, распространяющееся в каждой вещи изнутри наружу и возвращающееся опять внутрь. От этого «тонуса», поскольку он направлен наружу, зависят все качества вещей; от него же, поскольку он направлен внутрь, зависит единство и сущность вещи¹. Напряжение (тонус), направляющееся наружу вещи и внутрь ее, есть нечто вроде силы отталкивания и силы притяжения. Симпликий так и говорит, что «стойки признают силу или, скорее, движение разрезающее и сгущающее². Отсюда и возникают качества вещей, о которых Хризипп говорит, что они суть «пневматические или воздушные напряжения (тонусы), которые, внедряясь в части материи, формируют и образуют их» (II, 449).

Более грубые, чем огонь, стихии — воздух, вода и земля — образуются из божественного огня путем ослабления его тонуса (напряжения); наоборот, возрастание тонуса возводит от земли через воду и воздух опять к огню. Эти два противоположные направления процессов соответствуют тому, что Гераклит называл «путь вниз» и «путь вверх», имея в виду тоже превращение Огня-Логоса в воздух, воду, землю и обратно.

Не вся пневма превращается в низшие стихии; часть ее остается на краю мира и управляет миром; ее стойки называют ἡγεμονικόν του κόσμου (начало, руководящее миром). Впрочем, учение о том, что управляющее начало находится на краю мира, было принято не всеми стойками. Посейдоний полагает, что это начало есть солнце, сердце мира. Оно — источник света, тепла, жизненного дыхания земли.

Куда бы ни помещали стойки Мировой разум, Мировой пневматический Логос, во всяком случае они утверждают, что он именно есть источник всех вещей в мире, обуславливающий и форму их (строение), и самую телесность их. Из Мирового Логоса возникает все многообразие мира потому, что он содержит в себе множество «семенных логосов» (λόγοι σπέρματικοί, логосы-семена), из которых развиваются не только растения и животные, но и все другие вещи (Марк Аврелий, IV, 36). Бескачественная материя (ἄποιος ὕλη) превращается в материю окачественную (ὕλη ποιόν) именно благодаря какому-либо семенному логосу или группе их.

Что же такое семенной логос? — «Семенной логос стойков, — говорит Л. Штейн, — есть такая деятельность разлитой в мире чистой пневмы, которая посредством тонуса побуждает и подталкивает к разумному, целесообразному становлению и возникновению, к зарождению и дальнейшему развитию»³. Как всегда у стойков, это — неразрывное единство идеального и телесного бытия: семя-разум есть *органическое телесное целое*, пневма, обладающая таким тонусом, который, овладевая безжизненной материей, формирует ее и образует индивидуальное существо. Такое индивидуальное существо может погибнуть, но его семенной логос неразрушим: он формирует все новые и новые индивидуумы того же вида, будучи как бы гением рода (Прокл., Комментарий к Пармениду Платона, ed. Cous., V, стр. 135 *).

Мир, пронизанный и объединяемый Божественным Логосом-пневмою и содержащий в каждой отдельной вещи семенные логосы, аспекты Единого Логоса, есть одно целостное *живое существо*. «Если бы оливковое дерево, — говорит Зенон, — производило мелодически играющие

¹ Reinhardt, Poseidonios, стр. 142 *.

² L. Stein, Die Psychologie der Stoa, I т., стр. 32, 90; Simpl. Sch. in Arist. Categ., éd. Brandis, p. 74 *.

³ L. Stein, Die Psychologie der Stoa, I, 49.

флейты, разве ты сомневался бы, что ему присуще известное знание игры на флейте. Если бы платаны приносили ритмически звучащие лиры, точно так же ты признал бы, что платаны музыкальны. Почему же тогда не признать, что мир есть живое и разумное существо, так как он порождает из себя одушевленные и разумные существа?» (I, 112; см. вообще fr. 110—114). Точно так же Хризипп и Посейдоний признают, что «мир есть разумное, одушевленное и мыслящее существо» (II, 633—645). Поэтому все части мира соединены друг с другом, как в живом организме, сочувствием друг к другу, *симпатиею* и корреляциею *συμπαθεία, συμπαροία*. *Плотин*, система которого в этом пункте сходна с системою стоиков, говорит о мире: «Все это целое проникнуто симпатиею, как единое живое существо, и далекое в нем тем не менее близко, подобно тому, как в организме отдельного животного коготь, рог, палец и другие части, не стоящие рядом, хотя бы в промежутке между ними и не было никакого переживания, отдаленный член чувствует»¹.

Как мир в целом, так и отдельные небесные светила, а также земля суть живые существа. Части их служат друг другу и целому и, наоборот, целое служит частям. Так, земля, согласно Посейдонию, «питает» растения; в странах, где нет дождя, она обеспечивает растениям влагу путем наводнений, например, Нила, Евфрата, Инда; во время своих наводнений Инд не только увлажняет почву, но еще и засеивает ее семенами растений². Причинность и целесообразность здесь не обособлены друг от друга: божественная мировая разумность представляется стоикам, с одной стороны, как общий закон, строго необходимая причинная связь, иногда даже как причинная связь движений, а с другой стороны, эта же связь мыслится ими как осмысленное, целесообразное и благодетельное Провидение. Согласно Зенону, «необходимость есть движущая сила материи; она остается всегда равною себе и может быть названа также Провидением или Природою» (I, 176). «Общий закон,— говорит он,— который есть правильный разум (*ὁ ὀρθὸς λόγος*), все проникающий, тождествен с Зевсом, руководителем мирового порядка» (I, 162). Точно так же и Хризипп отождествляет закон природы, как «вечное, связанное, упорядоченное движение», с Мировым разумом, имеющим характер провидения (II, 913, 916).

Итак, согласно учению стоиков, необходимое есть вместе и логичное, а также целесообразное: причинный процесс есть процесс целестремительный и разумно целесообразный. Поэтому мир в целом есть наиболее совершенное бытие (I, 111), «он превосходно устроен, как наилучшее управляемое государство» (см. St. v. fr. II, 1127—1131). Подчинение законам и целям этого государства есть высшее благо и высший долг человека. «Ты, Зевс и Судьба,— заявляет Клеанф,— ведите меня, куда мне предназначено Вами, и следовать я буду неуклонно; но если бы я стал трусливо уклоняться, все равно я вынужден буду следовать» (I, 527), «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*»,— говорит Сенека (Epist. 107, 10; «судьба ведет того, кто добровольно следует ей, тащит того, кто ей сопротивляется»).

Рассмотрев основы стоической метафизики, отдадим себе отчет, можно ли согласиться с распространенным в философской литературе утверждением, что мировоззрение стоиков есть материализм. Эд. Целлер говорит, что учение стоиков есть материализм, но в отличие

¹ Plotin, Enn. IV, 4, § 32 *.

² Reinhardt, Kosmos und Sympathie, 110, 170, 176 *.

от Демокрита это — материализм *динамистический*. Применяя усвоенную выше терминологию, можно сказать, что Демокрит — сторонник гилокинетической теории материи, а стоики — сторонники динамистической теории. Для Демокрита тела суть вечно твердые атомы, непроницаемый объем которых есть вечно пребывающее *состояние*; весь мировой процесс сводится у него к слепому, бездушному движению этих атомов в пространстве и случайным, бесцельным столкновениям их. Наоборот, у стоиков сама телесность есть *действие*: наполнение пространства есть напряжение (тонус), отталкивание наружу и притяжение внутрь. Эти процессы не бездушны и не бессмысленны: в основе их лежит симпатия частей мира друг к другу, они — разумны и целесообразны. Здесь неразрывно связаны друг с другом телесное протяженное бытие; душевное бытие (симпатия) и духовное идеальное, выраженное в понятии *Nous* (разум), Логос и *λόγοι στερματικῆί* (семенные логосы).

Чтобы решить, есть ли это мировоззрение материализм, нужно отдать отчет, какое отношение устанавливает оно между душевно-духовным и телесным бытием. Вспомним, что материализм только там, где душевно-духовное бытие считается *пассивным производным* от телесного бытия. Но у стоиков душевное состояние симпатии есть начало, *руководящее* телесным процессом; точно так же идеальный аспект Божественной пневмы, обозначаемый словом и «Логос» и «семенные логосы», изначала *обуславливает* целесообразный необходимый порядок телесного процесса, а не производится этим процессом. Отсюда ясно, что стоицизм есть *не материализм*. Это динамизм, видящий везде в мире *действие*, исходный пункт которого всегда есть напряжение (тонус), усилие, стремление к *определенной осмысленной цели*, именно к осуществлению *телесного бытия*, воплощающего в себе *разумный порядок*.

Учения стоиков кажутся материалистическими, так как они чрезмерно подчеркивают мысль, что все душевно-духовное *воплощено*, что все идеальное и все душевное имеет *соматическую* (телесную) сторону. Но само по себе это утверждение еще не есть материализм: воплощение духовного и душевного даже повышает ценность этих начал и руководящее значение их, нисколько не уничтожая духовности и душевности; так, например, усмотрение и переживание комического, выразившись в улыбке, приобретает большую бытийственную полноту, сохраняя свое духовно-душевное содержание в телесном обнаружении.

Основное начало в стоической метафизике есть не вещество, а сила — *δύναμις*. Это ясно выражено, по крайней мере, в метафизике Посейдония, как показали исследования *Рейнгардта*. Во всех сферах бытия Посейдоний усматривает своеобразные силы: у него есть понятие *λόγικῆί δύναμις* (сила мышления), *ξωτικῆί δύναμις* (жизненная сила); Рейнгардт предполагает даже, что у него был термин *στερματικῆί δύναμις* (семенная сила)¹. Согласно изложению Рейнгардта, основа мира у Посейдония есть живая *Первосила*, проявления которой образуют душевное и телесное бытие². Пользуясь терминологией *В. Штерна*, можно сказать, что сила в философии Посейдония есть начало *метапсихофизическое*, т. е. стоящее выше различия душевного и телесного процесса.

И у древних стоиков намечено это превосходство деятельного начала над веществом (телесностью), над стихиями. Как уже сказано было выше, Зенон полагает в основу мира не стихии, а «начала *ἀρχαί*»,

¹ *Reinhardt*, Poseidonios, стр. 244.

² Там же, стр. 10 с.

которые еще вовсе не имеют характера вещества: «есть два начала всего, деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, материя ($\delta\lambda\eta$), а деятельное в ней начало есть Логос, Бог. Будучи вечным, Логос образует во всей материи все единичное» (I, 85). «Нужно различать,— говорит Хризипп,— начала ($\alpha\rho\alpha\iota$) $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ и стихии: начала не возникают и не погибают, тогда как стихии гибнут во время мирового пожара. Начала бестелесны и не имеют формы, а стихии имеют форму» (II, 299). Итак, вещество (стихии — огонь, воздух, вода и земля), согласно учению стоиков, *производно*; что же касается *первичной* материи ($\delta\lambda\eta$), она у стоиков вовсе не есть материя в современном смысле этого слова (или в смысле атомов Демокрита), она не есть осязаемое и видимое, данное в опыте вещество (как и «материя» Платона и Аристотеля), а неопределенное пассивное начало, объект воздействия активного начала Логоса. Отсюда уже ясно видно, что метафизика стоиков не есть материализм. Если они подчеркивают телесность всякого существа, то это не потому, чтобы телесность для них была первичным началом, а потому, что они видят в телесности *актуализацию* духа. Деятельный принцип, живая сила для них есть Логос, говорит Aall, но впервые через физическую активность Логос достигает онтологической актуальности: «духовная сила, посредством тела выявляющаяся, обозначается ими, как тело» (огонь)¹.

Таким образом, метафизика стоиков есть *пансоматизм*, однако не в смысле учения, будто существуют только тела, а в смысле учения, что все действительное имеет, кроме духовно-душевной, еще и телесную сторону, и эти две стороны бытия, духовно-душевная и телесная, неотделимы друг от друга, не могут быть разорваны и вести самостоятельное существование.

Защитник такого пансоматизма может показаться при поверхностном взгляде на его учения материалистом. Чтобы избежать этого ложного истолкования, необходимо уметь отчетливо осуществлять глубокий анализ состава конкретного бытия, точно отличить различные стороны его, идеальную (духовную), душевную и телесную, дать определение каждой стороны, выяснить функцию каждой из них, обозначить каждую из них точным термином и показать, что, хотя реально они неотделимы друг от друга, все же мысленно, в абстракции их можно ясно обособить друг от друга.

Такой работы стоики не произвели, или, вернее, они ее производили, но так, что постоянно искажали результаты ее, впадая в ту ошибку, которую прекрасно разъяснил в своих гносеологических исследованиях Шуппе, называя ее ошибкою *удвоения* при абстракции. Познакомимся с этою ошибкою сначала с помощью схемы и затем с помощью сравнительного простого примера. Положим, что А В есть *реально* неразделимое целое; тогда задача правильной абстракции состоит в том, чтобы *мысленно* отделить начисто А от В; при этом, если А В было конкретное наглядно представимое целое, то элементы, полученные после абстракции, А и В друг без друга не будут представимы наглядно, они только мыслимы в понятии (*begrifflich*). Ум, обладающий слабою способностью к абстракции, не справится с этою задачею и, пытаясь мыслить А, на деле наверное будет мыслить (вернее, по-прежнему наглядно представлять) его не в чистом виде, а в виде Аb; точно так же вместо В он будет мыслить аВ. Таким образом, из А В получаются после

¹ Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896, стр. 115, 117; см. также соображения Ланге о том, что метафизика стоиков не есть материализм, в его «Истории материализма», отд. I, гл. IV.

абстрагирования не *элементы* его, а *удвоенное А В*. Так, например, если мы наглядно представляем себе красный куб и задаемся целью помыслить в отвлечении друг от друга *цвет* (чувственное качество) и *протяженность*, мы обыкновенно выполняем эту задачу следующим неправильным способом: представляем себе красноту в виде, например, красного пятна, и протяженность в виде куба, т. е. по-прежнему в виде наглядного образа, заполненного если не цветом, то все же каким-либо чувственным качеством, например, осязательными ощущениями или же линиями зрения (моторными ощущениями от движения глаза при рассматривании куба). Между тем правильная абстракция должна дать два элемента действительности, чувственное качество и протяженность, вовсе не представимые наглядно, а только мыслимые в понятии. Исказив А прибавкою к нему В, а также В прибавкою к нему А, мы не отдадим себе отчета ни в специфических свойствах А, ни в специфических свойствах В.

Именно эту ошибку удвоения при абстракции совершают постоянно стоики. Выделив умственным взором из состава мирового бытия разумное сверхвременное и сверхпространственное начало, Логос, они не могут удержаться на этой высоте и тотчас же погружают Логос опять в вещественную стихию огня; думая об идеальном моменте силы, они тотчас же превращают его в центробежные и центростремительные «токи» и т. д.

Рассмотрим подробнее с этой точки зрения их учение о «семенных логосах». Согласно основному замыслу стоиков, «семенные логосы» должны быть мыслимы как идеальные, т. е. сверхвременные и сверхпространственные моменты пространственного телесного бытия. Принимая во внимание их свойства и функции, их необходимо мыслить наподобие «форм» Аристотеля. В самом деле, во-первых, семенные логосы неразрушимы; между тем, телесность, по учению стоиков, построена не атомистически, она делима до бесконечности и потому всегда может быть разрушена, по крайней мере, путем деления; мало того, она постоянно подвержена глубокому *качественному превращению*: огонь превращается в воздух, воду, землю и обратно. Во-вторых, определенные семенные логосы обуславливают разумное целесообразное строение всякого вида животных, растений, вообще всякой индивидуальной вещи. Когда умирает какое-либо существо, например орел, соответствующий ему семенной логос не гибнет, но обуславливает зарождение нового орла с таким же разумным целесообразным строением тела. Это возможно лишь в том случае, если семенной логос есть идеальное сверхпространственное единство, которое управляет множеством частиц вещества в пространстве целостно *динамически*, т. е. посредством проявления во многих местах пространства своей напряженной силы, и не сводится только к телесному наполнению всего объема тела орла.

Согласно динамистической теории материи, пространственные обнаружения силы семенного логоса сообщают и ему самому аспект телесности, однако существенное значение в созидании тела орла и управлении им принадлежит не этой протяженной телесности логоса, а его сверхпространственной и потому господствующей над многими точками пространства целостности. Стоики, по-видимому, усматривают идеальный аспект целостности семенного логоса, но он в их уме тотчас опять сливается с телесным аспектом, и они говорят о том, что семенной логос телесно пропитывает собою весь объем индивидуальной вещи и сдерживает ее, как единство. Критикуя это учение, новоплатоновец *Прокл* (410—485 по Р. Х.) остроумно замечает, что если семенные логосы телесны, то они не

могут сочетать части вещи воедино, так как в таком случае они даже и самих себя не могут сдерживать и сочетать воедино¹. Ум Прокла, последователя Плотина, высоко одаренный способностью умозрения, отчетливо усматривает, что *пространственное единство* возможно лишь под условием *сверхпространственного источника целостности*.

Как семенные логосы, так и Мировой Логос в целом подвергается у стоиков огрублению: они знают его духовный аспект, но, говоря о нем, тотчас же опространствливают его и подменяют духовный аспект вещественным огнем, пневмою, телесно пронизывающею весь мир. Грубость их ошибки заключается не в том, что они приписывают божественному началу телесность, а в том, что они не различают в нем отчетливо духовную и телесную сторону, специфические свойства и специфическое значение каждой из этих сторон. Они рассуждают так, как будто телесная пронизанность мира однородною пневмою придает миру характер единого целого. По этому поводу можно повторить приведенное выше рассуждение Прокла: сама такая пневма, занимающая реально множество мест пространства, может быть единым целым лишь в том случае, если в основе ее есть идеальный сверхпространственный и сверхвременный источник целостности ее, сочетающий все «тонусы», т. е. все напряжения ее, в нерасторжимое единство.

Идеальный источник целостности индивидуальной вещи или единичного события сам, в свою очередь, сложен: в нем необходимо различать две сферы идеального — конкретно-идеальное начало, субстанцию или, лучше сказать, субстанциального деятеля, и отвлеченные идеи, именно законы и формы его проявлений, а также идеи каждого проявления как целого.

Рассмотрим какой-либо конкретный факт и покажем, что в его строении участвуют не только многие реальные, но и различные идеальные моменты. Если певец художественно исполняет красивую музыкальную мелодию, то движения, звуки и душевные переживания его составляют реальные стороны этого процесса; это события, совершающиеся в пространстве и времени. Но здесь есть также сверхвременное и сверхпространственное бытие: это, во-первых, само я певца, господствующее во времени и пространстве над всем этим множеством событий, во-вторых, отвлеченные формы этих событий, такие, как законсообразное строение их и т. п., и, наконец, что всего удивительнее, даже вся мелодия целиком существует здесь не только как событие во времени, но и как идеальное сверхвременное целое, поскольку певец, чтобы утонченно фразировать ее, должен иметь в виду мысленно весь состав мелодии, как единство элементов, взаимно определяющих друг друга.

Стоики не различают точно этих различных сторон бытия: характерная черта их мировоззрения, связанная, может быть, с негреческим происхождением многих выдающихся представителей школы, есть недостаточно глубокий анализ бытия и обилие ошибок удвоения. Основное заблуждение их метафизики можно выразить следующим образом: проповедуя динамический пансоматизм, они не различают разницы следующих двух утверждений: «всякое бытие *есть тело*» и «всякое бытие *производит телесные действия*», не исчерпываясь ими и само будучи *глубже их*.

Я останавливаюсь так долго на этих особенностях стоицизма потому, что они в высшей степени поучительны. У большинства материалистов мы находим то же самое заблуждение. Они безотчетно

¹ Прокл. Комментарий к Пармениду Платона, ed. Cous., т. V, стр. 135.

вкладывают в состав материи более глубокие идеальные начала, не умея мысленно отличить их от материи, и затем, оперируя таким сублимированным или, по крайней мере, не проанализированным понятием материи, вполне удовлетворяются им, так как находят в нем все, что нужно для понимания мира. Таковы, например, учения *Робине*, сущность которых изложена выше. Таковы вообще учения всех тех философов и ученых, которые, рассматривая весь состав мира как *механизм* и считая психические процессы подчиненными этому механизму, в то же время признают, что мир есть *творение Бога*. Примером может служить, кроме Робине, мировоззрение *Пристли* (1733—1804). Такие философы представляют себе мир как механизм, в котором все элементы столь мудро соотносены друг с другом, что естественный механический процесс приводит к высокоцелесообразным и осмысленным результатам. Такие мыслители, собственно, не отрицают идеальных основ мирового бытия, но они понимают их, как идеи Бога, согласно которым сотворен мир. Они упускают при этом из виду, что всякое идеальное начало, согласно которому осуществляется реальное бытие, образует неразрывное единство с этим бытием, так что реальное бытие, если отдать себе отчет о всех сросшихся с ним элементах, всегда оказывается *идеально-реальным*.

Закончу указанием на то, что громадное большинство натуралистов, даже и не сводящих мир только к механическим процессам, обнаруживают те же описанные выше недостатки мышления, как только подходят к философским проблемам. Занимаясь специальными проблемами своих наук, они свободно и с величайшею точностью различают разные стороны предмета, выражая их в прекрасно выраженных понятиях. Но как только они выходят за пределы своей специальности и начинают исследовать философские предметы, требующие последних глубин анализа, утонченность мысли покидает их: идеальный и реальный аспект бытия сливаются в их уме в один недифференцированный комок и отвлечь их друг от друга они оказываются не в силах.

Глава пятая

СПИРИТУАЛИЗМ И ПАНПСИХИЗМ

1. Доводы в пользу спиритуализма и панпсихизма

Одностороннее учение, противоположное материализму, есть *спиритуализм*. Оно состоит в утверждении, что весь мир складывается только из душевно-духовного бытия.

Так как слово *spiritus* означает дух и так как терминами «дух» и «духовный» следует обозначать бытие более высокое, чем душа и душевное, то в общем я предпочитаю называть это направление не спиритуализмом, а *панпсихизмом*. Словом «спиритуализм» я буду означать лишь те системы панпсихизма, в которых духовно-душевная основа мыслится как субстанция¹.

Согласно этому учению, *протяженные предметы*, данные во внешнем опыте, скалы, реки, растения, тела животных, столы, стулья и т. п.

¹ Словом «панпсихизм» обозначают иногда учения о том, что все одушевлено; в этом смысле первобытный *анимизм* и *гиллозоизм* греческих натурфилософов суть виды панпсихизма. Поэтому я обращаю внимание читателя на то, что термину «панпсихизм» мною будет усвоено иное значение: я буду называть так лишь те учения, согласно которым душа и душевные процессы составляют *единственное* содержание мира.

суть особый вид представлений, именно это те представления, которые возникают в нашем уме в акте чувственного восприятия внешнего мира. Материальные предметы суть лишь *образы*, существующие в уме воспринимающего субъекта; трансубъективно во внешнем мире ничего заслуживающего названия материи нет; те предметы, которые действительно существуют во внешнем мире и, действуя на нас, вызывают в нас эти образы, суть на самом деле духи, души или психические и психоидные процессы.

Основной довод в пользу панпсихизма почерпается из психологистической гносеологии, именно из учения о том, что все находящееся в сознании, все содержания восприятия, воспоминания и т. п. суть уже не предметы внешнего мира, а психические состояния сознающего субъекта, образы, вызванные внешними предметами в его душе. Отсюда следует, что материя в опыте не дана: наблюдаемые нами материальные предметы суть только психические образы, *символы*, которым вовсе не обязаны соответствовать вне нашего сознания какие-то непсихические предметы.

Пытаясь отдать себе отчет о природе внешнего мира, такой гносеолог приходит нередко к мысли, что, стоя на надежной почве опыта, следует признать весь мир аналогичным тому, что он нашел в себе, в своем сознании, именно признать весь мир состоящим из душ и душевных процессов. Так, например, Беркли (1684—1753) путем следующего умозрения старается доказать, что существование материальных предметов невозможно: всякий воспринимаемый нами внешний предмет, например яблоко, состоит из ощущаемых нами качеств; но ощущаемые качества, цвет, фигура, движение, запах, вкус и т. п. суть «идеи, воспринятые в ощущениях» (слово «идея» здесь значит — представление). Но идея может существовать не иначе как в воспринимающем ее духе. Следовательно, допустить, что вне нашего ума существует *материальный* предмет, т. е. немыслящая субстанция, обладающая протяжением, фигурой, движением и т. п., это значит высказать следующую противоречивую мысль: существует ничего не воспринимающий и не мыслящий предмет, обладающий идеями (протяжения, фигуры, движения и т. п.), т. е. воспринимающий идеи ¹.

Придя к мысли, что материальные предметы суть только сочетания представлений, находящихся в воспринимающем их духе и потому бытие их есть не более как их восприятость (их *esse = percipi*), Беркли задается далее вопросом, что же существует в мире, кроме моего я и моих представлений? Для решения этого вопроса он пользуется понятием причинности.

Переживая идеи, возникающие благодаря припоминанию или фантазированию, нетрудно заметить, что причина возникновения их заключается в самом моем я. Но восприятия внешних предметов нельзя объяснить так. «Когда я открываю глаза при полном дневном свете, то не от моей воли зависит выбрать между видением или невидением, а также определить, какие именно объекты предстанут моему взгляду; то же самое относится к слуху и другим ощущениям: запечатленные ими идеи не суть создания моей воли. Существует, следовательно, *другая* воля или *другой* дух, который производит их» ². Этот дух, отличный от моего я и обуславливающий восприятие всей системы природы, есть Бог. Кроме того, говорит Беркли, некоторые другие восприятия и действия дают право умозаключать, что, кроме Бога и моего духа, существуют еще другие человеческие духи.

¹ Беркли. Трактат о началах человеческого знания. Перев. под ред. Н. Г. Дебольского, ч. I, § 6—9, стр. 64 сс. *

² Там же, стр. 81.

Многие спиритуалисты и панпсихисты идут дальше Беркли и допускают гораздо более разнообразный состав внешнего мира. По учению *Лейбница*, мир состоит из субстанций, которые он называет *монадами*. Каждая монада в своей внутренней жизни есть душа, имеющая представления и осуществляющая целестремительные деятельности. По степеням развития они могут быть расположены в ряд, внизу которого находятся самые примитивные монады, соответствующие тому, что физик, имея в виду только телесную сторону, называет атомом (или теперь, найдя элементы еще более простые,— электроном); выше стоят монады, лежащие в основе простейших организмов, еще выше — человеческие души, наконец, духи, более высокие, чем человек, и, наконец, на крайней высшей ступени — Бог.

Современные спиритуалисты-лейбницианцы, например, *Тейхмюллер*, *Козлов*, *Лопатин*, *Аскольдов*, *К. Сapper* (K. Sapper), и панпсихисты, например, *Паульсен*, *Гейманс*, обосновав путем умозрения учение о том, что всякое существо в своем внутреннем бытии построено подобно человеческому я, прибегают затем еще для подтверждения этой мысли также к умозаключению по аналогии. Паульсен, например, рассуждает следующим образом: «Я знаю о себе совершенно непосредственно как о хотящем, чувствующем, ощущающем, представляющем существе. С другой стороны, я дан себе как телесное существо, я воспринимаю свое тело и представляю его себе как телесный объект среди других. И вот между явлениями внутренней жизни и явлениями жизни телесной оказывается правильное соответствие; чувства сопровождаются изменениями и в кровообращении, и в положении тела, влечения и стремления сопровождаются движениями системы органов в частностях или в целом; воздействия на тело обнаруживаются во внутренних явлениях, в чувствах или ощущениях. Следовательно, моя телесная жизнь служит зеркалом моей душевной жизни, телесная система органов есть доступное внешнему восприятию выражение воли и системы ее влечений; тело есть видимость или явление души. Я, данное таким образом себе, как двойное существо, становится теперь ключом к толкованию внешнего мира». «Шопенгауэр напоминает о той двуязычной надписи в Розетте *, с помощью которой сделалась впервые возможной разгадка египетских иероглифов. Подобно тому как здесь нахождение рядом одного и того же содержания на известном и неизвестном письме привело к толкованию неизвестных знаков, так и нахождение рядом друг с другом внешней и внутренней сторон действительности в отдельной жизни становится ключом для толкования внешней стороны вообще; мы научаемся понимать телесные формы и явления как символы внутренних явлений»... «Как далеко теперь простирается это толкование? — Нельзя установить никакой прочной границы; в общем можно сказать: доступность телесного мира толкованию уменьшается по мере того, как утрачивается сходство телесных явлений с явлениями моей телесной жизни. Чем сходство это больше, чем ближе сношения, тем вернее толкование». Не только телесные проявления животных, но даже и растения, и, наконец, «элементы неорганической материи суть символы некоторого само в себе, определение которого мы можем искать только в том направлении, которое указывается нам развитием этого само в себе в животном мире»¹.

¹ Паульсен, Введение в философию, 3 изд., стр. 382 сс.* См. также *Teichmüller*, Die wirkliche und die scheinbare Welt, 1882; *А. А. Козлов*, Свое Слово, 5 вып., 1888—1898; *Лопатин*, Философские характеристики и речи; *Аскольдов*, Мысль и действительность; *К. Сapper*, Das Element der Wirklichkeit und die Welt der Erfahrung (Grundlinien einer anthropozentrischen Naturphilosophie), 1924; *Heymans*, Einführung in die Metaphysik, 1905.

Такие факты, как влияние наркотических веществ на душевную жизнь, влияние разрушений тела (путем поранений, вследствие кровоизлияний в мозг и т. п. и т. п.), нисколько не подрывают теории панпсихизма. В самом деле, если приведенными выше рассуждениями установлено, что материи совсем нет, что всякий материальный предмет и процесс есть только *образ* в уме воспринимающего субъекта, символ, соответствующий транссубъективно существующим психическим и психоидным деятелям и деятельности, то все такие факты легко истолковываются в духе требований панпсихизма. Весь наш организм есть, согласно панпсихизму, не что иное, как сложная система низших психических деятелей и психоидов, подчиненных нашему я как высшему деятелю. Наркотики суть не что иное, как энергично деятельные психоиды, и включение их в организм ведет к нарушению гармонии психических и психоидных деятельностей. Точно так же всякое поранение только символически представляется как материальное изменение, в действительности же ему соответствует нарушение психических связей и взаимодействий в системе связанных с нашим я деятелей.

Панпсихизм не есть гилозоизм. В самом деле, гилозоизм признает, что материальный процесс есть нечто отличное от психического процесса, тогда как панпсихизм низводит материальные процессы на степень лишь субъективного представления, считает их лишь кажущимся бытием.

Не следует также смешивать панпсихизм с анимизмом первобытных народов: анимизм есть вид гилозоизма, а панпсихизм есть чистый спиритуализм: он не находит в мире никакого другого бытия, кроме психического.

2. Виды панпсихизма

Устанавливать виды панпсихизма на основании различия его учений о *материальных* процессах не стоит, так как материальное бытие всеми видами панпсихизма сведено к *образам* и потому не имеет существенного значения в строении этого мировоззрения. Поэтому я ограничусь указанием на те виды его, которые предуказаны общео классификацией мировоззрений. В самом деле, можно различать субстанциалистический и актуалистический, а также органический и неорганический панпсихизм. Субстанциалистический панпсихизм, как органический, так и неорганический, я буду называть, как уже сказано, *спиритуализмом*.

Философия *Лейбница* может служить примером органического спиритуализма; характер неорганического спиритуализма имеет учение *Беркли*. Системы *Вундта*, *Бергсона* могут рассматриваться как пример органического актуалистического панпсихизма.

Неорганический актуалистический панпсихизм может быть развит сколько-нибудь последовательно только в виде *агностического феноменализма*¹; примером его может служить научное мировоззрение *кантианства* в психологистически-феноменалистическом истолковании², а также учение представителей *психологического позитивизма*, например *Джона Стюарта Милля*.

В крайнем своем видоизменении агностический феноменализм приходит к *солипсизму* (Юм). Онтологический состав этих неорганических учений крайне беден; он был уже обрисован выше в главе об актуализме

¹ См. об этом выше «Неорганический актуализм», стр. 42 сс.

² См. изложение этого вида кантианства в моем «Введении в философию», ч. I, гл. IV, А.

и еще раньше в моем «Введении в теорию знания»; поэтому я не буду рассматривать их здесь и ограничусь лишь изложением одного вопроса. Следует различать панпсихизм *реалистический* и *субъективно-идеалистический*. Реалистический панпсихизм, хотя и находит в составе мира только психическое бытие, все же усматривает в этом бытии онтологически различные элементы: чувства, стремления, представления и т. п. Субъективно-идеалистический панпсихизм сводит все эти виды психического к одному — именно к *представлениям*. Таково, например, научное мировоззрение Канта; согласно этому учению, мы знаем не вещи в себе, а только явления, причем эти явления суть всюду и всегда *представленные*, построенные в нашем уме по законам нашей *познавательной* деятельности. Даже и свою собственную душевную жизнь мы знаем не как вещь в себе, а как явление, т. е. как лишь совокупность представлений. Даже чувство и воля сводятся здесь к представлениям; то, что мы наблюдаем в своем сознании, есть, по Канту, *не чувство, а представление чувства, не волевой акт, а представление волевого акта*. Такое учение есть *интеллектуализм*, утверждающий, что мы знаем лишь свое знание, так как наблюдаемые нами предметы построены самим нашим познавательным процессом и вне этого процесса не существуют. Можно назвать также это направление *гносеологическим идеализмом*, различая, конечно, видоизменения его: гносеологический идеализм может находить в явлениях только интеллектуальные *психические* процессы (таково учение Канта в психологистическо-феноменалистическом истолковании, это — психологистический гносеологический идеализм), но можно также утверждать, что формы, лежащие в основе явлений, или нормы, которым подчинено сознание, суть *идеи* в платоновском смысле (таково учение Канта в трансцендентальнологическом истолковании, а также вообще учения современного трансцендентального идеализма, например *Когена* или *Рикерта*). Гносеологический идеализм такого типа есть уже не панпсихизм, а *отвлеченный идеал-реализм*, о котором будет сказано позже.

Субъективный идеализм (психологистический гносеологический идеализм), сводя все предметы к представлениям и понимая их как индивидуально-психические процессы, принужден утверждать, что некоторые стороны предметов лишь *кажутся* существующими, не обладая действительным бытием. Такова, например, протяженность. Подлинно психический процесс, чувства, стремления и т. п., явно *не пространствен*. Поэтому те философы, которые считают весь состав всех представлений сложным из индивидуально-психических состояний познающего субъекта, обыкновенно признают, что *представления о пространственных предметах непространственны*. Отсюда гносеолог, придерживающийся *репрезентационизма*, т. е. учения о том, что предметы внешнего мира познаются посредством соответствующих им в нашем уме представлений¹, приходит к следующему странному учению: протяженный предмет, например дом, существует транссубъективно, как материальное и подлинно протяженное, объемистое бытие, а тот же дом, как восприятие, есть психический образ в моем уме и очевидная объемность его, имеющаяся в моем сознании, *не объемна*; это — лишь «мнящаяся» объемность, иллюзия объемности. Субъективный идеализм психологистического типа, полагая, что транссубъективных предметов и вовсе нет или что они непознаваемы, совсем утрачивает подлинную протяженность и оставляет лишь протяженность «мнящуюся». Таким образом,

¹ От латинского слова *representatio* — представление.

в этом идеализме есть струйка иллюзионизма. Она легко может разрастись, поглотить все, и тогда субъективный идеализм заменяется *иллюзионизмом*. В самом деле, если такой предмет, как протяженность, очевидно наличный в сознании, иногда даже грубо осязательный, может быть признан не подлинно сущим, а лишь мнящимся, то нет никаких препятствий так же отнести и ко всем остальным познавательным и, следовательно, представляемым (беря термин «представление» в широком смысле слова) предметам. Также и о времени можно сказать, что принадлежность к прошлому, настоящему и будущему лишь «мнится» нами и что помимо этого типа «мнения» никакого *действительного временного порядка нет*. Далее и о цветах, звуках и т. п. можно думать, что они не существуют, а лишь «мнятся» существующими; мало того, даже свои чувства и волевые процессы можно рассматривать как лишь мнящееся, а не подлинное бытие. Таким образом, на сцену является чистый иллюзионизм.

Фихте в своей книге «Назначение человека» дает потрясающую картину трагического положения философа, пришедшего к иллюзионизму рядом логически последовательных выводов из своих основных предпосылок и не знающего, как выйти из тупика. «Я отнюдь не имею права говорить: *я ощущаю, созерцаю, мыслю*; я могу только сказать: *является мысль о том, что я ощущаю, созерцаю, мыслю*». — «Я ни в чем не знаю бытия, не знаю и своего собственного бытия. Нет бытия». — «Существуют *образы*: это единственное, что существует. Они знают о себе, как образы: образы, которые проносятся мимо, хотя нет ничего, перед чем они проносились бы». «Я сам — один из этих образов; впрочем, я — даже не это, а только смутный образ образов. — Всякая реальность превращается в странную грезу без жизни, о которой грезится, и без духа, которому грезится; в грезе, связанную грезой о самой себе. Эта греза есть *созерцание; мышление* — источник всякого бытия и всякой реальности, какую я воображаю, источник *моего* бытия, моей силы, моих целей, — есть греза об этой грезе»¹.

Фихте недаром дал такую угнетающую характеристику субъективного идеализма: в первой фазе своего философского развития он сам был близок к нему и даже в книге «Назначение человека», где он ставит себе задачу вырваться из его тисков, он находит только один способ достигнуть этой цели — прибегнуть не к знанию, а к *вере*, утверждающей *реальность* представляемого.

Утрата материального бытия, а затем и всего внешнего мира в системах панпсихистов есть явление, параллельное утрате психического бытия у материалистов. И та, и другая утрата возникает вследствие неразличения субъективной и объективной стороны знания: лица, внимание которых поглощено объективной стороной знания и именно внешним миром, не замечают субъективно-психической стороны и становятся материалистами; наоборот, лица, сосредоточенные на своем я и его роли в познавательном процессе, субъективируют объективную сторону знания и становятся панпсихистами. Наиболее глубокому искажению при этом подвергается понимание пространственности. В самом деле, в понимании чувственных качеств, например цветов, происходит лишь перестановка места: красный цвет, например, по учению панпсихиста есть не элемент внешнего мира, а субъективное явление, не физический, а психический процесс. Но само содержание красности при этих истолкованиях не подвергается никакому искажению и признается наличествующим

¹ *Фихте*, Назначение человека, кн. II, русск. перев., стр. 69*.

в сознании во всей своей полноте. Между тем к пространству отношение панпсихиста иное: понимая его как субъективный психический процесс, панпсихист не может допустить, чтобы вся подлинная объемность, имеемая в виду сознанием, принадлежала психическому процессу, например образу дома, образу Монблана и т. п. Он принужден поэтому истолковать как «мнимость» самое существенное в пространстве, его невыразимую в понятиях наглядную сторону, и оставить наличными лишь мыслимые на основе этой наглядности пространственные *отношения*, пространственные типы порядка. Какое учение о пространстве получается отсюда, рассмотрим подробнее дальше.

3. Учение панпсихизма о пространстве и времени

Весь состав пространства сводится для панпсихиста к *отношениям* — вне, внутри, далеко, близко, вверху, внизу и т. п. Лейбниц говорит: «Я считаю *пространство*, а также и *время* чем-то вполне относительным; пространство есть порядок сосуществований, а время — порядок последовательностей»... «Пространство есть не что иное, как этот порядок или отношение, и без тел оно есть только возможность расположения тел в таком отношении»¹.

Лейбницианцы 19-го века *Г. Тейхмюллер* (1832—1888) и *А. Козлов* (1831—1901) обстоятельно развили это учение о пространстве (и времени) как особом порядке, созидаемом мышлением субъекта и служащем для размещения содержания собственных его актов ощущения, представления и воображения².

Субъективируя пространство и превращая его в способ упорядочения умом чувственных данных, панпсихисты не просто переносят пространство из внешнего мира во внутренний, а еще и обедняют пространство, превращают в иллюзию ту его объемность, которая так наглядно дана в опыте. Если бы они не допустили в состав своих теорий эту струю субъективного идеализма, им пришлось бы считать одни душевные процессы грандиозными по объему, другие миниатюрными и т. п. и, внося эти формы в собственную свою душу, впасть в нелепые противоречия. Таким образом, они принуждены отвергнуть пространство как особую *форму бытия, обосновывающую отношения* внутри, вне, вверх, вниз и т. п., вмещающую в себе эти отношения и стоящую выше и первое их.

Ряд многозначительных следствий вытекает из учения, что пространство есть только совокупность пространственных отношений между содержаниями А, В, С и т. д. (цветами, осязательными ощущениями и т. п.). Важнейшие из этих следствий таковы:

1. Пустоты нет, потому что пространства как вместилища материальных вещей, в которое эти вещи могут быть вброшены и из которого их можно вычерпать, не существует; иными словами, нет двух протяженностей — протяженности пустого пространства и протяженности вложенных в это пространство тел³.

¹ Третье письмо Лейбница к *Clarke'y*, §§ 4 и 5, *Философ. соч.* изд. Gerhardt'a, VII т., стр. 363 с. и мн. др. соч.

² *G. Teichmüller*, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, II кн., гл. 1 и 2; *А. Козлов*, *Свое Слово*, № 4.

³ *Leibniz*, *Nouveaux Essais sur l'entendement*, кн. II, гл. IV, § 5, изд. Gerhardt'a, т. V, стр. 115.

Отрицание пространства как пустогоместилища присуще многим учениям о пространстве, но оно особенно просто и ясно вытекает из учения о пространстве как только сумме отношений вне, внутри, близко, далеко и т. п. между А, В, С, D: как отношение «сходства» существует лишь между сходными предметами, например лицами членов одной и той же семьи, а без сходных предметов пустое «сходство само по себе» не существует, так и пространство, понятое лишь как сумма отношений, возможно только под условием наличности предметов А, В, С, D, между которыми эти отношения существуют.

2. Мало того, согласно этой теории, предметы, находящиеся в пространственных отношениях друг к другу, сами *непространственны*. И эта черта их поясняется приведенным выше сравнением: лица А и В могут быть «похожи» друг на друга, но отдельно взятое лицо само в себе не имеет качества «похожести».

3. Согласно этой теории, если она сочетается с органическим мировоззрением, *мировое целое — не пространственно*: вне себя оно не имеет ничего, *с чем соотноситься*, оно могло бы образовать пространственный порядок. Таким образом, мир, будучи внутри себя пространственным, в целом не пространствен. Поэтому отпадает вопрос о том, бесконечен ли мир в пространстве или конечен ¹.

4. Конкретный протяженный предмет, например железный брус, имеющий форму призмы, делим *не до бесконечности*, а до тех пор, пока он не будет разложен на те *непротяженные элементы*, соотношения которых образует пространственный призматический порядок. Согласно этой теории, только абстрактно мыслимая математическая призма делима до бесконечности, так как в ней не определено число элементов. Такая теория пространства должна отрицать *сплошность* протяженного предмета и может допускать даже и в математическом пространстве только *непрерывность*, да и то лишь потенциальную ².

Эта теория остроумно использована А. А. Козловым для опровержения аргументов Зенона (философ элейской школы, около 460 г. до Р. X.) против движения ³.

Так, Зенон говорит, что Ахиллес, бегущий в десять раз быстрее черепахи, никогда не догонит ее, если она находится впереди его на расстоянии одного метра: когда Ахиллес продвинется на один метр, черепаха успеет продвинуться на 0,1 метра и т. д. до бесконечности. Козлов отвечает на это, что такая неисчерпаемая бесконечность присуща только абстрактно-мыслимой математической линии, а не конкретно-данной дороге.

5. Пространственные отношения, согласно учению спиритуалистов, не первичны, а *производны*: они суть только существующий в представлении *символ* каких-то более глубоких отношений, существующих между непространственными, даже сверхпространственными элементами бытия. Поэтому представляемая разобъединенность в пространстве, с точки зрения спиритуалистов, не есть препятствие для взаимодействия или

¹ Такое учение о непространственности мира в целом и пространственности его в частях возможно также и для сторонников учения о пространстве как форме, не сводящейся только к сумме отношений, если они признают, что это — форма *относительная*; см. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. VII, стр. 109—112.

² Таким образом, строго говоря, это есть учение о *дискретности* пространства.— Очерк истории учений о дискретности пространства см. у Никола Поповича, «Die Lehre vom diskreten Raum in der neueren Philosophie», 1922; виднейший современный представитель учения о дискретности пространства — Б. Петрович (см. его книгу — В. Petronievics, «Principien der Metaphysik», I B., I Abth., 1904).

³ А. А. Козлов, Свое Слово, № 5, Беседа 15 и 16, СПб., 1898.

вообще взаимоопределения этих более глубоких начал. Так, по учению Козлова, пространственная близость и далекость есть символическое выражение степеней интенсивности непосредственного душевного взаимодействия между непротяженными субстанциями (монадами). Поездка, например, из Петрограда в Москву есть символическое представление ослабления душевных взаимодействий с субстанциями, лежащими в основе Петрограда, и усиления взаимодействия с субстанциями, осуществляющими жизнь Москвы.

Аналогичное учение о времени не необходимо для панпсихистов и спиритуалистов, но может быть развито ими. Особенно среди спиритуалистов можно встретить учение о том, что время есть лишь порядок «прежде — после», лишь своеобразная система отношений между событиями. Такое учение развито, например, в философии Лейбница, Тейхмюллера, Козлова. Отсюда могут быть получены и выводы, аналогичные тем, которые развиты в связи с учением о пространстве: пустого времени нет; элементы, упорядоченные отношением времени, сами не временны; внутри мирового целого есть временной порядок между некоторыми его элементами, но мир, взятый как целое, не временен; конкретный временной процесс делим не до бесконечности, а лишь вплоть до своих невременных элементов, следовательно, временной процесс не сплошен, а прерывист. Также и учение о том, что временные отношения суть лишь символическая форма представления о каких-то более глубоких невременных отношениях между невременными и даже сверхвременными элементами бытия, может быть развито спиритуализмом. Удаленность друг от друга событий во времени и принадлежность одного события к прошлому, а другого к будущему времени не препятствует им взаимоопределять друг друга. Такая координированность прошлого и будущего существует во всякой системе целесообразно развивающихся процессов. Тейхмюллер, например, в своей брошюре «Дарвинизм и философия»¹ рассматривает эволюционный процесс растительного и животного мира, а также эволюцию всей нашей планеты с ее геологическими периодами как систему, в которой будущее координировано с настоящим и прошлым.

4. Критика спиритуализма и панпсихизма

Материалисты, утверждая зависимость психического процесса от материального, принуждены признать *психический ряд прерывистым и пассивным*². В свою очередь спиритуалисты и панпсихисты, истолковывая материальный процесс как вид психических явлений, зависящий от других, более основных психических процессов, утверждают, что *материальный ряд прерывист и пассивен*.

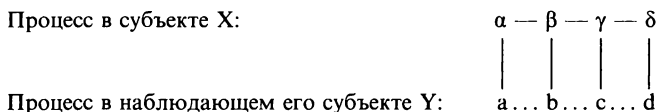
В самом деле, по их учению, материальный ряд есть не что иное, как выборка из психического процесса данного субъекта звеньев, обусловленных особым воздействием на него Бога (Беркли) или чужой душевной жизни, поскольку она становится предметом внешнего восприятия (Паульсен, Козлов и др.).

Учение о том, что материальный ряд есть серия символических образов, возникающих в моей душе, когда я воспринимаю чужую душевную жизнь, может даже выражено посредством схемы, аналогич-

¹ Darwinismus und Philosophie, 1877; есть русский перевод *.

² См. схему выше, стр. 63.

ной учению материализма, только в обратном порядке и притом с отнесением одного ряда к одному субъекту, а другого ряда к другому субъекту:



В эту схему можно вложить следующее содержание. Положим, субъект X, молодой человек, находящийся в обществе пожилых философов, обсуждающих проблему свободы воли, волнуется (α), собираясь высказать свое мнение, затем смущается, колеблется (β), наконец, начинает говорить (γ) и т. д. Наблюдающий его субъект Y воспринимает покраснение его лица (a), съезживание всего тела (b), движения открывающегося рта (c) и т. д. Из этой схемы ясно, что a не есть причина b , b не есть причина c и т. д.

Аналогия с учениями материализма здесь, однако, не полна в следующем отношении. Согласно материализму, психические явления совершенно пассивны: они не могут быть причиной ни материальных, ни психических процессов. Согласно же спиритуализму и панпсихизму, воспринимаемый материальный образ не может быть причиной другого воспринимаемого материального образа, но он может в системе душевной жизни данного субъекта быть причиной других его психических состояний.

Также и учение Беркли придает материальному ряду такой же характер прерывистости и пассивности. Если я воспринимаю ураганный ветер (a), вижу, как он раскачивает и с треском рушит дерево (b), которое, падая, раздавливает забор (c), этот ряд не содержит в себе причинения одного события другим: каждое из этих событий существует лишь как образ в моем уме, каждый из этих образов возникает в моей душе под влиянием особого воздействия Бога и, следовательно, образ a (ураган) не есть причина образа b (дерева). Беркли говорит: «Связь между идеями заключает в себе отношение не *причины и действия*, а только *отметки или значка и вещи означаемой*. Видимый мною огонь есть не причина боли, испытываемой мною при приближении к нему, но только предохраняющий меня от нее значок»¹.

Такое учение спиритуалистов и панпсихистов о материальном процессе возбуждает сомнение точно так же, как аналогичное учение материалистов о душевном процессе. В непосредственном опыте порыв урагана, ломающего дерево, падение дерева, разрушение им забора и т. д. даны как непрерывный ряд энергичной активности, и всякая теория, превращающая этот ряд в мертвую последовательность пассивных прерывистых образов, есть явно искусственное построение в угоду каким-то ложным предпосылкам.

Спиритуализм и панпсихизм учения, столь же односторонние, как и материализм, но только в противоположном направлении, подвергаются, как и материализм, наиболее сильному удару со стороны гносеологии. В самом деле, гносеологический аргумент, приведенный выше против материализма², может быть в аналогичной форме развит также против спиритуализма и панпсихизма. В самом деле, если внешний опыт

¹ Беркли, Трактат о началах человеческого знания, перев. под ред. Н. Дебольского, стр. 109.

² См. стр. 66 с.

есть только совокупность субъективных психических образов, которые являются символом чужого (трансцендентного) психического бытия или вообще причинены в моем сознании воздействием на меня внешнего психического деятеля, то как доказать, что это учение правильно? Исходя из субъективных индивидуально-психических переживаний, никакими средствами нельзя доказать, что существует чужое психическое бытие и даже вообще что существует внешний мир: субъективирование всего состава опыта логически последовательно ведет к солипсизму¹. Спиритуалисты и панпсихисты, отвергнув материальное бытие, утратили вместе с тем и чужое духовное бытие, а также вообще весь внешний мир.

Можно прийти на помощь спиритуалистам и панпсихистам, зашедшим в тупик, и вернуть им чужое духовное бытие и вообще внешний мир, но так, что вместе с тем вернется и материальный процесс, как нечто коренным образом отличное от психического процесса. Условием для разработки этого сложного мировоззрения служит освобождение от ложных предпосылок: 1) будто объективный состав восприятия производится в нашем сознании причинным воздействием внешнего предмета и 2) будто все имманентное сознанию имманентно также субъекту сознания, т. е. будто все сознаваемое принадлежит к индивидуально-психической сфере я так же, как чувства и желания принадлежат ему. Освобождение от этих предпосылок сопутствуется точным различием субъективной и объективной стороны восприятия. Неразличение их есть тот психологический мотив, который приводит либо к материализму, либо к спиритуализму и панпсихизму. Материалистами становятся те лица, внимание и интересы которых односторонне сосредоточиваются на объективной стороне внешних восприятий, а панпсихистами и спиритуалистами — те, которые чрезмерно сосредоточиваются на субъективно-психической стороне.

Глава шестая

ДУАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СВЯЗИ ДУШЕВНОГО И ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ

1. Дуализм

Материализм, спиритуализм и панпсихизм суть виды монизма, и притом того монизма, который я назвал *качественным*². Всякий такой монизм, как выяснено выше, несостоятелен: психический и материальный процесс несводимы друг на друга; это два резко различные, своеобразные типа бытия. Философское мировоззрение, признающее наличность этих двух различных типов бытия, но не идущее дальше и не находящее *третьего начала*, которое способно было бы *органически сочетать* и спаивать *воедино психическую и материальную сферу*, есть *дуализм*.

Дуализму присущи особенно отчетливые своеобразные очертания в том случае, когда он имеет *субстанциалистический* характер, т. е. тогда, когда философ признает существование двух различных типов

¹ См. об этом мое «Введение в философию», ч. I, «Введение в теорию знания», 2 изд., гл. III, отдел ее «Трансцендентный эмпиризм, основанный на внутреннем опыте», стр. 106—115, а также отдел «Трансцендентный рационализм», стр. 128—138.

² См. выше, стр. 55.

субстанций — духов или душ, как носителей только психических процессов, и материи, как субстанции, являющейся носителем только материальных процессов. Типичным представителем такого дуализма является *Декарт*, системой которого мы и воспользуемся, чтобы показать особенности его.

Преимущество декартовского дуализма перед материализмом и панпсихизмом заключается в том, что он не обедняет мир, не стремится насильственно истолковать материальное, как психическое, и наоборот. Однако остановиться на этой ступени признания множественности типов бытия нельзя: два царства бытия — материальное и психическое — резко стоят здесь друг против друга без всякого посредства и без всякой связи. Между тем фактически между ними несомненно существует связь. Особенно ярко обнаруживается она в теснейшем сплетении друг с другом психической и телесной жизни человека. Дуализм не в состоянии дать удовлетворительный ответ на вопрос, как это возможно, и на этой проблеме терпит крушение. Также и многие другие философские направления не могут справиться с проблемой связи душевного и телесного бытия. До сих пор она стоит перед умом философа как одна из труднейших загадок, и попытки решения ее осуществляются крайне различными способами, так что эту проблему удобнее всего обсудить в специально ей посвященной главе.

2. Отношение между душевными и телесными процессами

Непосредственный опыт с такою очевидностью обнаруживает влияние душевных процессов на телесные и телесных на душевные, что естественнее всего казалось бы остановиться на *теории взаимодействия* их. Согласно этой теории возможны следующие четыре случая причинных отношений между процессами:

- 1) душевный процесс может быть причиной материального процесса, например, когда, желая поднять руку, я действительно поднимаю ее;
- 2) материальный процесс может быть причиной душевного процесса, например, когда вследствие воздействия колебаний воздуха на барабанную перепонку и через посредство нее на слуховой нерв и слуховой центр возникает ощущение звука;
- 3) душевный процесс может быть причиной душевного процесса, например предвидение неприятных последствий какого-либо поступка может быть мотивом решения воздержаться от него;
- 4) материальный процесс может быть причиной другого материального процесса, например биения сердца гонят кровь по кровеносной системе.

Однако уже в 17-м и 18-м вв. теория взаимодействия стала возбуждать сомнения, а во второй половине 19 века громадное большинство философов отрицательно относилось к ней. Возражения против теории взаимодействия, непреодолимые в особенности для *субстанциалистического дуализма*, таковы:

1. Если душа и материя суть две различные субстанции, из которых одна является носителем только душевных процессов, а другая — носителем только материальных процессов, то при глубокой разнородности этих процессов и субстанциальной разобщенности их совершенно непонятно, как возможно действие одного из них на другой. Особенно резко выступает эта непонятность и даже прямо-таки несуществование, если принять *гилокинетическую* теорию материи, т. е. учение

о том, что материя есть движущаяся непроницаемая масса, частицы которой способны повлиять друг на друга не иначе как при встрече в пространстве и соприкосновении друг с другом, путем давления или толчка¹. Таким образом такая частица могла бы повлиять на непротяженную душу, с которой, очевидно, никакие столкновения невозможны, нельзя понять. Точно так же нельзя представить себе, чтобы чисто душевное состояние моего я, например мое хотение, способно было отклонить такую движущуюся частицу от ее пути, дать ей новое направление или изменить ее скорость.

Отказаться от требования *понятности* взаимодействия душевных и телесных процессов может только философ, склонный в той или иной форме к *агностицизму* и утверждающий, что самого подлинного бытия, а следовательно, и активных взаимоотношений в нем мы не познаем. Так, Юм, низводя причинную связь на степень лишь *привычной последовательности* представлений в нашем субъективном опыте, пришел отсюда к утверждению: «что угодно может быть причиной чего угодно»².

Но мы занимаемся здесь учением тех философов, которые полагают, что знанию человека открыты тайники лаборатории природы. Поэтому, утверждая причинное порождение одних явлений другими, такой философ должен объяснить, как это возможно.

2. Второе возражение против теории взаимодействия стоит в связи с принципами современного естествознания. Многие философы и натуралисты утверждают, что *закон сохранения энергии* несоместим с теорией взаимодействия. В самом деле, все физические процессы подчинены закону сохранения энергии. Согласно этому закону, возникновение физического явления, содержащего в себе определенное количество энергии, предполагает исчезновение какого-либо другого физического явления, имеющего такое же количество энергии. Допустим, что усилие воли, как чисто психический процесс, не содержащий в себе, следовательно, никакой энергии в физическом смысле, ускорил или замедлил движение частиц в теле; такое изменение движения содержало бы в себе прибыль или убыль количества энергии в физической природе, не преобразование ее, а творение ее из ничего, и, следовательно, закон сохранения энергии был бы нарушен. Точно так же превращение физического процесса в психический было бы связано с убылью энергии и, следовательно, было бы нарушением закона сохранения энергии.

Стремясь освободиться от этого возражения, некоторые философы утверждали, что закон сохранения энергии установлен для неорганической природы и что он не имеет силы для живых одушевленных тел (таково учение Буссе, Шварца, Ремке, Эд. Гартмана и др.). Однако опыты, произведенные физиологами Рубнером и Атуотером, показали, что в живых телах, подвергавшихся ими наблюдению в течение более или менее продолжительного времени, расход энергии оказывался всегда равным приходу ее; таким образом, приходится признать, что и живые тела подчинены закону сохранения энергии.

Некоторые философы, например, Н. Грот, пытаются примирить теорию взаимодействия с законом сохранения энергии, вводя понятие психической энергии наряду с энергиею механическую, тепловую, электрическую и т. п. Грот полагает, следовательно, что отношение между психическим процессом и физическими процессами такое же, как, например, между механической энергиею и теплотою. Затрата определенного

¹ См. выше, стр. 22—27.

² См. об этом мое «Введение в философию», 2 изд., стр. 77—102, или выше, стр. 66.

количества механической энергии, например 425 килограмм-метров, дает определенное количество тепловой энергии, именно одну большую калорию ее, и, обратно, одна большая калория теплоты может дать 425 килограмм-метров механической энергии. Точно так же, думал он, физические явления, содержащие в себе определенный запас энергии (например, а единиц), порождают такой психический процесс, который рано или поздно становится, в свою очередь, источником возникновения физических явлений с тем же запасом энергии (а единиц). Эта гипотеза, однако, не может удовлетворить наш ум, по крайней мере, в том виде, как она существует в составе дуалистических теорий.

В самом деле, дуалистические теории вообще не способны дать понимание того, каким образом психический процесс может повлиять на физический и обратно; эта непонятность тем более возрастает, когда речь заходит о таких подробностях, как сохранение количества энергии при переходе от физического процесса к психическому и наоборот.

Физические модели пространственных энергетических процессов дают нам некоторое представление о том, как физические явления различных типов могут содержать в себе одинаковое количество энергии. Анализ этих моделей в сочетании с соответствующими метафизическими понятиями, как это сделал, например, Эд. Гартман в своей книге «Die Weltanschauung der modernen Physik», приводит к пониманию этих соотношений, но так, что показывает даже в этих физических превращениях наличность психоидной или психической стороны и тесную спаянность с ее физическою в одно целое, необъяснимую дуалистическими системами философии, но понятную в идеал-реалистической системе Эд. Гартмана.

Декарт дал гениально простой ответ на вопрос, какое изменение должна производить душа в материальном процессе, так чтобы не был нарушен закон сохранения количества движения (т. е. величины, равной произведению массы на скорость, — mv ; попытка установить этот закон есть в истории науки шаг по пути к открытию закона сохранения энергии). По его учению, душа изменяет только *направление* движения частиц тончайшей материи «жизненных духов» (*spiritus animales*) в головном мозгу, не влияя на *скорость* движения их. Однако это решение вопроса не может быть реализовано именно в его дуалистической системе: в самом деле, если душа и материя суть две *различные субстанции*, не имеющие между собою ничего общего, то совершенно непонятно, как напряжение воли в душе может повлиять на мчащиеся вне ее в пространстве частицы материи.

Такое же недоумение вызывают учения тех философов-дуалистов, которые сводят вмешательство духовного начала в течение материального процесса к задержке процесса (потенциализация энергии) и пусканию его в ход (актуализация энергии). Таково, например, учение, входящее в состав витализма Дриша¹. Витализм Дриша дуалистичен: живой организм, по его учению, содержит в себе в дополнение к материальным частицам новый своеобразный фактор природы, нематериальную, сверхвременную и сверхпространственную *энтелехию*. Каким образом этот нематериальный фактор может вмешаться в течение материальных процессов, способных существовать и без энтелехии и фактически существующих без нее в неживой природе, это совершенно не выяснено у Дриша.

¹ См. мою статью «Современный витализм» в брошюре «Материя и жизнь», Берлин, 1923.

Философы, усмотревшие совершенную непонятность взаимодействия души и тела (по-латыни такое взаимодействие называется *influxus physicus*), рассматриваемых как две различные субстанции, и в то же время не считавшие возможным отказаться от дуализма субстанций, пришли к мысли, что влияние души на тело и обратно может быть объяснено не иначе как путем допущения чудесного вмешательства всемогущего Бога.— Нидерландский философ *Гейлинкс* (*Geulinx*, 1624—1669) учил, что подлинная причина (*causa vera*) изменений в душе и теле человека есть Бог: по случаю телесного процесса (например, разражений органа чувств) Бог производит ощущения в душе человека, по случаю хотения человека произвести движение Бог производит соответствующее движение в теле человека. Таким образом, телесное или душевное состояние есть только повод (по-латыни — *occasio*, *causa occasionalis*), «окказия», соответственно которой производит действие Бог. Отсюда все это направление в философии называется — *окказионализмом*¹.

Лейбниц углубил и уточнил учение о соотношении различных сторон мира, обусловленном Богом, как творцом мира. По его учению, взаимодействие субстанций вообще невозможно. Каждая субстанция, каждая монада есть носитель своих состояний и творческий источник этих состояний. Нельзя себе представить, чтобы, например, доброта матери, воспитывающей ребенка, отщепилась от матери и перешла на ребенка; точно так же нельзя себе представить, чтобы движение тела оторвалось от тела, стало бы на мгновение ничьим и перешло бы на другое тело. Между монадами нет «ни окон, ни дверей», говорит Лейбниц. Душевные состояния одной монады не влияют непосредственно на другую; следовательно, все, что возникает в каком-либо существе, порождается в нем собственно его силою. Мало того, даже в пределах одной и той же монады телесные механические процессы не влияют на душевные и душевные не влияют на телесные; душевный процесс развивается по законам психического бытия, а механический процесс по законам механики².

Как же объяснить в таком случае связь между различными элементами мира? На этот вопрос Лейбниц отвечает так: каждая монада есть *микрокосм*, каждая из них есть мысль Божия о целом мире с особой точки зрения; иными словами, всякая монада содержит в себе не только свои собственные состояния, но и воспроизведение состояний всех других монад, всего мира. Таким образом, внутреннее развитие монады дает ей в каждый момент представление о переменах в окружающей ее среде, и она реагирует на эти перемены целесообразно, так, как если бы она подвергалась воздействию их извне. Если в моем теле есть недостаток питательных веществ, я чувствую голод и стремлюсь найти пищу; и обратно, когда я хочу поднять руку, в монадах моего тела по внутренним законам их развития осуществляются те механические сочетания движений, которые завершаются поднятием руки. Эта прилаженность изменений одной монады к изменениям другой монады, а также это соответствие между течением психических и материальных процессов объясняется не специальным ежемгновенным вмешательством Бога, а предвечным мудрым планом творения: каждая монада от века наделена таким содержанием и механические процессы изначально так соотнесены, что каждый ток событий, развиваясь по своим собственным законам, оказывается осмысленно соответствующим всем другим токам

¹ Кроме Гейлинкса, другим выдающимся представителем окказионализма был французский философ *Мальбранш* (1638—1715).

² Собр. соч. Лейбница, изд. Gerhardt'a, т. III, 340; IV, 497; IV, 476 и др.

событий. Это соотношение процессов Лейбниц называет *предустановленной гармонией* (*harmonia praestabilita*) их, и все это направление в учении о связи различных элементов мира называется *престабиллизмом*.

Отличие своей теории предустановленной гармонии между субстанциями от теории взаимодействия и от теории окказионализма Лейбниц поясняет следующим сравнением: «Представьте себе двое часов, которые идут вполне согласованно друг с другом. Это может осуществиться *тремя способами*: первый способ — естественное влияние. Это испытал, к своему большому удивлению, Гюйгенс. Он привесил два маятника на одну деревянную подставку; постоянные колебания маятников сообщили соответствующие дрожания частицам дерева; но так как эти две группы дрожаний не могли сохранять каждая свой порядок, не мешая друг другу, если маятники не согласовались друг с другом, то оказалось, что как бы в силу своего рода чуда маятники, даже когда намеренно нарушали их согласное колебание, через некоторое время начинали колебаться согласно, подобно двум струнам, настроенным на один тон. *Второй способ* (теория окказионализма) заставить двое часов, хотя бы и плохо устроенных, идти согласно друг с другом заключается в том, чтобы искусный мастер постоянно вмешивался в их ход и ежеминутно приводил их к согласию. *Третий способ* (предустановленная гармония) состоит в том, чтобы построить два часовых механизма с таким искусством и точностью, чтобы впоследствии можно было полагаться, что они сами будут идти согласно друг с другом»¹.

Учение о том, что психические и материальные процессы, принадлежа различным субстанциям, извне прилажены друг к другу благодаря непосредственному вмешательству Бога или благодаря предвечному мудрому плану Его, имеет слишком искусственный характер для того, чтобы удовлетворить все умы и стать общепризнанным. Несравненно более влиятельным оказался тип решения проблемы, данный *Спинозою* (1632—1677).

Согласно учению Спинозы, существует одна-единственная субстанция — Бог. Он определяет Бога как «субстанцию, состоящую из бесконечного множества атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность». Под атрибутом Спиноза разумеет «то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность». Человеческий ум знает лишь два атрибута Божественной субстанции — мышление и протяжение, а также состояния этих атрибутов (модусы их), именно *тела* (модусы протяжения) и *идеи* (модусы мышления). Модусы различных атрибутов не влияют друг на друга. Модусы протяжения (тела) могут быть причиной только других модусов протяжения, но не идей; точно так же идеи могут быть причиной только идей, но не тел. Однако ряд модусов протяжения и ряд модусов мышления не разобщены: между ними существует строжайшее *соответствие*, каждому телу соответствует определенная идея: «модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами»; таким образом, «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (тел). Ряд душевных и ряд материальных событий, не взаимодействуя друг с другом причинно, текут, однако, строго *параллельно* друг другу потому, что одна и та же субстанция выражается в них одновременно двумя различными способами.

Во второй половине 19 века учение о *параллельном* течении психических и физических процессов *без причинного влияния* их друг на друга

¹ Postscriptum в письме к Basnage, ed. Gerhardt'a, IV, 498; IV, 578; III, 468.

широко распространилось в связи с весьма различными мировоззрениями, иногда глубоко отличными от мировоззрения Спинозы. Это учение получило название *психофизического параллелизма*. Так как оно связано с отрицанием субстанциалистического дуализма и имеет существенное значение в развитии современной философской мысли, то мы подвергнем его специальному рассмотрению.

3. Психофизический параллелизм

Множество видов психофизического параллелизма подвергнуты исследованию и критике в книге *Л. Буссе «Geist und Körper, Seele und Leib»*.

Буссе дает три классификации видов параллелизма с точки зрения трех категорий — модальности, количества и качества. По модальности, параллелизм может быть *эмпирическим* и *метафизическим*. Эмпирический параллелизм есть учение, выступающее лишь как «рабочая гипотеза», как прием эмпирического исследования, не притязающий на метафизическое значение и предоставляющий окончательное решение вопроса метафизике. Таков, например, параллелизм *Вундта* и *Мюнхтерберга*. Наоборот, метафизический параллелизм выступает именно как метафизическое учение, дающее окончательный ответ на вопрос об отношении духа и тела. Таков, например, параллелизм *Фехнера*, *Паульсена* и др.

Подлинным параллелизмом Буссе считает лишь параллелизм метафизический¹. Занимаясь исследованием метафизических теорий, и мы сосредоточимся лишь на метафизическом параллелизме.

С точки зрения категории количества Буссе различает *частичный* и *универсальный* параллелизм. Частичный параллелизм утверждает, что всякому психическому событию, именно всякому сознательному процессу психической жизни человека и животных, соответствует физический процесс, но не всякому физическому процессу соответствует психический процесс. Так, например, физиологические процессы в низших центрах нервной системы и в других тканях организма, а также физические процессы вне организма, например звуковая волна, луч света и т. п., не имеют психического коррелата. Таково, например учение *Иодля* (Jodl), а также учение *Вундта*, по крайней мере, до тех пор, пока он остается в пределах эмпирической психологии. Наоборот, универсальный параллелизм утверждает, что не только каждое психическое событие имеет физический коррелат, но и наоборот — каждое физическое событие имеет психический коррелат. Таким образом, получается учение о всеобщем одушевлении, о существовании психических коррелатов для звуковой волны, светового луча и т. п., вообще для всех физических процессов без исключения. При этом необходимо допустить существование *бессознательных* психических процессов. Представителями универсального параллелизма являются *Спиноза*, *Фехнер*, *Паульсен*, *Гейдинг*, *Гейманс* и др.

Нельзя не согласиться с Буссе, что частичный параллелизм не может быть развит последовательно. В самом деле, согласно этому учению психический процесс не составляет непрерывного бесконечного ряда, он состоит из более или менее длительных отрезков, не спаянных друг с другом. Поэтому приходится думать, что первое звено каждого такого

¹ *L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib* (1 изд. 1903), 2 изд. 1913, стр. 67 с.

отрезка или возникло совершенно беспричинно, или же причинено предшествующим физиологическим процессом. Отсюда ясно, что подлинным параллелизмом может быть только универсальный, а не частичный параллелизм, что Буссе и подтверждает детальным анализом учений Вундта и Иодля ¹.

Наконец, с точки зрения категории *качества* Буссе различает *материалистический*, *реалистически-монистический*, *идеалистически-монистический* и *дуалистический* параллелизм.

Материалистическим параллелизмом Буссе называет учение Мюнстерберга и Цигена, согласно которым психические явления суть спутники физиологических процессов; друг с другом они причинно не связаны, но и материальные процессы не являются причиной их. Поэтому, говорит Мюнстерберг, «возникновение и исчезновение содержаний сознания не может быть объяснено», но, пользуясь законосообразною связью психических явлений с физиологическими, можно построить научную психологию, целиком обосновав ее на физиологии. Буссе говорит, что такое учение есть не более как замаскированный материализм и псевдопараллелизм. Следует, однако, прибавить, что изложенное учение Мюнстерберга развито им лишь в отношении к психологии как «объективирующей» науке, изучающей психические процессы методами, аналогичными методу естествознания ².

Реалистически-монистический параллелизм рассматривает физические и психические процессы как два одинаково действительные, равноправные виды бытия, представляющие собою *два способа выражения одной и той же основной сущности: una eademque res duobus modis expressa*.— Эту форму параллелизма называют *философиею тождества*, так как она утверждает, что основой физического и психического ряда служит одно и то же, тождественное, не физическое и не психическое начало. Самый выдающийся представитель этого направления — *Спиноза*. В новейшей философии представителями реалистически-монистического параллелизма Буссе считает *Бена, Клиффорда, Гексли, П. Каруса, Иодля, Спенсера*. Что касается *Фехнера* и *Гейфдинга*, у них встречаются заявления то в духе реалистически-монистического, то в духе идеалистически-монистического параллелизма ³.

Идеалистически-монистический параллелизм признает психические процессы чувства, воли и т. п., усматриваемые путем непосредственного самонаблюдения, подлинным, основным бытием, а пространственно-материальные процессы он считает *представлениями о чуждом психическом бытии*, возникающими в нашем уме на основе чувственного восприятия. Также и свою собственную душевную жизнь мы воспринимаем как материальный процесс, в тех случаях, когда наблюдаем себя с помощью чувственного восприятия. Стронниками такого параллелизма являются *Паульсен, Ланге, Фехнер, Вундт, Циген, Гейманс, Эббингаус* и др. ⁴.

Наконец, *дуалистическим параллелизмом* Буссе называет учение, утверждающее, что мир распадается на два царства процессов, текущих параллельно друг другу, но не пытающиеся дать никакого объяснения этому факту. Дуалистический параллелизм не считается с потребностью человеческого ума понять мир, как единое целое,— потому едва ли можно найти хотя одного видного представителя его, говорит Буссе ⁵.

¹ *Busse*, стр. 89—99.

² *Münsterberg*, Grundzüge der Psychologie, 1900.

³ *Busse*, стр. 106, 108 с.

⁴ Там же, стр. 108 с.

⁵ Там же, стр. 104.

Рассмотрев все виды параллелизма, Буссе приходит к выводу, что эмпирический, частичный и материалистический параллелизмы суть неподлинны формы параллелизма. Подлинными он считает только метафизический, универсальный параллелизм, который по качеству может быть реалистически-монистическим, идеалистически-монистическим и дуалистическим. Для целей критики в духе моего изложения метафизических систем я предпочел бы, однако, положить в основу сделанное Эд. Гартманом подразделение параллелизма на субординационный и координационный параллелизм¹.

Координационным следует называть параллелизм, признающий, что оба ряда, материальный и психический, имеют одинаковую ступень реальности (по терминологии Буссе, это — реалистически-монистический параллелизм). *Субординационным* параллелизмом мы будем называть всякое такое учение, которое, называя себя параллелизмом, в то же время в действительности ставит один ряд явлений на более низкую онтологическую ступень, чем другой.

Возможны два вида субординационного параллелизма: *материалистический* (например, в том случае, если бы какой-либо сторонник атрибутивного материализма стал называть свое учение параллелизмом) и *идеалистический* (учение о том, что материальный ряд есть явление психического ряда в чувственном восприятии).

Критикою субординационного параллелизма нам заниматься здесь не предост: она уже произведена в двух предыдущих главах, именно в главе о «Материализме» и в главе о «Спиритуализме и панпсихизме». Нам остается лишь заняться координационным параллелизмом.

Координационный параллелизм может быть субстанциалистическим, актуалистическим и агностическим. *Субстанциалистический* характер он имеет у Спинозы; у Фехнера параллелизм *актуалистичен*, так как Фехнер не полагает в основу соответствующих друг другу психических и материальных событий тождественную единую субстанцию, а просто утверждает, что всякое событие имеет две стороны — психологическую и материальную. Параллелизм *Спенсера агностический*: Спенсер считает общую основу психических и материальных событий непознаваемой.

Координационный параллелизм может подкупить в свою пользу представителей специальных наук тем, что дает им право четко отмежевываться друг от друга. Согласно этому учению, мир, с одной стороны, есть *механизм*, а с другой стороны — *дух*; эти две стороны нигде не смешиваются друг с другом и не нарушают законов друг друга; поэтому физики, физиологи и т. п. могут изучать причинную связь между материальными процессами, не обращая внимания на существование духовной стороны; в свою очередь психологи и вообще представители наук о духе могут изучать причинную связь между психическими процессами, не обращая внимания на существование материальных процессов. Мир, однако, не распадается на две абсолютно не связанные между собою половины: психический и материальный ряд, хотя и не влияют друг на друга причинно, все же связаны друг с другом отношением *функциональной зависимости*; поэтому к двум типам наук о причинных связях нужно прибавить еще третью науку, открывающую законы функциональной связи психических и материальных звеньев бытия; та часть этой науки, которая изучает функциональную зависимость между физиологическими и психическими процессами в животном мире, называется *психофизиологиею*.

¹ Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychologie, 1901.

Это мирное размежевание различных наук, однако, не удовлетворило умы философов. Параллелизм, столь распространившийся во второй половине 19-го века, стал терять своих приверженцев в наше время под влиянием критики, обнаружившей его недостатки. Прежде всего бросается в глаза его искусственность. В опыте, например, при совершении произвольного движения мы непосредственно усматриваем причинную связь между хотением и движением, и отрицание этой связи явным образом есть результат каких-то ложных предпосылок, мешающих пониманию ее.

Искусственность теории параллелизма обнаруживается также в том, что она не может указать оснований, почему *одно и то же содержание мира* должно выражаться в *двух* параллельных формах. Называя себя *философией тождества*, параллелизм вовсе не указывает тождественного начала, преодолевающего дуализм психического и материального ряда. В самом деле, говорит Буссе, параллелисты, предполагающие в основе психического и телесного ряда какое-то третье тождественное начало, говорят о нем лишь как о совершенно неизвестном X; поэтому они принуждены довольствоваться лишь сравнениями и иллюстрациями, поясняющими их учение, но не могут вывести из допущенного ими начала необходимости выражения его в двух параллельных рядах.

Неопределенность дуализма еще яснее обнаруживается у тех параллелистов, которые отвергают существование неизвестного X и сводят единство психофизического ряда только к функциональной зависимости соответствующих звеньев его, как это делают, например, *Фехнер* или *П. Карус*. Свою теорию Фехнер поясняет примером дуги круга, каждый отрезок которой снаружи имеет выпуклую форму, а внутри ему соответствует вогнутость. В ответ на это сравнение Буссе указывает, что общая основа вогнутости и выпуклости есть доступный познанию тождественный предмет — кривая линия, тогда как для психического и связанного с ним материального события Фехнер не указывает никакого тождественного начала, кроме самой связи функциональной зависимости. Тем же недостатком отличается и пояснение *Гейфдинга*, который сравнивает двусторонность мира с мыслью, содержание которой, оставаясь тождественным, выражено на двух различных языках ¹.

Рассматривая эти теории, Буссе говорит, что «при теории взаимодействия телесная и духовная действительность образует не обособленные друг от друга два мира; именно взаимодействие между ними делает их соотносенными друг с другом составными частями более обширного, охватывающего их целого. Наоборот, при реалистически-монистическом параллелизме они образуют два замкнутые в себе и обособленные друг от друга мира, которые движутся бок о бок совершенно без отношения друг к другу и в то же время должны образовать непонятное и даже невозможное тождественно-единство» ². В действительности, это не монизм, а самый крайний дуализм.

Наконец, в числе странностей координационного параллелизма следует отметить и то, что он, подобно материализму, превращает человека и вообще живое существо в автомат. Согласно этой теории, говорит Буссе, вопросы и ответы экзаменатора и экзаменуемого могут быть рассматриваемы, как ряд механических реакций, течение которых ни на йоту не изменилось бы, если бы психической стороны мира и вовсе не было. Именно к этому параллелизму относится остроумное замечание

¹ Буссе, стр. 130—138.

² Там же, стр. 142.

Фуллье: сознание, согласно этой теории, есть паралистик, а тело — слепой, но слепой идет как будто видит хорошо, а паралистик видит хорошо, но не ведет слепого.

Высказанные до сих пор замечания отмечают лишь странности параллелизма. Перейдем теперь к возражениям против него. Я ограничусь двумя возражениями, аналогичными возражениям против материализма, — одно из них основано на гносеологии, а другое на метафизике и психологии.

Для изложения *гносеологического* аргумента против координационного параллелизма обратим внимание на следующее обстоятельство. Если этот параллелизм отвергает интуицию, т. е. непосредственное созерцание материальных процессов, то он должен допустить два ряда материальных процессов: 1) *реальный*, трансцендентный сознанию и 2) *идеальный* (в психологистическом значении этого термина), т. е. существующий как *представление*, имманентный сознанию и состоящий из действительных или, по крайней мере, возможных звеньев (возможных восприятий). Таким образом, например, дьявольское издевательство Грушеньки (в «Братьях Карамазовых») над Екатериною Ивановною, когда Грушенька говорит: «А так и оставайтесь с тем на память, что вы-то у меня ручку поцеловали, а я у вас нет», есть процесс, состоящий из трех рядов: 1) из чувств и волевых устремлений издевательства, 2) из соответствующих материальных процессов (слащаво воркующий головок, выражение лица, процессы в нервной системе) и 3) из действительных или возможных представлений (в уме наблюдателя) об этих материальных процессах. Отсюда ясно, что координационный параллелизм принужден допускать *три параллельных ряда*: материальные явления он *удваивает*, допуская, что они существуют, во-первых, трансцендентно сознанию наблюдателя и, во-вторых, как копии или символы, имманентно сознанию. Схематически это может быть выражено так:

$$\begin{array}{cccc} a & - & b & - & c & - & d \\ \vdots & & \vdots & & \vdots & & \vdots \\ \alpha (\alpha_1) & - & \beta (\beta_1) & - & \gamma (\gamma_1) & - & \delta (\delta_1) \dots \end{array}$$

Латинские буквы — материальный ряд; греческие буквы в скобках — возможные и действительные представления о материальном ряде.

Если реальный ряд материальных процессов a-b-c-d... трансцендентен сознанию, если в сознание вступает только ряд $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \dots$, состоящий из *психических образов* материального процесса, то нет никакой возможности доказать, что ряд a-b-c-d... действительно существует¹.

Таким образом, остаются налицо, как доказанные, только два ряда $\alpha (\alpha_1) - \beta (\beta_1) - \gamma (\gamma_1) - \delta (\delta_1) \dots$, и, следовательно, координационный параллелизм превращается в *субординационный идеалистический параллелизм* (вид панпсихизма), который был подвергнут отрицательной критике в предыдущей главе.

Можно прийти на помощь представителю координационного параллелизма и вернуть ему реальную, а не представленную только материю под условием признания, что восприятие есть *интуиция*, т. е.

¹ О том, что бытие, никогда не вступающее в сознание, не может быть предметом знания, см. мое «Введение в философию, ч. I, «Введение в теорию знания», гл. III «Трансцендентные теории знания».

непосредственное созерцание субъектом предметов, находящихся в пространстве вне его тела и во времени вне момента восприятия. Но интуиция предполагает такую тесную связь всех сторон мира друг с другом, которая устраняет возражения против взаимодействия духа и тела, как это будет показано позже.

Метафизический аргумент против параллелизма в формулировке, данной ему Буссе и многими другими философами, таков. Материальная природа и процессы в ней представляют собою *неорганический* (употребляя этот термин в смысле, приданном ему в моей книге) *агрегат* элементов; отсюда следует, что психический ряд, параллельный материальному и представляющий собою то же самое содержание, только выраженное другим языком, тоже должен быть неорганическим агрегатом. Иными словами, параллелизм обязывает к *психологическому атомизму*, вроде того, который развит *Спенсером*, и к *механистическому ассоциационизму*. Между тем в действительности психический процесс явно имеет *органическое* строение, как это прекрасно выяснено, например, *Джемсом* или *Бергсоном*. Точно так же бесспорно органический характер имеет единство сознания, мышления, имеющее в виду отношения, мыслимая связь посылок с выводом и т. п. Никак нельзя себе представить, чтобы эти стороны сознания и психического бытия могли быть выражены через параллельный ряд материальных процессов, понятых как неорганический агрегат событий, осуществляющихся в неорганическом агрегате атомов, электронов и т. п.¹

В главе о «Материи» было показано, что и материальная природа имеет органическое строение. В настоящее время под влиянием книги *В. Келера* «Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand» (1920) все более широкие круги философов и даже натуралистов начинают соглашаться с этим. Отсюда у сторонников психофизического параллелизма является надежда парировать приведенное только что возражение против параллелизма². Питать такие надежды могут, однако, лишь те философы и ученые, которые не исследовали онтологических условий возможности органического строения материи. Эти условия имеют характер *идеального бытия*; они стоят выше различия психического и материального процесса; кто усматривает их, тот вместе с тем начинает понимать, как, благодаря им, психические и материальные процессы сочетаются в единое органическое целое, и получает право вернуться к теории *взаимодействия* (точнее, *взаимоопределения*) души и тела.

Мировоззрение, на почве которого достигается это понимание, есть *идеал-реализм*. К изложению идеал-реалистического учения об отношении души и тела я и приступаю теперь.

4. Учение конкретного идеал-реализма об отношении души и тела

В моей книге «Мир как органическое целое» на почве конкретного идеал-реализма развито учение о *взаимоопределении души и тела*, сущность которого я изложу здесь. Задача эта облегчается тем, что уже выше в главе «Динамистическое учение о материи» развиты все основные понятия, необходимые для решения вопроса.

¹ *Busse*, стр. 221—229, 322—379.

² См. *Köhler*, стр. 192, примечание.

Материальные процессы суть действия отталкивания и притяжения; производимые сверхвременными и сверхпространственными субстанциальными деятелями. Действия отталкивания и притяжения создают непроницаемые объемы и обуславливают движения их; как процессы, имеющие пространственно-временное оформление, они образуют сферу материального бытия. Такие пространственные и в этом смысле *внешние* обнаружения субстанциального деятеля не могут возникнуть без *внутренних* процессов усилия и стремления, определяющего направленность действия на такой-то объект, в такую-то сторону и т. п. Эта внутренняя сторона процесса, служащая первичным исходным пунктом его, отличается от внешней тем, что не имеет пространственной формы: это временной, а не пространственно-временной процесс. В своих высших проявлениях это — *психический* процесс, в низших — *психоидный*. Так, когда камень падает на землю, внутренняя сторона этого процесса есть *психоидное* стремление; когда человек отталкивает неприятно пахнущий предмет, испытывая отвращение, внутренняя сторона этого внешнего обнаружения есть *психический* эмоционально-волевой процесс.

Один и тот же субстанциальный деятель есть источник как внешнего, материального, как и внутреннего, психического (или психоидного) процесса. При этом психический (и психоидный) процесс не есть только параллельное материальному процессу явление: он есть существенно важная часть причины возникновения пространственных, т. е. материальных, процессов. Деятель, испытывая неудовольствие, например, от дурного запаха гниющей ветки растения, отталкивает ее. Психическая (и психоидная) сторона материального процесса, во-первых, обуславливает его возникновение и, во-вторых, придает ему характер осмысленности и целесообразности: материальные проявления деятеля производятся им *под руководством* психических и психоидных состояний его.

До сих пор я упрощал изложение: конечно, такое действие, как отталкивание ветки растения, производится человеческим я в союзе с множеством других субстанциальных деятелей, лежащих в основе нервных клеток, мышц руки и т. п. Теперь надо выяснить, как возможны такие сложные *союзы* субстанциальных деятелей.

Действие отталкивания возможно не иначе как в отношении к противоположному ему действию отталкивания другого деятеля *в едином пространстве*. В главе «Динамистическое учение о материи» было показано, что реализация единого, общего пространства и времени, вообще реализация единой системы космоса на основе тождественных математических и т. п. форм возможна лишь в том случае, если субстанциальные деятели некоторою стороною своего бытия *тождественны, единосущны* друг другу. Как носители творческих сил, материализующих и психических, субстанциальные деятели самостоятельны и вносят в мир *своеобразные содержания*, но как носители *тождественных форм* действия они реализуют эти содержания в единой системе космоса. Тождественная сторона субстанциальных деятелей есть отвлеченно-идеальное бытие; поэтому единосущее, о котором идет речь до сих пор, следует назвать *отвлеченным единосущием*. Оно обуславливает связь субстанциальных деятелей друг с другом, в силу которой действия каждого деятеля существуют и имеют значение не только для него самого, но и для других деятелей. В самом деле, благодаря единосущию существует *координация* между деятелями, обуславливающая возможность тесного *внутреннего* общения между ними, теоретического и практического. *Теоретическое общение* осуществляется в *интуиции*, т. е. непосредствен-

ном созерцании чужого бытия, как своего собственного; *практическое общение* осуществляется в *симпатии*, т. е. сочувствии (сострадании и сорадании) ¹, в волевом содействии чужому бытию, как своему собственному, и в любви.

Интуиция и симпатия обуславливают возможность зарождения и развития различных ступеней *конкретного единосушия* между двумя, тремя и более субстанциальными деятелями. Конкретное единосушие состоит в том, что субстанциальный деятель усваивает целостное конкретное содержание хотя бы некоторых стремлений другого деятеля (или это усвоение осуществляется взаимно) и содействует осуществлению их, как своих собственных. Таким образом, хотя бы частично снимается обособление жизнедеятельности нескольких существ: они превращаются как бы в одно существо, поскольку есть у них общая цель и силы их сочетаются для осуществления ее. Предел конкретного единосушия достигается там, где многие деятели живут столь единодушно, что подлинно образуют «Едино тело и Един Дух» *. Достижение такого единосушия есть созидание Царства Божия на основе *любви* к Богу и всем тварям Его ². Однако учение о Боге и отношении Его к миру выходит за пределы этой книги. Вернемся поэтому к рассматриваемому нами вопросу.

Несколько деятелей, усвоив стремления одного более высокоразвитого деятеля и сочетая свои силы для осуществления их, образуют на более или менее продолжительное время *относительно целостное* единство высшего порядка, чем обособленное существо: таково единство молекулы, кристалла, одноклеточного организма, многоклеточного организма, общества и т. д.

Человеческий организм есть одна из этих форм единства, получившаяся благодаря подчинению множества низших деятелей такому сравнительно высокому субстанциальному деятелю, как человеческое я. Человеческое я охватывает жизнь всего организма в едином целостном акте интуиции и потому способно ставить цель *координирования* деятельности различных органов для достижения единой сложной цели и для блага целого организма. В свою очередь, каждая клетка организма, симпатически соучаствуя в жизнедеятельности человеческого я, берет на себя ту долю деятельности, которая предназначена ей координирующим стремлением этого я, и таким образом возникают целесообразные акты организма, поражающие своею *целостностью*, несмотря на участие в них множества деятелей. Поясню свою мысль конкретным примером, взяв его из своей статьи «Современный витализм». Положим, для проглатывания пищи необходимы сокращения гладких мышц пищевода. Для объяснения этого процесса допустим, что правильна гипотеза *Бернштейна*. По его учению, волокна мышцы состоят из маленьких эллипсоидов, длинная ось которых расположена в длину волокна. Сокращение мышцы получается от увеличения поверхностного натяжения эллипсоидов, вследствие которого они принимают форму, близкую к шару, и волокно укорачивается. Для этого процесса необходимо, чтобы миллиарды центров сил осуществили ряд однородных актов, в высокой степени согласованных друг с другом. Например, увеличение поверхностного натяжения, быть может, достигается тем, что элементы поверхности эллипсоидов усиливают

¹ Здесь имеется в виду то понятие подлинной симпатии, которое выяснено М. Шелером в его книге «Wesen und Formen der Sympathie» *.

² См. о Царстве Божием мою книгу «Мир как органическое целое», гл. VI и книгу «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», УМСА, Париж, 1931 *.

взаимное притяжение, ослабляя обнаружения своей силы притяжения в других направлениях. Как возможен такой согласованный ряд событий? — Примем во внимание, что не только центральный субстанциальный деятель, но и низшие деятели обладают способностью интуиции; конечно, вследствие низшей ступени развития кругозор их узок, они вовсе не созерцают, например, процессы организма в целом, но существенно важно то, что они, как ассимилированные элементы организма, особенно чутки к влияниям, исходящим от центрального деятеля. Если центральный деятель, имея в виду целое организма, стремится к тому, чтобы все упомянутые выше действия притяжений были осуществлены, то соответствующие подчиненные субстанции интуитивно улавливают это стремление, усваивают его вследствие своего гармонического отношения к высшей субстанции как свое собственное и выполняют его. Таким образом, высший деятель своими стремлениями как бы наличествует во всех других деятелях организма и их действиях. Он есть душа не только создаваемого им телесного объема, но и душа всего организма. Будучи сверхпространственным, «он целиком находится в целом теле и в каждой части тела» (душа — *tota in toto corpore et in qualibet parte totius corporis*, по учению *Дунса Скота*, разделяемому множеством философов, например *Гегелем*, см. его «*Wissenschaft der Logik*», собр. соч., т. 5, 2-е изд., стр. 240 * и др. соч.).

Конечно, не все в организме находится под непосредственным руководством высшего субстанциального деятеля. Вероятно, каждый орган и многие другие системы органов имеют свои центральные субстанции менее высокого типа, чем главенствующая над ними. Такое сложное иерархическое строение организма признают и *Дриш*, и *Эд. Гартман*, и *Штерн*, и *Рейнке* ¹.

Изложенное учение о зависимости материального процесса от психического вполне согласимо с законом сохранения энергии. Для этого достаточно допустить, что усиление, например, отталкивания в одном направлении, соответствующем цели действия, сопровождается ослаблением отталкивания в каких-либо других направлениях в такой степени, что количество энергии остается прежним. Говоря словами *Эд. Гартмана*, но не прибегая к его теории нецентральных сил, можно сказать, что влияние психического фактора приводит к переносу энергии с одной координаты пространства на другую, на ту именно, где она нужна для осуществления наших целей. Мало того, если обнаружения сил субстанции зависят от ее собственных психических и психоидных состояний, то нетрудно представить себе также и временное совершенное прекращение обнаружения силы, а в связи с этим и перевод соответствующей энергии из актуального в потенциальное состояние и наоборот. Отсюда понятны те задержки процессов и пускания их в ход, о которых говорит *Дриш*.

Мне могут возразить, что изложенное учение необходимо вступает в противоречие с законом инерции. В самом деле, согласно закону инерции всякое тело способно изменить свое состояние покоя или движения не иначе как под влиянием *внешней* в отношении к нему силы. Следовательно, если бы одушевленное тело способно было посредством одного лишь своего желания начинать двигаться, или прекращать

¹ Из моей брошюры «Материя и жизнь», стр. 116 с. О иерархическом строении см. *E. Oldekop*, «Ueber das hierarchische Prinzip in der Natur und seine Beziehungen zum Mechanismus-Vitalismus-Problem», Reval, 1930.

движение, или менять его направление, закон инерции был бы нарушен. Положим, услышав шум на улице, я хочу узнать причину его, встаю со стула и подхожу к окну. Если это перемещение массы моего тела сполна обусловлено *изнутри*, одним моим хотением, то закон инерции действительно нарушен. В действительности, однако, изложенное мною учение не вступает в противоречие с законом инерции. Следует различать внутреннее *стремление* к движению, психический или психоидный процесс, и *реализацию* этого стремления вовне, т. е. материальный процесс движения. Усиление *стремления* к отталкиванию в определенном направлении может закончиться действительным *осуществлением* отталкивания лишь в том случае, если подвергающееся его воздействию тело противопоставит ему равное противодействие. Когда я хочу встать со стула и подойти к окну, усиливается мое стремление оттолкнуться ногою от пола, и, если бы пол не противопоставил мне соответствующего противодействия, мое движение не осуществилось бы. Следовательно, перемещение материального тела в пространстве, могущее возникнуть в результате процесса отталкивания, всегда окажется обусловленным не только внутреннею силою тела, но еще и внешнею силою; таким образом, наш гилозоизм не требует нарушения закона инерции. В противоречие с этим законом вступает лишь тот гилозоизм, который утверждает, что частица материи может быть перемещена в пространстве одною лишь внутреннею силою без содействия внешней силы.

Изложенное учение не требует нарушения ни закона сохранения энергии, ни закона инерции, но закон *энтропии* подвергается *ограничению*. В самом деле, в организме, по-видимому, часто осуществляется то, о чем говорит физик *Ауэрбах*¹: превращение без затраты энергии хаотических движений в *упорядоченные*, имеющие, например, одинаковое направление, и потому жизненные процессы часто имеют эктропический характер. Наше «я» есть действительно «демон Максвелла»*, как говорит *Дриш*.

Итак, субстанциальный деятель *руководит* своими *материальными* проявлениями посредством своих *психических* и *психоидных* состояний. Если эти психические и психоидные состояния, благодаря интуиции и симпатии, усваиваются другими субстанциальными деятелями, то они влияют и на их материальные проявления. Если же такого усвоения нет, чужие психические (и психоидные) состояния, интуитивно воспринятые другим субстанциальным деятелем, могут все же послужить *поводом* для того, чтобы он изменил свои материальные обнаружения (например, увеличил или ослабил отталкивания), и, таким образом, тоже могут оказать влияние, хотя и косвенное, на материальный процесс.

До сих пор мы занимались только вопросом о воздействии психического процесса на материальный. Теперь приступим к рассмотрению обратного отношения — материального процесса к психическому. Обратимся для этой цели к примеру, приведенному и подвергнутому анализу в моей книге «Свобода воли». Положим, два лица, гуляя в лесу, замечают надвигающееся грозное облако со сверкающими молниями и слышат отдаленные раскаты грома; один из них, робкий, хочет вернуться домой, а другой, смелый и любящий красоты природы, идет на обрыв над рекою, чтобы полюбоваться величественным явлением природы. Нельзя ни представить себе, ни помыслить, чтобы грозное

¹ *Ауэрбах*, «Эктропизм, или Физическая теория жизни», перев. Бикермана, изд. «Образование», СПб., 1911.

облако и т. п. предметы внешнего мира могли хозяйничать в душе человека и *произвести* в ней такие переживания, как робкое желание укрыться или смелое стремление насладиться прекрасным зрелищем. Эти хотения суть проявления самих двух человеческих я, они вырастают из робкого характера одного и развитого эстетического вкуса другого, а туча служит лишь *поводом*, по которому они проявляют свою природу, свою собственную силу действия.

Мне скажут, что таковы *поступки* человека; они действительно обусловлены характером самого человека, но *восприятие* тучи, сознаваемый и опознаваемый *образ* ее произведен в душе человека причинным воздействием на его органы чувств световых лучей, отброшенных тучею, и воздушных волн грома. Однако и с этим замечанием я не соглашусь. Прошу читателя обратить внимание на то, что в теории знания (гносеологии) я являюсь сторонником направления, называемого мною интуитивизмом. Согласно интуитивизму, восприятие тучи есть не порождение в моей душе только образа ее (копии), а вступление в кругозор моего сознания самой тучи в подлиннике и опознание ее мною. Это возможно лишь постольку, поскольку я *направляю* на тучу свое *внимание*, поскольку я достаиваю ее быть предметом моего наблюдения и направляю на нее, кроме внимания, еще ряд других психических интенциональных актов (сопоставление, различение, припоминание, обсуждение и т. п.), необходимых для опознания ее. Сосредоточение моего внимания есть проявление моей собственной духовной силы, оно осуществляется совершенно моим интересам, потребностям, склонностям и никакие процессы внешнего мира не способны произвести моего внимания: они могут быть только *поводами*, подстрекающими мое я к акту внимания, но не причинами, создающими этот акт. Световые лучи, воздушные волны и т. п. воздействия от предметов внешнего мира на органы чувств вызывают физиологические изменения в моих нервных центрах (зрительном, слуховом и т. п.), и те из них, которые обусловлены предметами, имеющими значение для моей психофизической индивидуальности, как это обнаружилось в течение эволюции моей и моих предков, преимущественно служат поводом для меня обратить внимание (не на внутренние изменения в моей нервной системе), а на самый предмет внешнего мира, задевший мое тело, и начать наблюдать его.

Учение о том, что вступление предмета в кругозор сознания есть, собственно, введение его в сознание субъектом, направляющим на него свое внимание, вызывает недоумение, для устранения которого необходимо выработать еще одно понятие. Нам могут возразить, что интенционализм и интуитивизм, отстаивающие самостоятельность действий индивидуума, обособленного от всего остального мира, неизбежно попадают в круг, из которого эти учения не могут найти выхода: чтобы действовать в отношении к предмету, именно, чтобы направить интенциональные акты внимания и опознания на предмет, нужно знать о предмете; но чтобы знать о предмете, нужно действовать в отношении к нему, именно направить на него акты внимания и опознания.

Это недоумение устраняется, если принять в расчет, что согласно защищаемому нами органическому мировоззрению индивидуум не есть существо, сполна обособленное от остального мира; на основе частичного, отвлеченного единосущия, о котором было сказано выше, между индивидуумом и всеми элементами мира существует отношение сочетанности, которое я называю гносеологической координацией.

Вследствие единосущия и гносеологической координации, всякий элемент внешнего мира существует не только в себе и для себя, но также

и для другого, по крайней мере для того другого, которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что-то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание. Это — первичное существование всех элементов мира для меня; оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо *предсознанием*¹.

Это учение о значении материального процесса для психической жизни не вступает в столкновение с законом сохранения энергии. Если материальный процесс влияет на психическую жизнь только как сознаваемый или познаваемый повод, то это значение его для психической жизни никак не отражается на нем самом. Туча продолжает двигаться по-прежнему, независимо от того, послужила ли она для кого-либо предметом наблюдения и поводом к страху. Мало того, даже физиологический процесс, вызванный в зрительных центрах лучами, отброшенными тучею, может развиваться далее в нервной системе независимо от того, послужил ли он поводом к пробуждению внимания субъекта или нет (конечно, так как психическая жизнь влияет на физическую, то пробуждение внимания может отразиться на дальнейшем течении процесса в зрительных центрах, однако это будет уже новое влияние на физиологический процесс, а не изменение его, поскольку он есть повод для психического процесса).

До сих пор нами рассмотрено только воздействие на психическую жизнь, производимое материальными процессами, как совершающимися вне тела человека (туча, молния), так и совершающимися внутри тела (физиологический процесс в нервных центрах). Однако тело человека не есть только совокупность материальных явлений. Каждая клетка нашего тела, хотя и подчинена целому организму, все же и сама составляет маленький в некоторых отношениях самостоятельный организм, живущий своими не только материальными, но и психическими процессами, отличными от состояний той высшей особи, которую каждый из нас имеет в виду, произнося слово Я, говоря, например, «я решил», «я хочу», «я радуюсь» и т. п. Психические состояния, обусловленные жизнедеятельностью клеток организма, конечно, влияют на психическую деятельность нашего я. Прежде всего, как и материальные процессы, они могут быть поводами, подобно которым изменяется наше поведение. Таковы, например, случаи, когда к умеренному нормальному ощущению голода, жажды и т. п. присоединяется «мое» стремление удовлетворить эти потребности тела. Однако таким типом влияния дело не ограничивается. Низшая психическая жизнь, присущая клеткам нашего тела, может иногда властно врываться в сферу нашего я и влиять на наше поведение не как повод только, а как деятельная причина, т. е. по типу магического воздействия, тогда, когда человеческое я падает настолько низко, что усваивает рабски стремления низших субстанциальных деятелей, входящих в состав его тела. Таковы, например, некоторые случаи осуществления навязчивых идей; таково состояние алкоголика, изнемогающего в борьбе со своею страстью и, наконец, безвольно покоряющегося ей; таково в общем положение людей, находящихся во власти своего тела².

¹ Н. Лосский, «Свобода воли», стр. 79—83 *. Для вопроса о предсознании см. учение С. Франка об имени индивидуумом чужого бытия «при себе» в его книге «Предмет знания», стр. 153, 159, 257, 320 и др.

² О таком значении тела для жизни я, например, о вынужденных стремлениях и поступках, о «данных мне» стремлениях и т. п. см. мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (2 изд.) *, особенно стр. 10—16, 147—150, 158—162, 215 с. Об отношении между душою и телом см. также еще в моей книге «Мир как органическое целое», стр. 121—131 *.

Изложенная теория преодолевает трудности проблемы главным образом благодаря учению о том, что *один и тот же* субстанциальный деятель лежит в основе и материальных, и психических процессов. Ввиду этого *монизма* субстанции (по числу их много, но каждая из них является носителем же как материальных, так и психических или психоидных процессов) я называю свое учение *монистической теорией взаимоотношения психических и материальных процессов*. Слово «взаимоопределение», а не «взаимодействие» употреблено мною потому, что действие, причинение, порождение новых событий вообще осуществляется не событиями, а самим лежащим в основе их субстанциальным деятелем, носителем творческих сил.

Субстанциальный деятель, поскольку он создает сообразно своим психоидным и психическим проявлениям свою телесность, есть *одушевленное тело* или, наоборот, *воплощенная душа*. Но, точнее говоря, сам субстанциальный деятель, как сверхвременное и сверхпространственное начало, не есть ни тело, ни душа, он стоит выше реального бытия, он есть *метанпсихофизическое начало* (термин В. Штерна в его превосходной книге «Person und Sache»). Именно для обозначения этой нейтральности его в отношении к психическому и материальному я предпочитаю называть его словом «субстанция» или, лучше, ради большей наглядности, словом *субстанциальный деятель*.

Термин «энтелехия», получивший столь широкое распространение в современной биологии, не годится для выражения изложенной мною системы учений. В самом деле, у Аристотеля энтелехия есть форма тела, относящаяся к телу, как форма воска к воску или как функция топора к топору¹. Согласно же развитому учению, субстанциальный деятель есть *творческий источник своей телесности, создающий ее содержание и форму*. Поэтому гибель тела вовсе не означает гибели того индивидуального субстанциального деятеля, который создал это тело. Как сверхвременное существо субстанциальный деятель не может исчезнуть; он может только прекратить те деятельности, которыми он создал определенный вид своей телесности, и перейти к новым деятельностями, создающим *новую форму телесности*. Такого *индивидуального вечного бытия* нет в натурфилософии Аристотеля.

Глава седьмая

ОТВЛЕЧЕННЫЙ И КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ

В современной философии заметен возрастающий интерес к *идеальному* в точном, платоновском смысле слова, т. е. к царству *сверхвременных* и *сверхпространственных* начал. На этой почве возникают системы, которые можно назвать идеал-реалистическими, так как они полагают в основу реального (пространственно-временного) бытия — идеальное. Виды идеал-реализма весьма разнообразны. Я ограничусь лишь тем, что рассмотрю глубокое различие, существующее между *конкретным* и *отвлеченным* идеал-реализмом.

Отвлеченным я называю идеал-реализм, допускающий только отвлеченно идеальные начала, идеи, тогда как конкретный идеал-реализм признает, сверх того, еще и конкретно-идеальные начала. К области

¹ Aristoteles, De anima, II кн., I гл. *

отвлеченно-идеального относятся *идеи*, т. е. все *несамостоятельные* идеальные начала, например математическая идея равенства, числа и т. п. Идеи могут быть не только *формальными*, как только что упомянутые, но и *материальными*, например цвет, человечность (как человеческая природа) и т. п. Сами по себе они не деятельны, они не живые существа, а только формы или содержания живых существ.

Конкретно-идеальные начала суть *относительно самостоятельное бытие*. Это живые, деятельные существа, сами по себе сверхвременные и сверхпространственные, как все идеальное, но *активно* обнаруживающиеся в обосновываемых ими низших сферах бытия, напр. даже в материальных пространственно-временных процессах. Содержание их не может быть исчерпано никакою суммой отвлеченных идей, свойств, способностей, возможностей. Примером конкретно-идеального бытия могут служить *Nous* * Платона, монада Лейбница, идея в философии Гегеля, идея в том смысле, какой придает этому термину Шеллинг в диалоге «Бруно» *, Бессознательное Эдуарда Гартмана, Сущее в философии Вл. Соловьева (в «Философских началах цельного знания») и в «Критике отвлеченных начал»). Самый распространенный и общедоступный образец конкретно-отвлеченного бытия есть *душа* и *дух*, понимаемые как *субстанции*, если придавать этому термину значение, разработанное в русской философии особенно обстоятельно Лопатиным и Козловым.

Отвлеченный идеал-реализм, как уже сказано, полагает в основу реального бытия только отвлеченно-идеальные начала. В своей крайней форме он превращает даже чувственно данные конкретные вещи только в сумму отвлеченностей. Так, Шуппе находит в составе мира лишь следующие элементы: 1) чувственные качества, цвета, звуки и т. п., которым, если мысленно обособить их от конкретной вещи, он приписывает свойства отвлеченных идей; 2) пространственные и временные отношения; 3) отношения мышления — тожество, различие, причинная связь, обладание в сознании; 4) родовое я, которое у Шуппе есть не более как лишенная всякого содержания точка объединения всех содержаний сознания в единство сознания; такое я ничем не лучше кантовского трансцендентального единства апперцепции, оно есть не более как *отвлеченный момент* в составе сознания, что и признает сам Шуппе, боящийся, как бы его не упрекнули в гипостазировании понятий за его учение о *реальности родового я*. — В самом деле, в глазах представителей германского позитивизма в его кантианских, а также эмпиристических разновидностях признание живых конкретно-идеальных начал есть не более как *мифология*.

В системах отвлеченного идеал-реализма веет иным духом, чем в конкретном идеал-реализме. Какой это дух, станет ясно после нескольких сопоставлений и противопоставлений. Полагая в основу реального бытия идеальные, т. е. духовные, начала, побеждающие благодаря своей сверхвременности и сверхпространственности мировую раздробленность, всякий идеал-реализм тяготеет к *органическому* миропониманию, т. е. учению о том, что целое обуславливает свои элементы, что оно не есть продукт суммирования элементов. В этом направлении движется и отвлеченный идеал-реализм. Но способен ли он дать последовательное органическое миропонимание? Отвлеченная идея, будучи тождественным сверхвременным и сверхпространственным моментом многих вещей, находящихся в любом пространстве и времени, соединяет их в одно целое; однако это *не живое целое, не существо*, а лишь целое *класса* предметов или же целое мертвого *порядка*, вроде порядка чисел. Даже

такая содержательная отвлеченно-материальная идея, как человечность (человеческая природа), дает лишь целое класса «люди», в отношении к которому люди-индивидуумы суть только экземпляры класса, все стоящие на одной доске, без всякой дифференциации и организации, равнодушно в отношении друг к другу и к целому. Иное дело конкретно-идеальное начало, связующее людей, например Объективный Дух в философии Гегеля или в Каббале — Адам Кадмон. Согласно Гегелю, государство, как Объективный Дух, есть *живое субстанциальное существо*, организующее свои элементы так, что люди-граждане подчинены в нем целому как его органы, отличны друг от друга, но именно поэтому целесообразно служащие потребностям целого и друг друга. Отвлеченная идея, содержание родового понятия, конечно, не способна так влиять на подчиненное ей индивидуальное бытие: сама по себе она не есть высший слой бытия, творящий низшее или хотя бы только организующий его; она определяет подчиненные ей индивидуальности лишь как штемпель, разрозненно; особенно наглядна такая роль формальных идей, например числа три; три дерева, три звука, три желания — каждая из этих групп подчинена одной и той же форме три, однако от этого они не становятся органами единого целого. Поэтому отвлеченный идеал-реализм не имеет средств осуществить *органическое* миропонимание и если стремится к нему, то достигает цели лишь путем непоследовательности, безотчетно прибегая к помощи конкретно-идеальных начал.

Неорганический характер отвлеченного идеал-реализма отчетливо обнаруживается в его учении о *причинности*. Причинность содержит в себе два момента: *формальный* и *материальный*. Формальная сторона ее — отношение, порядок, это *отвлеченно-идеальный* момент; но есть в причинности и другая сторона — реальная, именно порождение, причинение, активность; ей соответствует тоже идеальное начало, но уже не формальное, а материальное, именно *сила*, как нечто сверхвременное, сверхпространственное и неразрывно связанное с живым, более высоким бытием, чем отвлеченные идеи. Понятие силы, как источника порождения, активности, творчества, недоступно отвлеченному идеал-реализму. В самом деле, отвлеченные идеи лишены динамичности; точно так же лишено ее и временное содержание бытия, как таковое, например звук; оно способно лишь стать прошлым, отойти назад, но вовсе не устремиться вперед; так же и сочетание временного содержания с отвлеченно-идеальными началами, например три звука, несколько не становится действенным. Если отвлеченный идеал-реализм и сохраняет слово «сила», он разумет под ним, как, например, Шуппе, только *законосообразность*, только постоянное *отношение* между двумя содержаниями бытия. Поэтому причинность сполна исчерпывается для отвлеченного идеал-реализма понятием порядка; он продолжает держаться учения Канта, видевшего в ней лишь *категорию рассудка*, лишенную онтологического, метафизического содержания. Так, в системе логики Шуппе причинность есть только форма мышления, а ведь логика Шуппе есть вместе с тем и онтология; однако этот знак равенства не должен вводить нас в заблуждение; у Шуппе логика отвлеченного рассудка покорила себе онтологию, его метафизика логизирована. Иное дело система логики Гегеля, где царит прямо противоположный дух: у Гегеля метафизика конкретно-спекулятивного бытия покорила себе логику, его логика метафизизирована; поэтому философия Гегеля есть подлинный, конкретный идеал-реализм.

В учении о *целесообразности* отвлеченный идеал-реализм также обнаруживает свой неорганический характер. Правда, он имеет тенденцию

включить этот принцип в свое миропонимание; к этому его обязывает его идеализм, полагающий в основу реального духовные начала и, следовательно, признающий *осмысленность* мира, однако учесть все своеобразное положительное содержание этого принципа он не может. В самом деле, в понятии целесообразности, как и в понятии причинности, есть формальная и материальная стороны: 1) *формальная* — своеобразный *порядок*, именно обусловленность частей целым, а в связи с этим, если целое находится во времени, — обусловленность настоящего будущим; 2) *материальная* сторона — такое содержание целого, в силу которого оно способно *господствовать* над своими частями и над временем, т. е. *целость* не как единство, не как вид порядка, а как своеобразное содержательное бытие, большее, чем сумма частей; такое бытие может быть только конкретно-идеальным, как я попытаюсь показать это ниже, но отвлеченный идеал-реализм не признает конкретно-идеальных начал, и потому его учение о целесообразности имеет двойственный, неопределенный характер. Образцом могут служить взгляды Когена. Переходя от исследования логических основ математического естествознания к биологии, Коген признает, что эта наука имеет дело с новым, своеобразным предметом. Предмет биологии, организм, говорит Коген, есть нечто больше, чем единство движений; организм есть индивидуум, элементы его суть *не части*, а *органы*, всякое сочетание в нем низводится лишь на степень *средства*; здесь, таким образом, выступает новое понятие — *категория цели*¹. Как возможно единство такого типа? — поставив этот вопрос, Коген в дальнейшем исследовании приходит к мысли, что только эта *проблема* самостоятельна, а *не метод ее решения* (там же, 310). Он не находит нового *конститутивного* элемента в таком предмете, как организм. Он боится, как бы понятие причинности не потерпело ущерба от всякого учения, согласно которому принцип цели служит *дополнением* к принципу причинности (310). Поэтому он особенно предостерегает против *Аристотеля*, выражающего категорию цели в понятии *causa finalis* * и будто бы «овеществляющего» цель (304—307); на самом деле нужно говорить не о цели, а о *целесообразности*; этот термин подчеркивает, что речь идет только о своеобразной «*точке зрения*» (310), а не об особом содержании бытия. В самом деле, в понятии целесообразности Коген видит только «сочетание вопросов», а решение их предоставляется механической причинности, хотя бы вследствие этого и пришлось отодвинуть его «*ad calendas graecas*» * (310). Таким образом, обнаруживается «несамостоятельность понятия цели, как особого достаточного метода», скорее это «*только направление работы исследования*» (*nur Richtung der Forschungsarbeit*, стр. 318).

В системе Когена, метко названной *панметодизмом*, всякий самостоятельный метод мышления есть особый своеобразный *момент предмета*. Если Коген отвергает самостоятельность целесообразности, то мы поймем степень принижения у него этого принципа, приняв во внимание следующее: все методы, метод причинности, функциональной зависимости и т. д., он считает вырастающими на основе логически предшествующих им методов, что, однако, не мешает ему считать каждый из них новым *самостоятельным методом*. Почему же только для понятия цели сделано исключение, отвергнута его самостоятельность? — В системе логики Когена всякая высшая категория, не отменяя низших, представляет собою в сравнении с ними новый высший тип сочетания и потому *новую сторону предмета*. Если причинность, функ-

¹ *Cohen*, Logik der reinen Erkenntniss, стр. 301 с. *

циональная зависимость и т. п. суть такие новые стороны предмета, а не только точки зрения на него, то, казалось бы, и целесообразность должна находиться в таком же положении. Мало того, высшее всегда освещает низшее и подчиняет его себе, а здесь, наоборот, — целесообразность подчинена механической причинности и потому переданное механике решение всякой частной проблемы, например объяснение *приспособления к среде*, достигнутого организмом, отодвигается в бесконечность, *ad calendas graecas*. Между тем в природе решение не отложено, оно найдено; значит, скажем мы, в природе есть *онтологическое начало*, *высшее*, *чем механическая причинность*, и оно должно быть опознано в философии. Поскольку отвлеченный идеал-реализм не решил этой задачи, он *философия мертвого бытия*, в котором есть порядок, но нет жизни и творчества. В самом деле, где идеальное бытие служит лишь условием *порядка*, там мировой процесс есть лишь *систематизация* замкнутых в себе содержаний, например у Шуппе — чувственных элементов. Если в такой философии речь идет о *порождении* одного содержания другим, о *сплошности самопревращения* содержаний бытия, то достигается это лишь путем непоследовательности. Так, Коген на каждой странице своей «Логике чистого знания» говорит о сплошном *порождении* бытия, как предмета научного знания, *чистым мышлением*. Это порождение имеет *изначальный* характер: мышлению ничего не дано извне, оно есть *Denken des Ursprungs* *, и потому вся логика чистого знания есть *Logik des Ursprungs* * (стр. 33). Благодаря этому содержание бытия, познаваемого наукою, имеет характер *сплошности* и *единства*, для чего, конечно, необходимо, чтобы также и сама множественность (*Mehrheit*), служащая предпосылкою единства, была порождена чистым мышлением (26). Такое мышление, изначально рождающее бытие целиком, начинает не с элемента А, но с X, подлежащего определению (*bestimmbar*), и первое определение X может быть только отрицательным (в бесконечном суждении): например, атом, т. е. неделимое, бесконечно малое, т. е. не конечное, еще не протяженное и т. п. Итак, началом для чистого мышления по пути к нечто служит ничто (стр. 69, 74 и др.), но, само собою разумеется, это — ничто, выражаемое по-гречески частицею *μη*, а не *ὄν* * (70); — от этого «ничто» чистое мышление приходит через бесконечно малое к конечному (105), путем сплошного становления (110), обеспечивающего сплошность реальности (115).

Где же у Когена то Первоначало, которое рождает из ничего все содержание бытия как предмета науки? — Быть может, это есть ничто, понимаемое как положительное Божественное Ничто, которое, будучи Бесконечным, стоит выше и первее всякой определенной, т. е. частной и конечной, реальности? Нет, так понимать Когена нельзя. Он сам говорит: «Оказывается как бы иронией в отношении к бесконечному то обстоятельство, что до сих пор в основу конечного оно полагалось как *Ens realissimum* (Всереальнейшее Существо). Отныне не это бесконечное метафизически-богословского умозрения, а бесконечно малое должно быть признано архимедовским опорным пунктом» (106). Но ведь не само же бесконечно малое растет и ширится вплоть до превращения в конечное; не могут же такие отвлеченности быть самостоятельным источником движения вперед. Сам Коген, по-видимому, чувствует это, потому что, введя понятие бесконечно малого, говорит: «Итак, оно обосновано одним лишь чистым мышлением и благодаря чистому мышлению способно служить основанием конечного». В таких и многочисленных подобных им замечаниях Когена чувствуется указание на то, что чистое мышление *главенствует* над мыслимыми им методами, что оно есть творческий источник отвлеченных методов и движения их вперед,

вроде Абсолютного Я Фихте или Абсолютной идеи Гегеля. Однако напрасно искали бы мы у Когена учения о таком Первоначале, которое опять поставило бы во главу угла бесконечно большое, а не бесконечно малое. Нет, у Когена сначала и до конца чистое мышление открыто представлено лишь самими отвлеченными методическими понятиями науки, понятиями бесконечно малого, числа, пространства, движения, энергии и т. п. Чистое мышление у него есть не более как *совокупность этих отвлеченностей*, и если Коген говорит, что это «не человеческое мышление» (*das Denken gilt uns hier nicht als menschliches Denken*), если, следовательно, он возводит его в ранг мирового разума, то тем хуже для его системы: в ней, как и у Шуппе, мы окончательно не находим ничего, кроме отвлеченных идей и отвлеченного *единства* их (правила сочетания их). У самого Когена все же остается здесь еще какая-то недоговоренность, и потому в его школе сохраняется возможность развития по двум расходящимся направлениям — в сторону явного *конкретного* идеал-реализма, т. е. метафизики живого бытия, и в сторону явного *отвлеченного* позитивистического идеал-реализма, т. е. философии мертвого бытия. Последним путем идет ученик Когена *Кассирер*, который, ополчаясь против живых конкретных начал, даже в метафизике Лейбница в самом жизненном ее пункте, в учении о монаде нашел лишь мысль, что она есть *имманентный закон явлений, а не самостоятельное существо*, стоящее позади явлений и составляющее причину их ¹.

Еще дальше идут в этом направлении более молодые сторонники школы Когена, например *В. Салагова*. В ее брошюре «Трансцендентальный характер учения Лейбница о монаде» ² можно найти утверждение, что Бог у Лейбница *не есть надмировое существо* и что «его Бог *не является творцом ни истин, ни конституированного по ним мира*». Такой взгляд Лейбниц будто бы «особенно развивает в Теодицее и Монадологии» (стр. 21 брошюры), так что автор брошюры решает сказать: «Таким образом, мы видим у Лейбница совершенное отсутствие теистически-теологической постановки вопроса» (стр. 22). И это лишь потому, что Лейбниц отвергает зависимость вечных истин и всего идеального царства возможностей (возможных сущностей) от воли Бога, что, конечно, не мешает ему признавать зависимость их от разума Бога, как это видно даже из параграфа «Монадологии» (46), на который ссылается сама *В. Салагова*: «Отнюдь не следует воображать вместе с некоторыми, будто вечные истины; зависят от Бога, произвольны и зависят от его воли»... «Необходимые истины зависят только от Его ума и составляют внутренний объект последнего».

Столь же ясно говорит Лейбниц и в «Теодицее» в духе учения о конкретно-идеальных началах как источнике отвлеченных идей: «Не следует говорить с некоторыми Скотистами, будто вечные истины могли бы существовать также, если бы не существовало вовсе разума, даже разума Бога. По моему мнению, именно разум Божий создает реальность вечных истин, хотя воля его и не принимает в этом участия. Всякая реальность должна быть обоснована в какой-либо существующей вещи (*dans quelque chose d'existant*) ³. Иными словами, Лейбниц борется лишь против тех учений, согласно которым «*stat pro ratione voluntas*» * (там же, § 182).

¹ *Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, стр. 359, 380, etc.*

² Харьков, 1916.

³ *Essai de Théodicée*, II ч., § 184; под словом «реальность» здесь разумеется положительная сторона сущности, совершенство ее, как это известно из Теодицеи и пояснений в Монадологии, §§ 41 и 43.

И эта когенизация производится над столь ярко христианским философом, как Лейбниц, который чуть не на каждой странице всех своих сочинений говорит, что Бог — Творец мира, творец всех мировых монад (в той же «Монадологии» §§ 38, 39, 40, 43, 47, 48, 53, 55, 83, 90) и Царь в царстве Духов, составляющих Град Божий (§§ 85—87), который принимает христианское учение о творении мира из ничего и даже философское учение о «непрерывном творении (*creatio continua*)»¹.

Склонность к отвлеченному идеализму создает интересную психологическую особенность, такую слепоту к живым конкретно-идеальным началам, что трансцендентальный философ, приводя цитаты из читаемого автора, невольно их искажает в самых ответственных пунктах своего исследования. Так, Кассирер находит у Лейбница следующую мысль: я есть «пребывающий закон в сплошном порождении ряда своих феноменов» (*das Ich ist «das beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene»*)².

Между тем у Лейбница сказано иное: «Каждая из этих субстанций содержит в своей природе закон сплошного течения ряда ее действий» (*chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum*)³. Лейбниц здесь не говорит, подобно трансцендентальным философам, будто субстанция *есть закон*, а утверждает лишь, что субстанция *содержит* в своей природе *закон*. Мало того, за два века до сочинения Кассирера Лейбниц определенно как бы возразил ему, отвергая мысль *de Volder'a*, что субстанция есть «только логическое понятие». Против этого умерщвления субстанции Лейбниц решительно восстает; «субстанция есть существо (*Ens*) реальное, и притом в высшей степени», — говорит он; это — понятие «метафизическое», душа есть не идея, а «источник идей» (*fons idearum*), «идея есть, так сказать, нечто мертвое и в себе неизменное, как фигура, душа же нечто живое и активное; можно, пожалуй, в особом смысле слова назвать ее идеєю, именно говоря, что душа есть живая или субстанциальная идея, правильнее, однако, сказать, что она есть идеирующая субстанция (*substantiam ideantem*)»⁴.

Итак, Лейбниц вполне сознательно, а не наивно ставит выше идеи душу, вообще субстанцию, как *существо*, и притом существо живое. Такую тенденцию мы находим особенно ясно выраженной у философов, обладающих видением активной, жизнедеятельной стороны мира. Отвлеченные идеи сами по себе не только ничего не могут породить, но даже и свой собственный смысл не способны применить для оформления реальных содержаний; и сочетание отвлеченных идей в одно целое, например, в форме кантианского трансцендентального единства апперцепции, не сообщает такому целому никакой динамичности, подобно тому как сочетание нулей не может превратить их в единицу. Вот почему Платон, задумавшись над вопросом, как формируется мир сообразно отвлеченным идеям, прибегнул к Демиургу и мировой душе, т. е. конкретно-идеальным началам. Это не мифические представления, а важнейшие *метафизические принципы*, учение о которых у него, однако, недостаточно разработано потому, что все глубочайшее, первозданное опознается с наибольшим трудом. Попробуем остановить внимание на этом

¹ Теодицея, III ч., § 284; Письмо к курф. Софии 31 окт. 1705, изд. Gerhardt'a, т. VII, стр. 564, также письмо к des Bosses, 16 окт. 1706, II т., стр. 324.

² Cassirer, Leibniz' System, стр. 359.

³ Письмо к Арно 23 марта 1690 г., изд. Gerhardt'a, II т., стр. 136.

⁴ Письмо *de Volder'a* 13 мая 1699, II т., стр. 178; ответ Лейбница 23 июня, стр. 182, 183, 184 с., 186.

основном бытии и обрисовать контуры конкретного идеал-реализма, хотя бы мы и не надеялись развить вполне ясное учение о нем, ввиду трудности вопроса.

Конкретный идеал-реализм утверждает существование бытия, господствующего не только над пространственно-временными процессами, но и над идеями. Идеи всегда суть *подчиненные* моменты этого высшего бытия, например качества, свойства, *способности, возможности* или формы действия его. Превосходство конкретно-идеального бытия обнаруживается также в том, что оно не может быть исчерпано отвлеченно-идеальными моментами: сколько бы свойств, способностей, форм мы ни открывали в нем, всегда оно окажется *не стольна* выраженным посредством них, а главное, *не суммой* их, но целым, которое больше, чем сочетание его элементов. Всякая определенная способность, всякая форма, вообще всякая отвлеченная идея имеет строго *ограниченное содержание*, а конкретно-идеальное начало, будучи источником своих качеств и форм или, по крайней мере, будучи деятелем, усваивающим их, стоит *выше ограниченности качеств и форм*, стоит выше качествавания, но имеет в себе *силу* выработать окачествование. В этом смысле оно обладает характером безграничности, безбрежности и потому застраховано от омертвления, в нем есть неисчерпаемая мощь для творчества все новых и новых *способов* бытия, а также все новых и новых *обнаружений* в пространстве и времени. Поэтому оно есть *начало жизни*; как самостоятельный источник жизни, оно есть *живое существо*.

Стоя выше определенного качествавания, всякое такое существо несравнимо ни с каким другим существом тем способом сравнения, который основан на определенности, обусловленной *логическими* (и онтологическими) законами тождества, противоречия и исключенного третьего и присущей лишь конечному бытию¹. Поэтому конкретно-идеальная самость такого существа есть нечто *металогическое*; как единственная ни с чем не сравнимая своеобразная целостность она есть *индивидуум*; и все обнаружения ее запечатлены индивидуальным характером, так как индивидуум во всех них присутствует и придает им аромат ни с чем не сравнимого своеобразия. Об индивидуумах, входящих в состав мира, мы обыкновенно говорим во множественном числе, но, с другой стороны, если принять во внимание безграничность индивидуума, кажется, что индивидуумов не может быть много, что существует только один индивидуум. Выход из этого затруднения, непреодолимого для отвлеченного рассудка, можно найти, только вспомнив, что индивидуум принадлежит к царству металогического бытия, к которому число неприменимо; сфера индивидуального не подлежит счислению (слабый намек на это царство находим, например, в тех случаях, когда родители на вопрос, сколько у вас детей, отвечают именами «Петя, Ваня, Маруся», а не числом три); в ней индивидуумов не один, но и не много в арифметическом смысле, потому что к ней именно относится то, что говорит Плотин об умопостигаемом мире: здесь «целое и часть совпадают. Кажется частью, а для острого глаза, как у мифологического Линкея, который, говорят, видел внутренность земли, открывается, как целое»². Вследствие полного взаимопроникновения всех существ в таком царстве бытия можно пользоваться в применении к нему понятием множественности, только разумея под ним

¹ См. о логических законах, как законах определенности конечного бытия, мои сочинения «Мир как органическое целое», гл. IV и «Логика», а также соч. Франка «Предмет знания», стр. 209—218, у него же о *металогическом*, 237 и др.

² Плотин, Эннеады, V, 8, 4.

не количественную, а *качественную* множественность, о которой говорит Бергсон ¹.

Многие философы приходят к мысли о существовании такого царства бытия, но обстоятельное видение его не в мистической полухудожественной литературе, а в строго философских исследованиях достигнуто лишь немногими умами, особенно *Платином*, в чрезвычайно высокой степени *Гегелем* и у нас *Вл. Соловьевым* ².

Знание особого рода требуется для постижения этого конкретно-идеального бытия: оно отличается и от *чувственной* интуиции, т. е. восприятия цветов, звуков и т. п., и от рассудочной *интеллектуальной* интуиции, дающей созерцание отвлеченно-идеального, например математических идей; это — конкретно-интеллектуальная интуиция, Гегель называет ее конкретно спекуляцией (конкретным умозрением). Вл. Соловьев полагает, что постижение конкретно-идеального бытия, которое он обозначает термином «сущее», глубоко отличается как от эмпирического знания (ощущения), так и от рационального знания (мышления): он называет его верою или мистическим знанием ³. Я буду обозначать созерцание этих объектов словом *мистическая интуиция* в отличие от чувственной интуиции и интуиции интеллектуальной.

Суждения о таких объектах в форме аналитического знания все же возможны потому, что всякий из них находится в неразрывной связи с отвлеченно-идеальным и реальным бытием. Знание об этих связях, а также созерцание единения конкретно-идеальных начал друг с другом дает право утверждать, что они могут быть не только осознаны, но и опознаны.

Образцом конкретно-идеального бытия, несомненно наличного и всем нам интимно-знакомомого, может служить человеческое я как субстанция. Положим, например, молодой человек увлекается историею искусства, охвачен страстным желанием поехать в Италию, чтобы изучать памятники великого искусства в родной их обстановке, но раньше, чтобы подготовиться к этой задаче, изучает дома историю итальянской поэзии, живописи, скульптуры, архитектуры и музыки, учится рисованию и фотографированию, занимается музыкою и т. п., вырабатывая в себе ряд умений и способностей, необходимых для всестороннего восприятия художественных произведений и для исследования их. Поглощенный своими кипучими желаниями, планами, чувствами и деятельностями, он сознает их реализующимися теперь, во времени, но существо его не исчерпывается этими законченными определенностями, над всем этим ограниченным реальным бытием возвышается само его я с неисчерпаемым множеством свойств и способностей, теперь не выявившихся еще, но могущих проявиться и увлечь его на новые пути; возможно, что углубленное постижение жизни через искусство приведет его к религии, к жажде деятельности в этой области, к осуждению многих своих прежних свойств и к стремлению не только осуществлять иные, чем прежде, деятельности, но и выработать в себе новые, необходимые для них способности. Таким образом, я стоит выше не только своих реальных обнаружений, но и выше своих способностей. В отношении ко всем этим ограниченным законченным содержаниям оно есть *возможность* их, потенция, но не в смысле отвлеченного понятия, а как

¹ Время и свобода воли, перев. С. Гессена, стр. 193.

² См. следующие сочинения Вл. Соловьева: Философские начала цельного знания, I т. собр. соч., стр. 304—344; Критика отвлеченных начал, II, 280—293, 302—306, 314—329; Чтения о Богочеловечестве, 78—85, 95—100.

³ Критика отвлеченных начал, II т. собр. соч., стр. 309—324.

творческий первоисточник их, т. е. сущая, живая возможность, творящая сила или, вернее, *обладатель сил*.

Описанные свойства конкретно-идеального бытия напоминают Абсолютное. И в самом деле, человеческое я сотворено по «образу и подобию» Божию, однако, конечно, оно вовсе не есть Абсолютное. Ему присущ характер тварности и момент небытия; поэтому для него *необходима деятельность во времени*, дополняющая его содержание все новыми и новыми завоеваниями, тогда как Абсолютное ни в чем не нуждается и не ради себя вступает во временной процесс.

Кто признает существование конкретно-идеальных начал, подобных человеческому я, тот не сводит причинность только к *порядку событий* во времени. Причину нового события не может быть только предшествующее во времени событие с его строго очерченным, ограниченным содержанием; отвлеченно взятое, оно совершенно *лишено динамичности*, не способно к дальнейшему развитию и может только безвозвратно отойти в область прошлого. Движение вперед, дальнейшее развитие события возможно лишь постольку, поскольку над ним стоит *деятель* субстанция, владеющая событием, как своим состоянием, и стремящаяся отменить его или преобразовать или дополнить. Таким образом, основной элемент *причины* в смене временных процессов всегда есть конкретно-идеальное бытие. Как сверхвременное начало, оно объемлет и наличное состояние и ближайшее следующее, *порождаемое* им на основе предыдущего, так что конец предыдущего может быть началом следующего, и причинный ряд во времени есть *не прикладывание* b к a , но *сплошное* течение, претворение предыдущего в новое явление, например продолжение движения, нарастание чувства, переход его в решение и т. п. Эта сплошность никоим образом не может быть результатом рассудочного синтеза и вообще отвлеченно-идеального сочетания: нет синтеза (складывания) там, где есть такая *цельность*, которая присуща *сплошности*. Поэтому отвлеченный идеал-реализм не может объяснить сплошности, встречающейся в причинных рядах.

Но этого мало, если над временным причинным рядом событий стоит сверхвременная субстанция, как *творчески* порождающая их сила, то она не подчинена установившемуся течению процесса и способна произвести разрыв его сплошности; единство тем не менее сохранится постольку, поскольку прошлое и настоящее все же объемлетсся одною и тою же субстанциею, как сверхвременным началом. Такие разрывы сплошности должны быть допущены, если существует *свобода*. Они возникают тогда, когда субстанциальный деятель осуждает свое прошлое, раскаивается в нем и, отрекшись от него бесповоротно, отказывается не только от не одобренных им поступков, но и от своего *характера*, обуславливавшего их, вследствие чего осуществляется глубокое перерождение личности. Такая высокая творческая мощь возможна лишь для описанного выше конкретно-идеального бытия и есть необходимое условие подлинной свободы: в самом деле, здесь обнаруживается не только свобода от прошлого, но и свобода индивидуума от тех ограниченных форм своей индивидуальности, которые Кант обозначил термином *эмпирический характер*.

Участие конкретно-идеального начала в причинном процессе обнаруживается *реально в усилении*, активности, причинности; этот момент представляет собою реальное выражение того, что причинная связь есть порождение, творение, а не мертвый порядок. Отвлеченно-идеальные формы, а также содержание временного процесса, т. е. содержание события, неспособны обусловить эту сторону причинности.

Ошибочная мысль, будто событие без участия субстанции является причиной (создателем) нового события, возникает следующим образом: пытаюсь мыслить *чистое событие* без всякой субстанции и силы, мы невольно, вследствие нерасторжимой связи события с субстанцией и трудности даже мысленно обособить их, вкладываем в событие субстанциального деятеля с его силою и получаем то, что требуется,— движение вперед. Где легко произвести абстракцию, там ясно виден этот источник ошибки, так как отвлечение, доведенное, действительно, до конца, отчетливо обнаруживает пассивную природу временного процесса самого по себе. Так, например, возьмем движущееся тело и помыслим только его движение, как *ряд положений* в пространстве; отсюда никак нельзя понять *продолжение* ряда, необходимость дальнейшего движения; такой ряд есть только порядок, его можно считать результатом рассудочного синтеза. Иное дело, если усмотреть в последнем наблюдаемом положении тела *мощь*, как обнаружение тела, обладающего такою-то массой и скоростью движения; тогда тотчас же с необходимостью предстанет перед нашею мыслью порождение нового процесса на основе предыдущего; это уже явно *живое бытие*, а не синтез рассудка.

Органический характер конкретного идеал-реализма и его пригодность быть философиею *живого бытия* еще ярче обнаруживается в учении о жизни в биологическом смысле. Согласно этому учению, в основе организма лежит субстанциальный деятель, подчиняющий себе все остальные субстанциальные элементы организма; как сверхпространственное начало, он господствует над пространством, именно находится в *непосредственном отношении* сразу со всеми органами тела, и с глазом, и с сердцем, и с мышцами ноги, как бы далеко они ни находились друг от друга в пространстве, например, в организме слона. Непосредственность отношения состоит в том, что этот «центральный» субстанциальный деятель, во-первых, непосредственно *влияет* на все органы тела, а, во-вторых, непосредственно (интуитивно) *воспринимает* все изменения и состояния их как единое целое. На основе этого *целостного* переживания центральная субстанция регулирует деятельности всех органов с точки зрения *целого*, гармонически согласуя их друг с другом. Благодаря этому единому началу органы перестают быть внеположными друг другу и становятся, в известном смысле, как бы имманентными друг другу, а потому способными *к одновременному взаимопределению*, т. е. *к взаимодействию* в том смысле, какой придал этому термину Кант. По словам Гегеля, такое единение возможно лишь там, где «субстанциальное инобытие снято» (преодолено)¹. В самом деле, благодаря такому тесному единению то, что происходит в одном органе, существует не только в нем и для него, но и для других органов. Все органы становятся друг для друга одновременно средством и целью. Такое целое, живущее единою жизнью, одушевлено, и центральный субстанциальный деятель, созидающий это объединение, может быть назван с этой точки зрения словом *душа* или, в случае низших форм жизни, словом *психоид* (аналог души). Вернее, как источник и психических, и материальных процессов (отталкивания и притяжения), следовательно, как начало, стоящее выше разделения на душу и тело, субстанциальный деятель есть *метапсихофизическое* существо (термин В. Штерна).

Органическое единство, обосновываемое конкретно-идеальным началом, преодолевает не только пространственную, но и временную внепо-

¹ Hegel, Wissenschaft der Logik, IV т. собр. соч. (2 изд.), стр. 233 *.

ложность, так что отсюда становятся понятными своеобразные особенности *causae finalis* (конечной, т. е. целевой, причины). Сверхвременный деятель есть времяобъемлющее начало, господствующее над временем; поэтому он способен вступать в непосредственное отношение не только к настоящему, но и прошлому и будущему. Как различные органы тела, благодаря сверхпространственности деятеля, перестают быть внешними друг другу, так и различные процессы во времени, благодаря сверхвременности деятеля, освобождаются от своей внеположности, имеют характер взаимопроникнутости и соотнесенности друг с другом; эта целостность временного процесса выражается в том, что в настоящем событие возникает не только под влиянием прошлого, но и ради будущего, как средство для осуществления его; таким образом, будущее соучаствует в обусловлении настоящего.

Отвлеченно-идеальные начала также необходимы для целесообразного строения бытия, например как формы порядка, однако они *недостаточны* для осуществления его. В самом деле, во-первых, деятель, создающий целесообразное единство многих элементов в пространстве и времени, должен быть или творческим источником этих элементов или, если элементы ему даны, например пища, как материал для развития тела, или воспоминания, как материал для художественного творчества, должен деятельно сосредоточиваться на них, производить между ними выбор и т. п.; но динамичность и творчество не присущи отвлеченным идеям. Во-вторых, всякое отвлеченно-идеальное начало, обладая узкоограниченным содержанием, выраженным в его определенном качестве, может обуславливать только отвлеченно-целесообразную структуру, годную лишь для выполнения одной какой-либо строго определенной деятельности, осуществляемой всегда по одному и тому же образцу. Такова, например, целесообразность машины, построенной инженером сообразно рассудочному плану; она способна выполнить одну, две, три однообразные функции соответственно отвлеченной, имеющей узкоограниченное содержание цели. Организованность машины сводится лишь к целесообразному соотношению ее грубых частей, колес, рычагов, винтов, а части этих частей и вообще все остальное бесконечное содержание машины не имеет целесообразной структуры и потому в бесчисленных столкновениях с окружающей средой машина проявляется, как мертвый агрегат, способный лишь изнашиваться, т. е. распадаться на свои элементы. Иное дело организм,— в нем организованность простирается в бесконечность: не только органы целесообразно соотнесены друг с другом и со средой, но и клетки этих органов, молекулы клеток и т. д. Лейбниц называет такую структуру естественною машиною; «тело,— говорит он,— бывает *органическим*, когда оно образует некоторого рода естественный автомат или естественную машину,— машину не только в целом, но и в мельчайших своих частях, какие только можно заметить»¹.

Это бесконечная машина, т. е. система, в которой организованность имеет всесторонний, бесконечно содержательный характер; это — *конкретная целесообразность и конкретная организованность*. Следовательно, в основе такого живого бытия лежит не отвлеченная идея, а конкретно-идеальное начало. Наличие его обнаруживается не только в бесконечной глубине органической структуры, но и в бесконечном разнообразии целесообразных функций, например деятельности

¹ Начала природы и благодати, основанные на разуме. Избр. соч. Лейбница, вып. IV, Тр. Моск. Псих. Общ., стр. 324*.

самосохранения. В. Штерн в своей книге «Person und Sache» обращает внимание на различие в этом отношении между механическим агрегатом и живым бытием. Явления сохранения и восстановления встречаются, говорит он, и в механических агрегатах; так, озеро, несмотря на испарение воды и приток ее от дождя и впадающих рек, может все же годами сохранять приблизительно тот же уровень; сдавленный мяч, как только прекратится сдавливание, опять принимает шарообразную форму. Однако есть существенное различие между этими явлениями и сохранением организма. В механическом агрегате устраняются собственными его силами лишь одно, два, три определенного типа отклонения от нормы, и возврат к норме совершается каждый раз по одному и тому же шаблону¹. Иначе проявляется организм; в случае нарушения нормы, если только отклонение не вышло за определенные границы, реституция, регуляция и т. п., например питание, заживление ран, поддержание нормальной температуры, осуществляется всесторонне, крайне разнообразно и нередко с гениальной находчивостью. Такие свойства организма понятны лишь в том случае, если упорядочивающий, гармонизирующий принцип, лежащий в основе его, есть конкретно-идеальное начало: в самом деле, отвлеченная идея может обосновать лишь *законосообразную упорядоченность*, но не *творческую изобретательность*.

Итак, все черты отвлеченного идеал-реализма обнаруживают его непригодность для объяснения живого бытия: он способен найти в мире только причинные связи, закономерность, однообразный порядок без свободы и творчества, прокладывающего новые пути. Наоборот, конкретный идеал-реализм есть *философия живого бытия*: он приучает к интуитивному видению конкретно-идеальных начал, а созерцание их ведет к постижению целесообразности бытия, свободы, творчества, жизни².

Глава восьмая

КОНКРЕТНЫЙ ОРГАНИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ КАК МНОГОСТОРОННИЙ ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ

Конкретный органический идеал-реализм есть учение, наиболее многостороннее из всех рассмотренных нами типов мировоззрений.

Строя *онтологию*, он признает, что существуют типы бытия, признаваемые другими учениями, и показывает, что они сочетаются в единое целое космоса. Самое название «идеал-реализм» означает, что в мире есть, с одной стороны, *идеальное бытие* (в античном значении этого термина), т. е. бытие, сверхвременное и сверхпространственное, и, с другой стороны, *реальное бытие*, состоящее из *событий*, временных и пространственно-временных. Реальное бытие существует не иначе как на основе идеального.

Конкретный идеал-реализм находит в составе идеального бытия не только *отвлеченные идеи*, но и *конкретные идеальные начала*, именно субстанции или, точнее, субстанциальных деятелей. Таким образом, он сочетает ценные стороны субстанциализма и отвлеченного идеал-реализма.

¹ W. Stern, Person und Sache, I т., стр. 270 *.

² См. мои книги «Мир как органическое целое», Москва, 1917, «Свобода воли», YMCA-Press, Париж, 1927; Современный витализм в моей брошюре «Материя и жизнь», Берлин 1923; «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», YMCA-Press, Париж, 1931.

В составе транссубъективного мира конкретный идеал-реализм находит и бытие, как оно дано в *чувственном опыте*, и бытие, как оно *мыслится* математическим естествознанием. Он показывает, что нет оснований субъективировать ни то, ни другое содержание мира: чувственно наблюдаемые качества не суть психические состояния воспринимающего субъекта, мыслимые наукою объекты не суть конструкции мышления ученого. Если понять материальную природу в духе динамистической теории материи, то можно признать транссубъективными и *математически оформленные* действия сил отталкивания и притяжения, обнаружение которых приурочено к определенным точкам в пространстве, и *чувственную содержательность* этих действий. Трудная работа объяснения тех случаев чувственного опыта, которые говорят, по-видимому, в пользу субъективности его, и доказательства, что они могут быть истолкованы в духе теории транссубъективности, только еще начата; однако уже и теперь такие исследования, как, например, *С. Александера* (см. его книгу «Space, Time and Deity»), дают надежду на то, что эта работа идет по правильному пути ¹.

Исследуя в составе реального бытия материальный и психический процесс, конкретный идеал-реализм избегает односторонности как материализма, так и панпсихизма: он признает своеобразие и несводимость друг на друга психических и материальных процессов. Отсюда, однако, *не получается дуализм*, т. е. мировоззрение, усматривающее в мире лишь два резко различные типа бытия и неспособное показать, как они сочетаются в единое целое. Конкретный идеал-реализм устанавливает наличность *метапсихофизических* идеальных начал и показывает, что благодаря им психический и материальный процесс спаивается в единое целое, причем ни та, ни другая сторона не теряет своеобразия. Но этого мало, конкретный идеал-реализм признает, что кроме материального и психического процесса есть другие виды реального бытия; например, *социальный* процесс, хотя и обоснован на психофизиологических процессах, тем не менее не сводится только на них и представляет собою особый тип бытия. Таким образом, получается отрицание качественного монизма и признание *плюрализма*; однако не следует односторонне подчеркивать этот плюралистический момент конкретного идеал-реализма, потому что, с другой стороны, это направление содержит в себе в еще большей степени тенденцию к *монизму*. В самом деле, несмотря на утверждение качественного многообразия видов бытия, конкретный идеал-реализм признает единство мира, именно всеохватывающее *единство* основных условий *строения* мира и единство *смысла* мирового бытия.

Поскольку конкретный идеал-реализм есть *органическое* миропонимание, он утверждает *относительность* всякого бытия. Необходимо, однако, дать себе точный отчет, что означает здесь слово «относительность». В нем вовсе не заключается утверждение, будто все бытие разлагается сполна на отношения. Оно лишь указывает на то, что бытие никогда не бывает абсолютно самостоятельным: всякое бытие существует не иначе как в соотношении с системою мирового целого или какой-либо части его. Даже субстанциальный деятель, хотя и обладает самостоятельною творческою силою, способен проявлять ее не иначе как в действиях, подчиненных единой системе мировых форм (времени, пространства, математической законосообразности и т. п.), так что эти действия оказываются включенными в единую систему космоса.

¹ См. мою статью «Интуитивизм и учение о транссубъективности чувственных качеств» (печатается в V вып. Трудов Русск. Научн. Инст. в Белграде).

Мало того, содержание нормативной идеи всякого субстанциального деятеля придает ему характер индивидуального члена мирового целого, имеющего особое назначение, невыполнимое никаким другим членом мира. Отказ деятеля от выполнения своей нормативной идеи ведет только к *относительному* распаду, относительному обособлению его от мира, но никоим образом не к полному выходу его из системы космоса; скорее, наоборот, именно состояние распада делает его в известных отношениях рабом некоторых сторон мира. Наоборот, выполнение деятелем своего назначения придает его деятельности характер всестороннего единения со всем составом мира, и это именно единение поднимает его на высшую ступень положительной свободы.

Именно эта *неабсолютность* бытия, внутренняя спаянность его со всем содержанием остального мира обуславливает возможность интуитивного знания, следовательно, знания, имеющего характер *абсолютной истины*. Благодаря этой же относительности и внутренней спаянности всякого бытия со всем миром возможна *объективность* и *абсолютность* ценностей. Проблема ценности, однако, не рассматривается мною в этой книге, которая посвящена только исследованию строения бытия ¹.

Надобно заметить также, что здесь рассмотрена только система *мирового бытия*. *Системное* мировое бытие не может быть абсолютно самостоятельным: оно необходимо предполагает основание Сверхсистемное, Сверхбытийственное, Сверхмировое — *Абсолютное* ². Отрицательные и положительные учения об Абсолютном и, следовательно, также о Боге, а вместе с тем учения об отношении между сверхмировым началом и миром оставлены мною без рассмотрения в этой книге. Различия этих учений могут быть основанием для классификации типов философских систем подобно тому, как различия учений о содержании и строении мира послужили в этой книге основой для классификации типов мировоззрений.

¹ Теория ценностей развита в моей книге «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», УМСА, Париж, 1931.

² См. мою книгу «Мир как органическое целое».

**ЧУВСТВЕННАЯ,
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ
И МИСТИЧЕСКАЯ
ИНТУИЦИЯ**



ПРЕДИСЛОВИЕ

Печатание моей книги «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» осуществилось благодаря заботам Комитета по изданию ее, организовавшего подписку на нее.

Выражаю свою глубокую благодарность председателю Комитета Н. В. Тесленко, секретарю П. Ф. Андерсону, казначею Ф. Т. Пьянову и членам Комитета Н. А. Бердяеву, Б. П. Вышеславцеву, А. В. Карташову, С. И. Метальникову, Л. И. Шестову, С. Л. Франку, И. И. Фондаминскому-Бунакову.

Выражаю также благодарность всем лицам, которые, подписавшись на мою книгу, дали возможность моему труду появиться в свет.

Н. Лосский

ВВЕДЕНИЕ

Интуитивизм, разработкою которого я начал заниматься более тридцати лет тому назад¹, есть учение о том, что познаваемый предмет, даже и в случае знания о внешнем мире, вступает в сознание познающего индивидуума *в подлиннике* самолично и потому познается так, как он существует *независимо от акта познания*.

Словом *интуиция* обозначаю это *непосредственное видение*, непосредственное *созерцание* предмета познающим субъектом. Все дальнейшие оттенки этого термина и особенности знания выводятся мною из указанного основного значения его. Критикуя мои взгляды, необходимо исходить из этого основного значения термина «интуиция» — непосредственное именование в виду предмета в подлиннике, а не посредством копии, символа, конструкции и т. п.

Таким образом, слово «интуиция» у меня вовсе не имеет множества следующих значений, столь распространенных в литературе и в повседневной речи.

1. Слово «интуиция» *не означает* в моей системе *иррациональности* созерцаемого (интуиция Бергсона); рациональные, как и иррациональные, аспекты бытия, если они существуют, одинаково могут быть предметом непосредственного созерцания.

2. Слово «интуиция» не означает у меня видения *конкретной неразделенной целостности* бытия: в самом деле, и *дискурсивное, отвлеченное* знание может быть видением аспектов самого подлинного бытия, если в бытии есть разрывы и объединения; таким образом, я могу говорить об *интуитивности дискурсивного* мышления, об интуитивности даже и рассудка (не только разума). Но, с другой стороны, именно исходя из учения об интуиции, как непосредственном созерцании бытия в подлиннике, можно объяснить случаи видения предмета в его органической конкретной целостности и даже решить трудные проблемы теории дискурсивного знания указанием на то, что в основе дискурсивного мышления всегда лежит также непосредственная данность предмета в целом.

3. Слово, «интуиция» у меня вовсе *не означает* мышления, *перескакивающего через посредствующие звенья*, протекающего в области подсознательного, руководимого тактом, озарением, гениальной догадкой и т. п.

4. Оно не означает пророческого вещания.

¹ В моей книге «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (первоначально напечатана в журнале «Вопросы философии и психологии», 1902—1903 гг., затем 1 изд., Спб, 1903) есть глава «Интуиция», где вкратце намечено задуманное мною учение об интуиции. Первая разработка его дана в книге «Обоснование интуитивизма» (первоначально напечатано в журнале «Вопросы философии и психологии», 1904 и 1905 гг., под заглавием «Обоснование мистического эмпиризма», а потом в виде книги под заглавием «Обоснование интуитивизма», 1-е изд., Спб., 1906).

5. Мое учение об интуиции не есть проповедь нового, необычного способа познания: это — новая *теория* старых, *обычных способов знания* — чувственного восприятия, памяти, воображения и мышления (суждения, понятия и умозаключения). Правда, эта теория, утверждая, что знание есть непосредственное созерцание субъектом самого подлинного транссубъективного бытия, хотя оно и удалено от тела субъекта в пространстве (и иногда во времени), ставит даже и самое обыкновенное чувственное восприятие, напр. видение глазами дерева в расстоянии десяти метров от меня, на один уровень с *ясновидением*. Такая теория ведет, конечно, к допущению возможности своеобразных путей развития познавательной способности человека и содержит в себе основания для объяснения исключительных, редких видов знания — телепатии, ясновидения и т. п.

В книгах и статьях, написанных мною об интуиции, как единственном источнике знания, осталось недосказанным многое существенное по вопросу о транссубъективности чувственных качеств, об отношении между идеальным и реальным бытием, а также об интуиции, направленной на металогическое бытие. Настоящая книга посвящена главным образом этим проблемам, что и указано ее заглавием. Общие доводы в пользу того, что субъект познает предметы в подлиннике, а не посредством копий, символов, конструкций, изложены лишь вкратце в первой главе, отчасти с целью сопоставить их с другими учениями того же типа, развившимися в Западной Европе и Америке одновременно с моим интуитивизмом.

Глава первая

ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ В ПОЛЬЗУ ИНТУИТИВИЗМА

В философии XVII—XIX вв. наиболее распространены были учения, согласно которым наличный в моем сознании чувственно воспринимаемый предмет, этот стол, то дерево и т. п., есть только образ, субъективное, индивидуально-психическое явление в моем уме, а сама транссубъективная реальность остается вне моего сознания, трансцендента моему сознанию. Одни из этих учений утверждают, что образ, имманентный сознанию, есть копия трансцендентного сознанию предмета, другие считают его только символом, третьей конструкцией, производимую познающим сознанием и т. п.

В современной философии в течение последних тридцати лет происходит резкий поворот: появилось много учений, признающих, что чувственно воспринятый предмет есть не образ, а само действительное бытие, сама транссубъективная реальность, вступившая в сознание субъекта.

Принять такие учения — это значит вступить на совершенно новый путь, резко порывая с привычными для культурного человека представлениями о мире, упрочившимися под влиянием не только философии, но и физики, физиологии и психологии. Склонность субъективировать и психологизировать все находимое в сознании закреплена даже современным языком и велась так глубоко, что многим лицам трудно сразу понять точный смысл учения философов, начавших движение, о котором я буду говорить. Правда, дети и необразованные люди также и в наше время склонны к наивному реализму: видя зеленую хвою сосны, слыша меланхолический шум ее ветвей, они уверены, что эта зеленость

находится там в хвое и шум наполняет собою пространство вокруг сосны независимо от того, есть ли слушатели и зрители этих событий. Но образованные люди нашего времени почти все окончательно поверили, будто доказано, что цвета и звуки суть *психические* состояния *наблюдателя*, будто познающий субъект непосредственно знает лишь свои *ощущения*, вызванные в нем деревом, так что в его сознании наличествует лишь *образ* дерева, т. е. можно сказать, психическое дерево, а не само материальное транссубъективное бытие.

Согласно этому учению все, что я нахожу в своем сознании, есть уже не внешний мир, а только мое душевное состояние. Непосредственно я не знаю своих детей, своей жены, своих друзей: в мое сознание вступают не они сами, а только мои реакции на них. В клетке своего сознания я замкнут как в тюрьме, в камере вечного одиночного заключения; из внешнего мира до меня доходят в лучшем случае только сигналы, и я вправе даже усомниться, существует ли действительно что-либо вне моего сознания.

Отняв у природы все ее сокровища и включив их в состав субъекта, эти теории обесценивают мир и в то же время вовсе не обогащают субъекта: утверждая, что голубой цвет неба, синева моря, изумрудная зелень листвы, шум морского прибоя, аромат магнолий существуют лишь во мне, как мои субъективно-психические состояния, я отнимаю у природы ее значительность и безграничную жизненную мощь, однако сам титанической силы не приобретаю.

Но вот являются на сцену философские школы, возвращающие природе ее жизненную содержательность и динамичность, а вместе с тем видящие и самого субъекта, как живое, творчески активное существо; там в нескольких метрах от меня синее небо, медленно набегает на берег и шуршит, опадая на песок, сама прохладная влага, и ароматом магнолий действительно напоен весь воздух. А когда дети резвятся, играя в прятки, и кричат от восторга, в этих звуках смеха и криках сам восторг их наличествует в моем сознании; если же один из них прищипит палец дверью и громко, жалостно заплачет, само подлинное страдание его вступает в мое сознание.

В русской литературе зародыши учения о знании, как непосредственном постижении самой действительности, восходят к славянофилам *И. Киреевскому* и *А. Хомякову*¹; систематически оно было разработано затем в философии *Вл. Соловьева*, построившего сложное учение об истине как результате эмпирического, рационального и *мистического* (вводящего в сферу самой транссубъективной реальности) познания. Далее, в начале этого века учение о знании как интуиции подвергнуто разработке мною под именем *интуитивизма*; труд этот был предпринят мною в связи с учениями Шеллинга и Гегеля, а не *Вл. Соловьева*, и только тогда, когда я перешел от гносеологии к метафизике, мною были осознаны многие черты родства моих взглядов с учениями *Вл. Соловьева*. Своеобразная форма интуитивизма развита, далее, в книге *Франка* «Предмет знания», которую автор рассматривает как систему не только гносеологии, но и онтологии, выясняющей метафизические условия возможности интуиции. Наконец, недавно в Москве напечатан сборник статей *Б. Бабынина*, *Ф. Бережкова*, *А. Огнева* и *П. Попова* под заглавием «Пути реализма» (М., 1926). Авторы сборника называют свое направление *интуитивистическим реализмом*.

¹ См. статью Э. Радлова: «Теория знания славянофилов». Журн. Мин. Нар. Просв., февраль, 1916.

Учение о знании предмета в подлиннике развито также представителями англо-американского *неореализма*. В форме, наиболее близкой к русскому интуитивизму, оно осуществлено в английской литературе, напр. у *С. Александера* и *Дж. Лэрда*¹. В американской литературе главными представителями неореализма следует считать авторов сборника «The New Realism» (1912). *E. Holt, W. Marwin, W. Montague, R. Perry, W. Pitkin, E. Spaulding*².

Во Франции иррационалистический интуитивизм блестяще представлен философией *Бергсона*. В Германии можно указать два глубоко отличные друг от друга вида учения о знании предмета в подлиннике: философию *Ремке* и учения *М. Шелера*, развиваемые им, поскольку речь идет о гносеологии, в связи с интенционализмом *Гуссерля*. Далеко вперед зашел по этому пути *П. Линке*, преобразующий феноменологию переживаний Гуссерля в *феноменологию предметов* и сам называющий эту дисциплину онтологической. Своеобразный интуитивизм развит также *Э. Бартелем*³.

Струя интуитивизма, идущая от Аристотеля через средневековую философию вплоть до современной неосхоластики, по-видимому, никогда не замирала в истории философии. Ученый бенедиктинец *Гредт*, защищающий это направление под именем *естественного реализма*, дает в своей ценной книге «Unsere Aussenwelt» перечень современных неосхоластиков, примыкающих к нему⁴.

Обоснование учения о том, что в восприятии предмет дан в подлиннике, производится весьма различно разными философскими школами. Мой метод состоит в следующем. Исследуя докантовский эмпиризм, рационализм и кантовский критицизм, я нахожу в основе всех этих гносеологических направлений две предпосылки, именно, что все содержания сознания суть *индивидуально-психические* состояния и что содержание чувственного восприятия производится *причинным* воздействием предмета на тело субъекта. Отказавшись от этих предпосылок, я *анализирую* состав сознания при восприятии и познании, *описываю наблюдаемые оттенки* элементов сознания, обыкновенно игнорируемые под влиянием ложных предпосылок, и устанавливаю понятия, в которых мыслятся различные *найденные* стороны строения сознания. Конечно, лишь состав всего учения выясняет, что значат слова «наблюдать», «мыслить», «установить понятие» и т. п.

Положим, я вижу и осязаю ствол березы и высказываю знание, считаемое мною истиною: «кора этой березы — белая, твердая». Или, положим, на вопрос: «Какое у вас есть наиболее сильное желание в настоящее время?» — я отвечаю: «Я хочу услышать исполнение Шляпинным Бориса Годунова, и это мое желание наиболее напряженное» или на вопрос: «Что вас так обрадовало?» — я отвечаю: «Я доволен тем, что удалось решить трудную математическую задачу». Во всех трех случаях высказывания суждений я нахожу, *подвергнув наблюдению и анализу*

¹ *S. Alexander, Space, Time and Deity, 1920; J. Laird, A Study in Realism, 1920.* См. об английском реализме *R. Kremer, La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais, 1928.*

² Об американском неореализме см. *R. Kremer, Le néo-réalisme américain, 1920.*

³ *J. Rehmké, Philosophie als Grundwissenschaft, 1911; ergo же, Logik oder Philosophie als Wissenslehre, 2 изд., 1923.*

M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913, в новом издании эта книга озаглавлена «Wesen und Formen der Sympathie», 1923; ergo же «Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», 1921 (эмоциональный интуитивизм в аксиологии) и др. *P. F. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 2 изд., 1929, стр. 384. E. Barthel, Die Welt als Spannung und Rhythmus, 1928; Vorstellung und Denken, 1931.*

⁴ *J. Gredt, Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis, 1921, см. стр. 23, 29 с., 33 с.*

состав сознания, что в нем наличествуют: 1) сознающий субъект — я; 2) сознаваемый объект — кора березы, мое хотение, мое удовлетворение; 3) отношение между субъектом и объектом.

Когда я вполне поглощен восприятием объекта, напр. с интересом наблюдаю на коре березы муравьев, доящих тлей, мое я, т. е. субъект, исчезает из области наблюдаемого совершенно. Однако, как только я начну наблюдать состав сознания, я тотчас найду в нем не только муравьев, но и свое я, как наблюдающее муравьев с интересом.

Философы, стремящиеся упростить состав мира и питающие отвращение к таким своеобразным элементам его, как я, утверждают, что очень часто, а может быть, и всегда думание должно быть описываемо словами «думается», а не «я думаю». Что такие оттенки душевной жизни действительно существуют, я вовсе не отрицаю; вся моя книга «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» построена на изучении их. Можно даже предпринять не безопасный эксперимент такой стилизации своей душевной жизни, такого выпускания вожжей из своих рук и предоставления душевных функций *кому-то другому* или другим, что большинство перемен будет возникать в форме «думается», «мелькнуло в уме», «хочется» и т. п. Однако и в таком сознании нетрудно найти я, которое «имеет в виду» все эти «думается», «хочется» и т. п. Чтобы стилизовать так свою душевную жизнь, нужно прекратить функции «я думаю», «я хочу» и т. п., но необходимо сохранить хотя бы в виде спорадических проявлений одну наименее активную функцию: *я имею в виду* все эти «думается», «хочется» и т. п.; если бы и эта функция с одним и тем же я в центре ее была прекращена, не было бы единства сознания.

Присмотримся теперь *к объектам* сознания и тому, что может быть найдено в них и может стать объектом в новых высказываниях истины (кора, ее белизна, ее твердость и т. п.; мое хотение, мое удовлетворение, мое усилие при отталкивании обрубка березы и т. п.). Обратим внимание на различие между такими объектами, как мое хотение, удовлетворение, усилие, и такими, как кора, белизна, твердость. Мое хотение, удовлетворение, усилие непосредственно наблюдаются мною, как интимно связанные с моим я, субъектом сознания: это я сам хочу, удовлетворен, усиливаюсь. Каждое из названных событий есть нечто «мое»: это — *мои проявления*, действия, переживания; в них — *жизнь моего я*. Иное дело — кора, белизна, твердость, движение ее (напр., падение куска коры со ствола березы на землю): это — *нечто чуждое мне*: «данное мне» извне, а не мое проявление. Опираясь на это непосредственно усматриваемое очевидное различие, я говорю, что эти предметы и события суть для меня *внешний мир*, а мои хотения, чувства, усилия — *мой внутренний мир*.

Слова «внешний» и «внутренний» не имеют здесь, конечно, пространственного значения. Кто прivityк наблюдать предметы, не имеющие пространственного оформления, тот безбоязненно пользуется такими словами в метафорическом смысле, не опасаясь, как Ремке и его школа, искажения своей мысли.

Можно назвать также эти два царства бытия с точки зрения субъекта словами: *трансубъективный и субъективный мир*.

Наблюдаемая мною кора, белизна, твердость, скажут многие философы, имманентна моему сознанию, следовательно, она есть уже элемент моего субъективного, а не трансубъективного (внешнего) мира. На это замечание можно возразить следующим образом. Существует, конечно, связь между моим я и находящеюся в моем сознании березою.

Но какова эта связь? — Береза связана с моим я в данном случае только как предмет моего наблюдения; своеобразная связь ее с моим я (природа этой связи будет рассматриваться позже) такова, что дает мне возможность *направить* на нее акт моего *внимания*, но эта связь не настолько тесная, чтобы я мог назвать березу своим проявлением. Иное дело «мой» хотения, чувства, усилия и т. п.: они принадлежат моему я как *проявления* его. Для них, как это хорошо выразил Линке, связь с я есть «закон их сущности». Это их эйдетическая структура и, если я, наблюдая свои переживания, не замечаю своего я, этот случай подобен тому, как, напр., наблюдая пространственную форму предмета, я могу не заметить, какова его величина, из чего, однако, не следует, будто величины у этой формы вовсе не было ¹.

Здесь уместно вспомнить давно уже выработанное философией понятие *субстанции* и ее *принадлежностей* (акциденций). Одно и то же я есть творческий *источник* и *носитель* различных своих проявлений во времени; я есть субстанция, а хотения, чувства и т. п. проявления суть акциденции.— Чтобы подчеркнуть, что хотения и чувства не пассивно наложены на я, а суть живые действия я, в дальнейшем будем называть его не субстанциею (это слово наводит на мысль, будто предмет, обозначаемый им, есть какая-то отвлеченность, вроде математических идей), а *субстанциальным деятелем*.

Итак, «данное мне» в сознании связано с моим я только как предмет, доступный наблюдению, а «мой» проявления связаны с я и как предмет наблюдения, и, более того, как принадлежности я, как моменты его бытия. «Данное мне» тоже может иметь своего носителя, тоже может быть принадлежностью, но не моего я, напр. белизна, твердость непосредственно наблюдаются как принадлежность коры. Когда я сгибаю ветвь березы, я непосредственно наблюдаю, как моему усилию сопротивляется противоусилие ветви. Правда, во многих случаях с трудом можно установить, какие элементы «данного мне» суть проявления каких субстанциальных деятелей, но нет никакого сомнения в том, что основной принцип строения всего «данного мне» тот же, что и принцип строения моей субъективной жизни: «данное мне» состоит тоже из субстанциальных деятелей и их принадлежностей. «Мои» проявления образуют сферу бытия моего я как своеобразного индивидуума; блеск, жгучая теплота и т. п. суть проявления этого пылающего угля; радостный лай, влияние хвостом и т. п. суть проявления подбегающей ко мне собаки; пылающий уголь, лающая собака суть иные, чем я, резко отличные от меня сферы индивидуального бытия, что не мешает им ярко наличествовать в моем сознании.

Опираясь на описанные наблюдения, можно формулировать следующее различие: *имманентность сознанию* не есть еще *имманентность субъекту* сознания (т. е. не есть еще принадлежность к составу бытия субъекта, к составу его индивидуальности). Сознаваемые «*мои*» проявления (чувства, хотения и т. п.) имманентны сознанию, но этого мало, они еще имманентны и субъекту сознания (они суть моменты моего бытия). Сознаваемые «*данные мне*» предметы (дерево, собака и т. п.) *имманентны сознанию*, но *трансцендентны субъекту сознания* (по своему бытию находятся вне состава бытия моего я). Имманентность чужого бытия моему сознанию есть вступление предмета в кругозор моего сознания, не превращающее чужого бытия в мое состояние, в мой психический процесс. *Сознание* есть деятельность субъекта, способная вывести его

¹ P. F. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 2 изд., § 38, стр. 110.

за пределы его индивидуальности. *Сознание*, как целое, содержащее в себе субъект и объект, принадлежащий к области «данного мне», есть нечто сверхиндивидуальное, объемлющее, по крайней мере, две, а то и более индивидуальности.

До сих пор, разграничивая в сознании субъективный и транссубъективный мир, мы сосредоточивались на тех оттенках и элементах опыта, которые выражены выше словами «мой» и «данный мне», субстанциальный носитель, деятель и принадлежности его. В состав этих понятий входило уже также и понятие зависимости, и именно *причинной зависимости*. Следуя своему методу, займемся понятиями причины и действия, чтобы также и для них найти материал в опыте. «Мои» чувства, «мои» хотения, «мое» усилие оттолкнуть тяжелый предмет причинно зависят от моего я: они в опыте непосредственно переживаются, как мои действия. Я, как субстанция,— источник их, причина, а они действия. Нередко одно свое проявление я считаю причиной другого: напр., переходя через улицу и видя приближающийся автомобиль, я опасаясь быть раздавленным и потому решаю отступить назад. Мое опасение, говорим мы, есть причина моего решения отступить. Это несколько неточно: опасение и решение существуют не самостоятельно, а как проявления моего я и тесная связь между этими двумя событиями, связь действия есть проявление не их, а все того же моего я: не опасение, а я, *поскольку я опасаясь*, являюсь причиной решения. В сложной ткани моей душевной жизни эти два события интимно связаны непосредственным переживанием, свидетельствующим, что я произвожу решение, как опасаящийся. Причинная связь есть именно *прежде всего связь порождения*, осуществленная действием, исходящим от субстанциального деятеля; а такая черта ее, как правильность, т. е. однообразная повторяемость, производна и вовсе не необходима ¹.

Поставим теперь вопрос, есть ли *восприятость* белизны коры, твердости ее и т. п.— *зависимость* белизны и твердости от моего я. Конечно, восприятие не может быть осуществлено без некоторых актов я: в его составе всегда есть акт внимания и акт сопоставления, охватывания сразу нескольких предметов (принимающий иногда характер сознательного сравнения), откуда возникает различение и отождествление, также и другие акты, о которых речь будет позже. Можно ли утверждать, что эти акты, напр. внимание (вернее, я внимательный), причиняют, порождают белизну, твердость? На этот вопрос может быть дан только отрицательный ответ: отношение между вниманием (мною внимательным) и предметом внимания совершенно не похоже на порождение, причинение: внимание направлено на белизну как на нечто *предлежащее* ему, а не творимое им.

Чтобы усмотреть независимость объекта от познающего субъекта, нужно отчетливо различить познавательные акты от познаваемых объектов; эту задачу для современной гносеологии выдвинул в особенности *Брентано* в своей «*Psychologie vom empirischen Standpunkt*» *. Научившись разграничивать акты субъекта от объектов, нетрудно уже сделать дальнейший шаг, именно усмотреть, что связь между актом субъекта и объектом не есть порождение.

Такие проявления я, как внимание, сравнение и т. п., направленные на нечто и не стоящие с этим нечто в причинной связи, мы будем называть *интенциональными актами*. Заметим, что интенциональный

¹ См. об этом *динамистическом* понятии причинности мою книгу «Свобода воли» и статью «Мифическое и современное научное мышление». Путь, 1928 *.

акт, направленный на «мое» проявление, также не стоит с ним в причинной связи: «мое» внимание устремлено на «мое» решение, если я хочу опознать его, и оно предстоит мне в поле моего сознания, как порождаемое не мною внимательным к нему, а мною опасаящимся быть раздавленным. Таким образом, и мои проявления, поскольку на них направлены интенциональные акты, напр. внимание, могут быть названы словом «предмет» (объект).

Интенциональный акт есть средство для осознания и опознания предмета, независимого по своему бытию от осознания и опознания. Г. Е. Мооге * называет эти акты «прозрачными» (diaphanous): сквозь них, как сквозь прозрачную среду, предмет виден без искажения его.

Кроме внимания и сопоставления (сравнения), существует еще множество других интенциональных актов. Таковы, напр., акт видения, акт слышания, акт осязания и т. п., которые отличаются друг от друга не только связанными с ними органическими ощущениями в зрительном, слуховом и т. п. аппарате (напр., переживанием мускульных напряжений при натягивании барабанной перепонки), но и как проявления самого я, различными способами имеющего в виду разные аспекты внешнего мира. Совокупность этих актов вместе с некоторыми другими актами (о которых будет сказано позже), необходимыми для имения в виду не только цветов, звуков, но и цветовых, звучных и т. п. *вещей*, образует акт *восприятия* ¹.

Деятельность памяти содержит в себе специфический акт направленности я на прошлое, именно акт припоминания. Имение в виду предмета в результате припоминания, фантазирования и т. п. есть акт представления. Об актах мышления, именно суждения, умозаключения будет сказано позже. Кроме интеллектуальных актов, о которых шла речь до сих пор, существуют еще эмоциональные и волевые акты, тоже имеющие характер интенций, тоже направленные на предмет: желания, хотения, стремления, влечения направлены на цель, которая может принадлежать к области субъективных переживаний, но может быть и внешним предметом (событием и т. п.); чувства суть интенциональные акты, направленные на ценности ².

Итак, в сознании, поскольку в нем есть интенции, всегда существует двустороннее целое: *субъективный акт* и нечто *объективное*, т. е. предмет. Существует следующее различие между этими двумя сторонами интенционального целого: 1) интенциональный акт есть всегда нечто *субъективное*, оно есть проявление я, субъекта сознания; что же касается объективной стороны, она может состоять из любых отрезков мира, предметом интенционального акта может быть как *субъективное* (напр., наблюдаемое мною «мое» чувство), так и *трансубъективное* бытие (наблюдаемое мною дерево и т. п.); 2) интенциональный акт есть *индивидуально-психическое* проявление субъекта сознания; предметом акта может быть любой вид бытия: психическое (мое и чужое) и материальное ³, реальное и идеальное, индивидуальное и общее и т. п.; 3) интенциональный акт есть *событие*, т. е. нечто оформленное вре-

¹ Впрочем, следуя укоренившемуся словоупотреблению, мы будем нередко называть также и видение цвета, слышание звука и т. п. *восприятием*, а не актом *ощущения* цвета, звука и т. п.

² В книге М. Шелера «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» развито учение о чувствах как интенциональных актах, представляющих собою как бы особый специфический орган для приобщения к объективным ценностям («эмоциональный интуитивизм» Шелера, см. стр. XI, 8 с., 64 с., 68, 261—269, 272 и др.). Отличие развиваемого мною учения о чувстве и природе ценности изложено в моей книге «Ценность и бытие», гл. IV, § 1 *.

³ Словом «психическое» я обозначаю событие, оформленное лишь временем, а словом «материальное» — событие, оформленное не только временем, но и пространством.

менем: предмет может быть событием, т. е. бытием временным (напр., наблюдаемое мною тикание метронома), но он может быть также и невременным, идеальным бытием (напр., мыслимая мною математическая идея).

Так как объективная сторона сознания всегда наличествует вместе с субъективным актом, то мы не умеем точно обособить их, абстрагировать их мысленно друг от друга, тем более что в большинстве случаев нас интересует объект, а не акт; мы сливаем интенциональный акт и предмет его в одно целое и обозначаем это целое одним словом. Так, мы говорим, что видимый и осязаемый стол есть «мое восприятие»; между тем к области «моего» здесь принадлежит только акт восприятия, а стол с его цветом, твердостью и т. п. есть «данное мне». Вспоминая начало русской революции 1917 г., я могу сказать: «В уме моем толпою встают воспоминания»: здесь отглагольным существительным «воспоминания» обозначены и акты припоминания, и само вспоминаемое, сами предметы прошлого, поскольку они вновь стали наличными для сознания.

Чтобы отчетливо различать в сознании субъективную и объективную сторону (акт и предмет), полезно обозначать в наиболее ответственных случаях каждую из них особым словом: акт восприятия (воспринимание) и воспринимаемое, акт ощущения и ощущаемое, представление и представляемое, акт воспоминания и вспоминаемое, акт понимания и понимаемое, акт мышления и мыслимое¹ и т. д.

Сливая в одно неразличенное целое субъективный акт и объект, легко прийти к следующим односторонним, противоположным учениям о составе сознания и мире. Одни лица видят только объективную сторону сознания и именно только внешние протяженные материальные объекты, численно преобладающие над всем остальным составом сознания и практически наиболее важные; такие лица склонны к *материализму*.

Другие, осознав свои субъективно-психические проявления и сливая с ними также и трансубъективные предметы, субъективируют и психологизируют весь состав сознания; такие лица приходят к *панпсихизму*, к *психологистическому идеализму*, к *соллипсизму* и т. п. Так, Шопенгауэр начинает свою систему словами: «Мир есть мое представление», не разграничивая в сознании акта представления от предмета. Г. Е. Моог один из первых отметил, что ошибочное положение «esse est percipi» * есть результат смещения предмета с *испытыванием* предмета².

Наконец, третьи, на почве сложной философской культуры, под влиянием каких-либо предпосылок стилизуя свой ум так, чтобы *не видеть психические акты*, сосредоточиваются только на «данном мне», на цветах, звуках и т. п., но не становятся ни материалистами, ни панпсихистами, а утверждают, что эти элементы мира сами по себе «нейтральны», т. е. не суть ни психическое, ни материальное, и что только комплексы их, поскольку законы комплексов различны, заслуживают названия психического или материального: так, напр., зеленоватый цвет обоев, поскольку он стоит в связи с освещением, есть физическое,

¹ В английской литературе Ллойд-Морган, Александер и др. употребляют здесь слова с окончанием на-ing и -ed (действительный и страдательный залог): sensing — sensed, experiencing — experienced — и т. д. Хорошим пособием для ознакомления с этими различиями может служить книга А. Messer «Empfindung und Denken» *.

² Статья «Refutation of Idealism» Mind N-S. XII, 1903; перепечатана в его «Philosophical Studies», 1922.

а поскольку он входит в комплекс моей жизни, вызывая во мне воспоминания о цвете морских водорослей, есть психическое¹.

Отчетливое различение и опознание протяженных *материальных* процессов, с одной стороны, и, с другой стороны, *психических* интенциональных актов, имеющих только временное оформление, но не обладающих никакою пространственной формой, сразу освобождает от всех односторонностей и от материализма, и от панпсихизма, и от релятивирования психического и материального; мало того, оно даже объясняет, как возникают эти ложные учения: *est veritas poema sui et falsi* *.

Воспользуемся этим свойством истины для устранения и объяснения еще одного важного заблуждения. Сливая интенциональный акт и предмет его в одно целое и субъективируя предмет, приходится признать, вслед за Беркли и Юмом, что наблюдаемый предмет существует в момент акта восприятия и перестает существовать, когда я перестаю воспринимать его; существование предмета в иное время, чем совершается акт восприятия его, согласно этим учениям, не может быть установлено путем опыта. Наоборот, различая интенциональный акт и предмет, на который он направлен, и усматривая независимость бытия от акта сознания и познания, мы понимаем, что время существования наблюдаемого предмета в громадном большинстве случаев иное, чем время акта наблюдения. Слушая мелодию и наслаждаясь ею как целым, я имею в сознании теперь начало ее, существовавшее несколько секунд тому назад; единым актом сознания, длящимся небольшую долю секунды, я могу охватить как целое мелодию, длящуюся более минуты. Мало того, свой акт сознания я могу направить в форме воспоминания на события, совершившиеся вчера, год назад и т. д.

Начиная анализ сознания, мы нашли в нем — 1) субъект, 2) объект или, лучше сказать, предмет и 3) отношение между субъектом и предметом. Сосредоточимся теперь на исследовании *отношения* между субъектом сознания и предметом, принадлежащим к составу внешнего мира, таким, как дерево, солнце и т. п. Наличие отношения между субъектом и «данным мне» внешним предметом, напр. при высказывании суждения, очевидна: я емь сознающий и наблюдающий, а внешний предмет есть познаваемое и наблюдаемое; а вместе мы образуем *единство* сознания.

Что это за тип связи? Какое это отношение? — Нетрудно убедиться, что это отношение своеобразное, не сводимое ни к каким другим отношениям. Прежде всего это не пространственное отношение — не близость, не смежность, не далекость. Независимо от того, в каком пространственном расстоянии от тела субъекта находится предмет, будет ли это рукав моего сюртука или дерево, растущее поодаль, или Сириус, находящийся в громадном отдалении, все равно — субъект и предмет образуют единство сознания; это — *сверхпространственная связь субъекта и предмета*, преодолевающая пространственную пропасть, зияющую между ними, как телами. Это также не временная связь: не одновременность, не последовательность и т. п. Предмет знания может быть даже и невременным или может принадлежать к иному времени, чем направленный на него акт: он может быть событием, секунду тому назад отошедшим в область прошлого, или совершившимся вчера, или происшедшим десятки веков тому назад, как, напр., смерть Сократа в Древней Греции. Итак, это — *связь сверхвременная*, преодолевающая пропасть между прошлым и настоящим.

¹ Учение Маха, Б. Расселя, некоторых американских неореалистов, например: Perry. См. об этом учении мою книгу «Типы мировоззрений».

Связь субъекта с предметом внешнего мира («данного мне») есть также не причинное отношение: субъект не производит предмета и предмет не производит субъекта. Здесь нет субординации, зависимости одного бытия от другого, как в случае причины и действия: обе стороны, субъект и предмет внешнего мира, стоят друг против друга в сознании как равноправные по бытию. Отдав себе отчет в своеобразии связи их в сознании, назовем отношение их друг к другу словом *координация*, чтобы подчеркнуть равноправие их по бытию. Точнее следует обозначить эту сочетанность субъекта и предмета словом *гносеологическая координация*, так как она есть условие возможности истины о предмете ¹.

Непосредственная, непричинная связь субъекта с познаваемыми предметами внешнего мира может сопутствоваться также и причинным взаимодействием с ними. Предмет внешнего мира, воспринимаемый чувственно при посредстве глаза, уха, осязания, действует на эти органы световыми или звуковыми волнами и т. п. Однако возникающие отсюда физиологические процессы в нервной системе наблюдателя не суть причина имманентного сознанию воспринимаемого предмета. Какое значение имеет для восприятия предметов этот ряд причинно связанных друг с другом физико-физиологических процессов, об этом будет сказано в следующей главе.

Предмет, с которым координирован субъект, может вовсе не существовать как *действительное бытие*: он может быть, напр., созданием чьего-либо воображения или наличествовать только в мифотворческой деятельности какого-либо народа (напр., Юпитер в Древней Греции), и тем не менее координация между таким предметом и мною, как познающим субъектом, существует. В самом деле, даже и такой предмет, не принадлежащий к области действительного бытия, входит в состав мира на основе каких-либо своеобразных функций (напр., фантазирования) того или иного деятеля и через посредство координации этого деятеля координирован со всеми познающими субъектами ².

Сверхвременность и сверхпространственность координаций была бы невозможна, если бы субъект и предмет были сполна пространственно-временными. Что касается субъекта, нашего я как субстанциального деятеля, мы с очевидностью усматриваем, что только проявления я, да и то не все, а лишь такие, напр., как отталкивания, оформлены пространственно, само же я *не имеет пространственного оформления*, оно не кубическое, не шарообразное, не линия, не точка и т. п.; точно так же лишь проявления я суть события, протекающие во времени, возникающие, исчезающие, длящиеся; само же я *не имеет временной формы*, не возникает и не исчезает во времени, не течет и не длится по типу временного бытия: оно — сверхвременно и сверхпространственно.

Не только это непосредственное наблюдение над я как субстанциальным деятелем открывает нам его стояние над временем

¹ *Авенариус* во второй своей теории знания, намеченной в книге «Der menschliche Weltbegriff» *, подошел к этому понятию, отчасти не отдавая себе отчета в том, как это видно из его предисловия к книге, он обозначал его термином *принципиальная координация*.

² См. соображения *Брентано* против этого учения об отношении между субъектом и объектом в «Von der Klassifikation der psychischen Phänomene». Anhang, I *; см. также *О. Краус* «Предисловие» к «Psychologie von empirischen Standpunkt» Брентано (XXV с.). См. также *Г. Каikov* «Bewusstsein Gegenstand, Sachverhalt» § 11—13, в Arch. f. d. ges. Psychologie» Bd. 75, 1930. Проф. Краус указывает, между прочим, на то, что объектом знания может быть также и «не сущее». В ответ на это нужно заметить, что и отрицательность принадлежит к составу ограниченного бытия, как особый аспект его. См. мою статью «Логическая и психологическая сторона утвердительных и отрицательных суждений» (Логос, IV, 1912).

и пространством. Умозрительное исследование любого события, напр. чувства радости, длящегося несколько секунд, отталкивания, направленного по определенной линии, и т. п., открывает в нем бесконечное множество внешнеполных друг другу отрезков во времени или во времени и пространстве (отталкивание), которые могут образовать единство события не иначе как под условием исхождения их из единого источника. Таким образом, всякая временность и всякая пространственность возможны не иначе как на основе сверхвременного и сверхпространственного начала, осуществляющего свои проявления во временной или пространственно-временной форме. Этот источник сам не может быть временным и пространственным, так как в противном случае вновь поднялся бы вопрос об условии единства его и получился бы регресс в бесконечность. Он не только не временной и не пространственный, но еще и *сверхвременный* и *сверхпространственный*, так как он придает своим проявлениям форму времени, а некоторым из них также и форму пространственности, господствуя над раздроблением этих форм и обеспечивая единство их и своих проявлений в них. Нам знаком уже этот источник событий: это — *субстанциальные деятели*, как причины и носители событий. Сверхвременными и сверхпространственными теперь мы будем называть только субстанциальных деятелей, чтобы отметить их активное распоряжение формою времени и пространства, их господство над этими формами, а все остальное, лишенное форм времени и пространства (напр., такое, как математическая идея числа и т. п.), будем называть *невременным* и *непространственным*.

Координация, преодолевающая пропасть времени и пространства между познающим субъектом и всеми событиями также и внешнего для него мира, объясняется только что развитым учением о событиях: всякое событие есть проявление какого-нибудь субстанциального деятеля. Независящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь самих сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель как свое проявление, существует не только для него, но и *для всех других деятелей* всего мира.

Это *трансцендирование* элементов внешнего мира за пределы своего бытия и существования их для наблюдающего субъекта есть несомненный факт, лежащий в основе сознания. Даже и собственные проявления субъекта трансцендируют за пределы своего отрезка времени, поскольку существуют для него в актах его сознания, принадлежащих к иному времени, чем момент их осуществления; однако это трансцендирование не столь поражает нас, потому что в этом случае и создаваемое проявление, и акт сознания, направленный на него, принадлежат одному и тому же сверхвременно объемлющему их субъекту. Удивляет нас это трансцендирование в случае сознания субъектом отрезков *внешнего* мира; в самом деле, субъект есть самостоятельный деятель, способный быть носителем лишь своих собственных проявлений; и внешний мир состоит из других, тоже самостоятельных деятелей, из которых каждый есть носитель собственных проявлений. Каким же образом возможно, чтобы эти самостоятельные субстанциальные деятели вместе со своими проявлениями могли трансцендировать за пределы себя и как-то *своеобразно наличествовать* в сознании друг друга. Ответ на этот вопрос будет удовлетворителен лишь в том случае, если в нем будут учтены оба несомненные свойства субстанциальных деятелей — и самостоятельность их, и спаянность воедино, обнаруживающаяся в сознании одним другого. Выход из затруднения может быть найден лишь

путем совмещения обеих этих сторон в бытии субстанциальных деятелей: они не абсолютно самостоятельны, но и не абсолютно слиты воедино. Как носитель творческой силы, как причина своих проявлений, каждый субстанциальный деятель самостоятелен, но все они другими сторонами своего бытия, напр. как носители тождественных идеальных принципов временной и пространственной формы, числа и т. п., слиты воедино, *единосущны*. Это единосущие их есть, однако, лишь несамостоятельный аспект их бытия и потому может быть названо *отвлеченным единосущием*. Оно определяет лишь общие рамки единого космоса, наполнимые благодаря самостоятельному творчеству каждого деятеля крайне различными, нередко противоборствующими друг другу содержаниями.

Благодаря единосущию, однако, все самостоятельные аспекты деятелей и проявления их *координированы* друг с другом и существуют *друг для друга*, своеобразно трансцендируя и наличествуя друг в друге тем *идеальным*, не реальным (не временным и не пространственным) наличествованием, которое на ступени развития сознания обнаруживается как «имение предмета в сознании» и до всякого сознания служит условием всякого взаимного влияния деятелей. Имея в виду это трансцендирование, можно сказать, что в мире *все имманентно всему*.

Необходимо отдать себе отчет в том, что *координация* субъекта (субстанциального деятеля) с предметом есть условие возможности того, чтобы акт внимания был направлен на предмет; она есть *условие сознания, а не продукт его*. Как в практической сфере, чтобы совершить действие, напр. взять рукою графин с водою, предварительным условием служит пространственная близость руки и графина, так для сознавания условием служит непространственная связь субъекта и предмета, координированность их, благодаря которой уже до сознания предмет имеет значение для субъекта, он идеально наличествует в нем; эту идеальную досознательную имманентность предмета в субъекте можно назвать *предсознанием*.

Координация не нужна только в случаях сознавания и познавания субъектом самого себя и своих проявлений, так как наличествование проявлений субъекта для него самого обеспечено еще более глубоким единством, именно *принадлежностью* их субъекту, а наличествование субъекта для самого себя в самосознании обусловлено *тождеством* сознающего и сознаваемого.

Нам могут задать вопрос: из какого источника может быть известно, что координация есть *досознательная* связь субъекта с предметом внешнего мира и что условием сознания служит предсознание? Ответ мы дадим следующий. Наблюдая свое сознание, мы усматриваем не только элементы его, но и строение его, именно связи элементов сознания друг с другом, зависимость или независимость одних из них от других, значение их друг для друга; так, мы усматриваем, что внимание безразлично для существования координации, а координация, наоборот, не безразлична для возможности внимания; координация есть логически и реально необходимое условие возможности сознания, а не наоборот; эта необходимая связь есть одна из черт сущностного строения сознания. Говоря о досознательной координации, мы вовсе не утверждаем нового элемента мира, ненаходимого в сознании: речь идет о той самой координации, которая наличествует в сознании, но только в том виде, как она существует в более простой обстановке, без сознания. Наблюдая сознание как объект исследования, я могу совершать мысленные отвлечения, абстрагирования от него то тех,

то других сторон и получить в качестве наблюдаемого мною объекта также и предсознание, усматривая при этом, что предсознание есть условие возможности сознания.

Оглядываясь на пройденный путь и рассматривая свой метод разработки гносеологии, я утверждаю следующее: отброшенные предпосылки прежней гносеологии я не заменяю новыми предпосылками, а ставлю на их место доказанные путем анализа состава сознания положения: учение о данности внешнего мира в сознании и учение о непричинной связи познающего субъекта с познаваемым предметом.

С. Франк, отыскивая условия возможности интуиции, т. е. созерцания предмета в подлиннике, развивает иное учение, чем то, которое изложено мною. Согласно его учению, всякое определенное бытие укоренено в Абсолютном, которое он понимает как Всеединство, и именно как «единство единства и множества», вне которого ничего нет. Исходя из слитости всего бытия в Абсолютном как Всеединстве, Франк следующим образом решает загадку направленности сознания на бытие, независимое от него: предмет до всякого нашего знания о нем близок нам «совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустрашимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не «знаем», а есмы, т. е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии»¹. Раньше всякого нашего сознания и знания он уже «имеется у нас и при нас».

Метафизические учения о строении мира и отношении мира к Абсолютному (к Богу), развиваемые мною в книге «Мир как органическое целое», значительно отличаются от учений Франка. Сверхмировое начало, полагаю я, не есть Всеединство: Оно не содержит в себе мировую множественность, сотворенную им; вследствие совершенной своей несоизмеримости с миром и неоднородности с ним Оно несколько не ограничивается и не умалется относительным внебытием мира. Однако, как бы ни были велики различия между учениями Франка и моими, оба мы признаем органическое единство мира, интимную внутреннюю связь между частями его как условие возможности интуиции. И у других представителей русской философии, у *Вл. Соловьева*, у кн. *С. Трубецкого*, у кн. *Е. Трубецкого* учение об интуиции также связано с органическим мировоззрением. То же самое мы находим и у философов прежних веков: у *Шеллинга*, напр., природа, как предмет интеллектуальной интуиции, есть органическое целое; точно так же у *Гегеля* мир, как предмет конкретной спекуляции (конкретная спекуляция Гегеля есть интуиция), есть органическое целое.

Резко иной путь избрали некоторые видные представители американского неореализма, напр. *Пергу*, *Holt* и др., пытающиеся развить учение о данности предмета внешнего мира в подлиннике на почве неорганического миропонимания. Начало такому реализму положил уже *Мах* (зачатки его можно найти даже у *Юма*). Согласно Маху, познающий человек есть не субстанциальное единство, а связка ощущений; материальные вещи внешнего мира также суть не более как связки ощущений; в этом мире слабо и внешним образом объединенных агрегатов ничто не мешает любому элементу материальной вещи, оставаясь в одном отношении частью этой вещи, стать в другом отношении временно частью комплекса человеческого сознания.

Развитие этих учений в целую гносеологическую систему осуществлено американскими неореалистами в борьбе с идеализмом *Бредли* и его

¹ *С. Франк*. «Предмет знания», стр. 177. Там же, стр. 141—161, 177, 218—239, 257, 320.

гипертрофированно органическим миропониманием, согласно которому мышление об отдельной вещи не есть знание о действительном бытии, так как *действительность* есть Абсолютное как *абсолютная целостность*. Всякое отношение Бредли понимает, как «*внутреннее*» отношение; этим термином он хочет выразить мысль, что отношение между двумя или более членами меняет природу самих этих членов. Отсюда следует, что предмет не может быть познан таким, как он существует независимо от познавания его, потому что отношение познавания неизбежно меняет природу его.

Неореалисты правильно устанавливают несостоятельность и противоречивость такого крайнего органицизма. Они правильно утверждают возможность *внешних отношений*, т. е. таких, которые не изменяют природы соотносящихся членов. Однако они не правы, поскольку для учения о внешних отношениях отказываются от идеи органической целостности и развивают неорганическое миропонимание. Поставив на место субъекта мозг или нервную систему, заменив психические интенциональные акты, направленные на предмет, реакциями нервной системы, превратив и вещи, и личности в пучки внешнеобъединенных элементов, извне присоединяющихся друг к другу и отпадающих друг от друга, неореалист может утверждать, что бывают случаи, когда один и тот же элемент мира в одном отношении принадлежит к составу вещи внешнего мира, а в другом отношении — к составу жизни субъекта. Однако эта внешняя принадлежность одного и того же элемента к двум комплексам, вроде того как один и тот же столб может входить в состав двух изгородей, пересекающихся друг с другом, еще не объясняет самых глубоких, специфических свойств сознания и знания, которые должен был бы особенно чутко улавливать сторонник учения о непосредственном знании. В самом деле, положим, на расстоянии пяти метров от тела человека X находится дерево В; световые волны, отбрасываемые деревом, вызвали реакцию А на сетчатой оболочке зрительного нерва, зрительного центра и мышц, обуславливающих приспособление зрительного аппарата к объекту. Что такое эта реакция? Без сомнения, она есть перемещение множества молекул внутри пространства, занимаемого телом X. Оставаясь на почве неорганического миропонимания и допуская только внешние отношения, нельзя понять, как эти движения в теле X, с одной стороны, и цвет, форма дерева и вообще его телесная внешность, с другой стороны, образуют факт, выражаемый словами «я (X) вижу дерево», т. е. находящееся там, в пяти метрах от моего тела, существует для меня не в том лишь смысле, что молекулы в моем теле переместились благодаря более или менее отдаленному влиянию его, а в том смысле, что *само дерево в подлиннике* стало вместе с тем причастным и моей жизни, правда, иначе, чем органы моего тела.

Нельзя не согласиться с M. W. Calkins, которая, критикуя эти учения, говорит, что неореалисты не учли единственности в своем роде отношения сознающего к познаваемому¹. Поскольку неореалисты сводят сознание только к внешнему отношению и отрицают специфический интенциональный акт сознания, говорит проф. Hicks, у них от сознания осталось лишь имя².

Данность в сознании есть проявление своеобразной *взаимовключенности* элементов мира, имманентности их друг другу, которая кажется непостижимою тайною, неосуществимым чудом для всех умов,

¹ Journ. of Philos., Psych. and Scient. Meth., 1911.

² G. Dawes Hicks, The Basis of Critical Realism, стр. 346 *.

привыкших допускать лишь внешние отношения между элементами мира. Ее можно понять не иначе как опираясь на *органическое* миропонимание и учение о *единосутии* сверхвременных и сверхпространственных субстанциальных деятелей, которые, объемля пространственно-временные процессы, опосредствуют трансцендирование их за пределы себя, *идеальную имманентность их друг другу*¹. Конечно, органическое миропонимание должно быть свободным от крайностей учения Бредли, превратившего все действительное бытие в единую целостность Абсолютного. Отграничивая Абсолютное от мира и рассматривая мир как множество *самостоятельных* субстанциальных деятелей, спаянных необходимо только отвлеченным единосутием и способных свободно осуществлять конкретное единосутие на основе единения любви (или, наоборот, отвергать его, враждуя друг с другом), мы получаем органическое мировоззрение², согласно которому в мире возможны и внутренние отношения, и внешние в зависимости от того, где что требуется для осмысленности и целесообразности мира³.

Возможность истины как адекватного знания субъекта о предмете есть одно из важнейших условий осмысленности мира; она обеспечена найденным выше строением мира — отвлеченным единосутием сверхвременных и сверхпространственных деятелей и координацией их, благодаря которой акты сознания и опознания могут быть направлены на предмет, независимый от них по своему бытию и не меняющий своей природы под влиянием направленных на него актов сознания. Субстанциальность субъекта, а также субстанциальная основа всех предметов внешнего мира здесь признана, но самостоятельность субстанций не абсолютирована так, как это сделал, напр., Лейбниц, утверждавший, что у монад нет «ни окон, ни дверей».

Изложенное учение о координации глубоко отличается также от теории английского реалиста *Александера*. Отношение между познающим духом (mind, который есть не что иное, как единый отрезок Пространства-Времени, обладающий высоким качеством сознательности) и объектом есть, согласно Александеру, сопричастие (compresence или togetherness). Это — самое простое и первое отношение, сочетающее все предметы всего мира, — принадлежность двух предметов вместе к миру, связанность всех конечных вещей вместе в одном Пространстве-Времени⁴. В случае сопричастия духа и предмета, стоящего на более низкой ступени бытия, предмет причинно обуславливает психофизиологическую реакцию духа, акт познания, направленный на предмет. Таким образом, возникает знание, как «откровение» (revelation) низшего бытия высшему. Дух «созерцает» внешние объекты; себя же самого он не созерцает, а «переживает» (enjoys, I, 12). Но отношение сопричастия существует также и между всеми другими предметами, напр. между столом и полом, между растением и светом и т. п. Все эти предметы вызывают друг в друге реакции, на основе которых одна вещь «открыта» (revealed) другой, но именно так, что низшее бытие открыто высшему, или, если обе вещи стоят на одной ступени, то каждой открыта в другой ее низшая сфера (напр., пол и стол открыты друг другу в своих «первич-

¹ См. об отличии моего интуитивизма от неорганического неореализма мою статью «Интуитивизм и современный реализм» в «Сборнике статей, посвященных П. Б. Струве», Прага, 1925. Среди неореалистов своеобразный характер трансцендирования замечает и учитывает Montague (см. его статью в сборнике «The New Realism»).

² См. мою книгу «Мир как органическое целое».

³ Что бытие может быть только осмысленным бытием, см. мою книгу «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей».

⁴ S. Alexander, Space, Time and Deity, 1920. I т., стр. 27, II т., стр. 75.

ных», механических, а не «вторичных» качествах). Описывать эти отношения в низших сферах бытия можно не иначе как в терминах духа, поэтому, говорит Александер, приходится употреблять термин «познавание в широком смысле слова для отношения между любым конечным существом и существами низшей сравнительно с ним эмпирической ступени» (II, 103). Не только дух, но и всякое конечное существо переживает себя самого и «созерцает» низшие сравнительно с ним существа или имеет «знание» о них (II, 104). Вследствие сплошности Пространства-Времени каждая точка-момент (point-instant) прямо или косвенно связана со всеми другими точками-моментами; если расширить значение слова «awareness» (сознание), то «можно сказать о всякой точке, что она «сознает» всякую другую точку, как духи сознают друг друга» (II, 144). Этим учениям Александера мы сочувствуем, поскольку он близок к мысли об имманентности всего всему и допускает нечто вроде предознания. Однако для объяснения чуткости одних элементов мира к другим недостаточно понятия *compresence*, которое в своей чрезмерной простоте похоже на отношение «и», внешним образом охватывающее все, что ни есть в мире. Нельзя также удовлетвориться учением Александера о том, что «субстанция есть специально определенный объем пространства-времени» и что «носитель качеств (the support of qualities) есть не более и не менее как пространство-время, в пространственных контурах которого качества объединены» (I, 276), так что «единство субстанции есть принадлежность к одному контуру пространства-времени» (II, 24). Основное первичное бытие, согласно этой системе метафизики, есть чистое пространство и время, именно элементы их — точка и момент; будучи неразрывно связаны друг с другом, они образуют, говорит Александер, «точку-момент», т. е. событие, лишенное еще каких бы то ни было качественных содержаний; эти «чистые события» (pure events) являются творческим источником возникновения материально-механического процесса с его первичными качествами массы, инерции, движения, отсюда далее возникает, как третья ступень эволюции, природа, наделенная вторичными качествами, т. е. теплом, светом, звуком и т. п.; далее — растительные и животные организмы, а вслед за ними сознательные существа (mind).

Эта попытка вывести все высшее целиком из низшего без содействия каких бы то ни было высших начал, приняв за исходный пункт творческой эволюции пустое *чистое пространство и время*, есть нагромождение непонятностей уже потому, что пространство и время суть только пассивные формы, не способные существовать без содержания и быть источником творчества. Чтобы понять органическое единство мира и творческую активность находящихся в нем существ, необходимо идти сверху от Абсолютного к множеству сверхвременных и сверхпространственных подлинно субстанциальных деятелей, спянных единосущием, и далее к творимым ими событиям, содержание которых они оформляют сообразно принципам пространства и времени¹.

Наличие субъекта, предмета и координация их еще не есть знание и даже еще не есть сознание о предмете; для того, чтобы было сознание, необходим интенциональный психический акт *сознания*, может быть, сложный, содержащий в своем составе внимание к познаваемому и ведущий к тому, что *субъект* начинает в некотором

¹ См. мою статью «Die Lehre Wl. Solowjows von der Evolution» в «Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag», I Th., 1930, также мою статью «Что не может быть создано эволюцией?» в «Совр. Записках». 1927, вып. XXXIII (по англ. в Journal of Philos. Studies. 1927, oct.).

смысле жить *предметом*, а не только своими проявлениями. Далее, на основе сознания может возникнуть *знание* о предмете, если субъект начнет совершать разнообразные теоретические интенциональные акты, в результате которых получается восприятие, воспоминание, суждение, умозаключение, понятие.

Только постепенно в главах о чувственной и особенно об интеллектуальной интуиции будет выясняться различие между этими деятельностями и будет развито учение о их объективной стороне. Здесь будут даны лишь некоторые предварительные замечания, необходимые для того, чтобы наметить дальнейший порядок изложения и предотвратить недоразумения, могущие возникнуть вследствие постепенности решения взаимозависимых проблем.

Знание вполне развитое, т. е. содержащее в себе истину, существует в виде суждения: «эта кора — белая», «вода в этом котле, стоящем на плите, кипит» и т. п. Элементы знания, входящие в состав суждения или служащие его основой, восприятие, представление, понятие, а также недоразвитое знание становятся понятными после рассмотрения суждения. Поэтому начнем с вопроса о суждении.

Отдать себе отчет в том, что «эта кора — белая», это значит не просто сознать кору и белизну, не просто обогащать свою жизнь трансцендированием во внешний мир; сознание в смысле жизни предметом как бы даже ослабевает, потому что в знании, как *теоретической* деятельности, субъект забывает о себе и сосредоточивает свой интерес на самом предмете, именно на том, *каков он* в своей природе или в своих отношениях к другим предметам. В этом отрыве от непосредственной жизни субъекта заключается своеобразная неестественность теоретической деятельности; на низших ступенях природного бытия она возможна только на короткое время и лишь как средство для достижения практических целей.

Теоретическая деятельность требует отрыва субъекта от своей жизни уже потому, что она производит умственное *выделение* предмета из мировой множественности в таком *сопоставлении* его с другими предметами, при котором становится усмотренною *определенность* предмета как нечто отличное от других определенностей, напр. «белизна, а не коричневость, не зеленость» и т. п. Это — *акт различения* или, если взять все стороны его, акт сравнения, ведущий к различению и отождествлению. Отдавая себе благодаря этому акту отчет в том, что «кора этой березы белая», субъект, конечно, не созидает различия, а находит его.

В акте различения достигается *опознание* предмета, однако не целиком, а лишь с той стороны, которая подвергнута различению и может оказаться лишь бесконечно малую дробью содержания предмета; ряд различений и опознаний, дающих все более полные сведения о предмете, может быть продолжен: кора этой березы — белая; белая кора этой березы — твердая; твердая белая кора этой березы — гладкая и т. д. Предмет, благодаря имманентности всего всему, дан субъекту *целиком*, но опознание его человеком, существом с ограниченными силами, неспособным произвести одновременно бесконечное множество актов различения, достигается лишь *частичное*: опознанное в предмете есть лишь *выборка* из сложного состава предмета, другие стороны которого остаются только сознанными, а вся полнота таится еще глубже в предсознании субъекта.

Акт различения дает ответ на вопрос о какой-либо стороне предмета (напр., на вопрос: «Каков цвет коры этой березы?») — ответ: «Кора этой

березы белая»); результатом его (в сочетании с некоторыми другими интенциональными актами) является имение в виду *трехчленной системы*, составляющей *объективную* сторону суждения. В эту систему входят: 1) *предмет* суждения, 2) *предикат* суждения (то, что опознано в предмете в данном суждении) и 3) *отношение* (связь) предиката к предмету.

Проследить в различном виде *отношение* между предметом и его стороной или между предметом и другими предметами можно не иначе как посредством *интеллектуальной интуиции*, о которой речь будет позже. Конечно, это отношение предстает в знании не как синтез, производимый субъектом, не как конструкция, осуществляемая им, а как *находимое* им в самом предмете *строение*.

Схематически можно следующим образом выразить объективную сторону суждения: $\text{SA} - \text{P}$.

Предмет — незамкнутый отрезок мира; SA — стороны предмета, опознанные в предыдущих актах суждения («кора этой березы»; — в первом акте суждения о предмете — предмет фигурирует в знании, как X и суждение о нем выражается безличным предложением); P — предикат; тире — отношение предиката к предмету.

Имея в этой расчлененной опознанной системе ответ на вопрос о какой-либо стороне предмета, субъект нередко сопровождает усмотрение ее психическим *актом согласия*, т. е. актом признания ее за *истину* о предмете и актом высказывания ее посредством слов, именно посредством грамматического *предложения*. В случае чьего-либо несогласия с нею он берет на себя обыкновенно защиту ее как истины, стараясь показать собеседнику или доказать ему, что там, «где есть SA, есть и P», так что, признав наличность SA, нельзя не признать также и наличности P. Такая связь необходимой сопринадлежности есть *отношение основания и следствия*.

Усмотрение связи основания и следствия есть сущность каждого суждения и каждой истины. В суждении «тело, погруженное в воду, теряет в весе столько, сколько весит вытесненная им вода» часть предмета, служащая исходным пунктом суждения, содержит в себе *основание* той части, которая выражена в предикате. Даже суждение, констатирующее единичный факт и опирающееся на чувственное восприятие, имеет такое же строение. Говоря «вода в этом котле, стоящем на плите, кипит», я усматриваю принадлежность кипения к тому отрезку мира, который назван словами «вода в этом котле, стоящем на плите», и невозможность отрицать предикат «кипит», сохраняя сознание объективности высказанного, указывает на то, что предмет «вода в этом котле на плите» (на огне при такой-то температуре) содержит в себе *достаточное основание* для признания предиката.

Название основания и следствия мы даем этой связи, поскольку она опознана мыслящим субъектом и руководит переходом его от мысли о предмете к мысли о предикате; как основа объективно значимой связи мысли, она есть *логическая связь*. В самом же бытии предмета это самое отношение есть *онтологическая связь* причинности (нагретая вода и кипение), или связь принадлежности свойства носителю (разновидность причинной связи), или связь функциональной зависимости идеального бытия, т. е. *вневременная необходимая сопринадлежность* (напр., квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов).

Таким образом, на вопрос, поставленный Кантом, как возможны *необходимые* синтетические суждения (о таком свойстве суждения, как общность, речь будет позже), интуитивист дает следующий ответ: живая

связь самого бытия, ведущего от одного содержания мира к другим, руководит также и умственным слежением субъекта за предметом, если субъект задается целью познавать предмет, а не фантазировать, строить новые небывалые предметы. Согласно Канту, познающий субъект оформляет данное ему в опыте многообразии ощущений априорными категориями мышления и таким образом строит синтетическую систему суждения; согласно интуитивизму, наоборот, категориальное метафизическое строение самого бытия, вступая в сознание субъекта в подлиннике и будучи опознано им, предлежит перед умственным взором субъекта как необходимая синтетическая система, т. е. как целое, в котором одна из сторон необходимо связана с другою отличною от нее, так что необходимость перехода от первой ко второй есть не аналитическая (основанная на законе тождества и противоречия), а синтетическая необходимость следования¹.

Достаточное основание для предиката всегда содержится в составе предмета: высказывание суждения как истины с решимостью бороться за свою правоту является именно на основании усмотрения этой связи. Однако, в большинстве случаев, не весь состав предмета, а только некоторая часть его содержания составляет достаточное и необходимое основание для предиката: напр., в суждении «остроугольный треугольник имеет сумму углов, равную двум прямым углам» признак остроугольности, входящий в состав предмета, не имеет значения для обоснования предиката. Ту часть предмета, которая служит достаточным и необходимым основанием для предиката, мы будем называть *субъектом суждения*. Очень часто, напр., во множестве суждений, представляющих собою первый результат чувственного восприятия, не подвергнутый еще дальнейшей обработке, напр., «вода в этом котле кипит», «эта яблоня засохла» и т. п., связь предиката с предметом установлена вполне достоверно, но то ядро предмета, которое служит здесь достаточным основанием для предиката, не выделено в опознанном виде².

Выделяя из состава суждения путем отвлечения его предмет, напр. «вода в этом котле», «эта яблоня» и т. п., или предикат «кипит», «засохла», мы имеем перед своим умственным взором восприятие, представление или понятие, т. е. опознанный в одном или нескольких актах суждения предмет («это — котел», «в этом котле — вода»), взятый, однако, в отвлечении от прослеживания в нем связей основания и следствия; поэтому восприятие, представление, понятие не содержат в себе ни истины, ни лжи, в них ничто не утверждается и не отрицается.

Восприятие и представление могут также предшествовать во времени суждению: ничто не мешает нам иметь в виду предмет с большим или меньшим количеством опознанных сторон его, не отдавая себе отчета в том, что такое единство содержит в себе связи основания и следствия.

Истинное знание, согласно предыдущему, есть созерцание (интуиция) предмета в различном виде, прослеживающее связь основания и следствия. Таким образом, согласно интуитивизму, соответствие между истиною и предметом достигает крайней возможной степени: истина есть не символическое выражение предмета, не копия его, а сам предмет, поскольку он в различном виде наличествует в познающем сознании. Но предмет есть бытие (в широком смысле слова, включая сюда также и воображаемое и всякое недействительное бытие); отсюда является

¹ См. мою «Логику», § 14, 20, 27, 29, 31, 53—55, 131—135.

² См. там же, § 64 об ассерторическом суждении.

соблазн сказать, что истина есть бытие. Однако это было бы неточно: в самом деле, истина есть бытие, однако взятое не само по себе, а в некотором особом отношении, именно в отношении к субъекту, созерцающему его определенным образом.

Вступив в это отношение к субъекту, бытие становится объективной стороной истинного знания, не утрачивая своей подлинности, подобно тому, как взятая моею рукою шляпа остается по-прежнему шляпою или, лучше (это сравнение не вполне точно, потому что шляпа могла помяться от прикосновения моей руки), как купчая крепость на имение делает меня собственником его, но ни одна песчинка земли не переменила своего положения вследствие этого отношения моего к имению.

Такой интуитивистический реализм может выразить свое учение в следующем положении: восприятие, представление и понятие вещи, а также суждение о вещи есть сама вещь, поскольку к ней прибавилось новое отношение, именно восприятость, представленность, понятость или обусужденность ее. Такое учение формулирует средневековый философ Гавриил Биль¹.

Ту же мысль иными словами выражает современный американский неореалист *Перри*, говоря, что «идеи суть только вещи в определенном отношении; или вещи, в отношении познанности их, суть идеи»². О понятии истины, устанавливаемом американскими неореалистами, Кремер говорит, что оно приближается к учению Фомы Аквинского, который утверждает, что истина тождественна бытию и отличается от него лишь точкою зрения, именно тем, что она прибавляет к бытию отношение к интеллекту³. Сам Кремер указывает, однако, что томист, приветствуя учение о непосредственном присутствии объекта в сознании и утверждение объективности логических начал, не может все же закрыть глаза на глубокие различия между средневековым и американским реализмом⁴. В самом деле, отрицая субстанциальность я и сводя отношение между субъектом и объектом к телесной реакции, неореалисты не объясняют и как будто не замечают того специфического загадочного общения субъекта с предметом, которое состоит в том, что субъект, не имея в своем составе предмета внешнего мира, тем не менее *живет этим предметом*; превратив субъекта в связку элементов, они, правда, могут на словах сблизить предмет с субъектом еще более тесно, чем томисты и интуитивисты, именно могут утверждать, что предмет временно входит в *состав субъекта* (в состав «связки», называемой субъектом), однако на деле при этом никто ни к кому не становится *интимно* близким и не только знание субъекта о внешнем предмете не становится понятным, но даже мы перестали понимать, как субъект, разбитый на кусочки, внешние друг другу, способен познавать и сознать *самого себя*.

Чуткий к своеобразным свойствам бытия и глубинному составу его, средневековый философ, утверждая, что истина (*veritas intellectus*) есть *adaequatio intellectus et rei**, исходит из выработанного Аристотелем учения о духе как «форме форм». «Та способность души, которая воспринимает и познает,— говорит Аристотель,— потенциально тождественна соответственным предметам»; «знание или восприятие должно быть» (если осуществляется тождество знания и познаваемой вещи) «или

¹ О Биле см. книгу *H. Schwarz* «Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode», стр. 78*.

² *Perry*, Present Philosophical Tendencies, стр. 308.

³ *R. Kremer*, Le neo-realisme americain, стр. 252.

⁴ Там же, стр. 300 cc.

самими вещами, или формами вещей. Но первое невозможно, так как в душе находится не сам камень, а его форма, его идея». Таким образом, душа, способная усваивать всякую форму, есть форма форм, «в известной мере душа есть все сущее»¹.

Опираясь на Аристотеля, св. Фома развивает учение о знании, существенно отличающееся от интуитивизма в вопросе о познании единичных индивидуальных предметов и особенно в вопросе о *существовании* их. Предмет внешнего мира не может, согласно Фоме Аквинскому, вступить в такое тесное единение с умом человека, чтобы быть познаваемым *per essentiam* * в подлиннике в его индивидуальной природе и существовании².

Изложенное мною учение об отвлеченном единосущии всех деятелей дает право утверждать такую степень *имманентности всего всему*, благодаря которой субъект способен иметь непосредственно в своем сознании не только общие признаки предмета, но и его индивидуальную сущность, и даже его существование. Конечно, из этого не следует, будто опознание индивидуальности существа есть дело легкое. Трудности, встающие на этом пути, будут рассмотрены в главе о мистической интуиции.

Средневековый реализм, исходящий из учения Аристотеля, что душа есть «форма форм»; может быть понят как теория, родственная той современной разновидности *критического реализма*, которая утверждает, что некоторые признаки предмета, принадлежащие к составу «сущности» его (*essence*), вступают в подлиннике в сознание. Существование (*existence*) предмета, говорят они, не может быть дано в восприятии, так как существует пространственная и временная пропасть между вещами, которую перепрыгнуть нельзя, но качества предмета, как «логические сущности» (*logical entities*), универсалии, могут быть тождественными в предмете и воспринимающих умах; познается в подлиннике сущность предмета, оторванная от существования (*what*, оторванное от *that*)³.

Половинчатая теория, развиваемая критическим реализмом, не может удовлетворить ни представителей гносеологического идеализма, ни представителей неореализма и интуитивизма. Сделав частичную уступку интуитивистическому реализму и дав ответ на вопрос, как возможно знание подлинных качеств внешнего предмета, она в то же время остается бесполезною, как и все трансцендентные теории знания⁴, перед вопросом, как познать и доказать *существование* внешних предметов. Мало того, как справедливо указывает Broad, даже и в вопросе о познании качеств критический реализм дает ответ лишь на вопрос о знании общего, универсалий, но не единичного⁵.

Неореализм, а также интуитивизм не допускают такой половинчатости: согласно их учению, в сознание вступает сам камень и со своею сущностью, и со своим существованием. Однако на вопрос, как это возможно, интуитивизм и неореализм дают резко различный ответ: неореализм (напр., Perry, Holt, Marwin) отвергает, а интуитивизм утверждает субстанциальность субъекта и органическое строение мира.

¹ Аристотель, De anima, III кн., гл. 8.

² См. статью Roland-Gosselin, Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans le philosophie thomiste? Festgabe Josef Geysler zum 60. Geburtstag, Philosophia perennis. II т.

³ См. Essays in critical realism, 1921, сборник статей американских критических реалистов D. Drake, J. Pratt, C. Strong, P. Sellars, A. Rogers, A. Lovejoy, G. Santayana: см., напр., в статье Drake стр. 4, 23, 24, в статье Pratt стр. 101, в статье Strong стр. 223, 229—232, Sellars стр. 200.

⁴ См. о трансцендентных теориях знания мое «Введение в философию».

⁵ Symposium: «Critical Realism», Proceed. of Aristot. Soc., Supplem. Vol. IV, 1924, стр. 114.

Общая концепция миропонимания, развиваемая интуитивизмом, гораздо более близка к аристотелизму, вернее, к учению Плотина, и к томизму, чем к неореализму. Но в отличие от томизма интуитивист объясняет знание предмета в подлиннике не тем, что сама душа субъекта принимает форму предмета, а тем, что вследствие частичного единотушения субстанций, с одной стороны, и координации их, с другой стороны, все имманентно всему, всякая субстанция есть микрокосм, она живет не только собою, но и жизнью всего остального мира, правда, в более или менее умаленной степени в зависимости от любви или нелюбви к чужому бытию и с крайне различным характером соучастия в зависимости от одобрения или неодобрения путей чужой жизни.

Интуитивизм иногда подвергается следующему насмешливому возражению: «Как счастлив интуитивист! Смотри на расстоянии двух верст на костер и имея его в своем сознании в подлиннике, он может вскипятить воду на своем представлении костра»¹. Такие возражения возникают на почве склонности размещать все предметы и притом все содержание их бытия в пространстве и времени; такие лица помещают сознание внутрь черепной коробки и воображают, что вступление костра в сознание в подлиннике было бы перемещением его внутрь черепа. Чтобы понять теории интуитивизма, необходимо мыслить сверхпространственную и сверхвременную связь субъекта с предметами внешнего мира; тогда станет ясно, почему *идеальное* (сверхпространственное) обладание костром в сознании возможно на расстоянии двух верст, а *реальное* использование его тепла для согревания воды или своего тела требует передвижения нашего тела на протяжении двух верст и близости его к костру в пространстве. Представитель критического реализма Sellars, утверждающий, что «существование (existence) внешних предметов не может вступить в сознание, так как нельзя перепрыгнуть через пространство и время, отделяющее предмет от субъекта, не прав: субъекту и вообще субстанциальным деятелям прыгать не приходится, потому что они сверхпространственны и сверхвременны.

По адресу интуитивизма посылаются иногда и такие насмешливые замечания: «Как счастлив интуитивист! Ему не надо микроскопов, телескопов, сложных методов исследования и головомозных размышлений: все ему дано непосредственно и, стоит ему только захотеть, он может сразу оказаться обладателем совершенного знания о всех предметах».

Такие противники упускают из виду следующее: интуитивизм, признавая *досознательную имманентность всего всему*, в то же время утверждает, что от этой первичной данности до *осознания* и *опознания* всех элементов ее лежит далекий путь и существу с ограниченными силами, такому, как человек, нет возможности пройти этот путь до конца: знание человеческое навсегда обречено оставаться только несовершенною выборкою из бесконечной сложности мира, осуществляемой с величайшим трудом при помощи разнообразных методов, контролирующихся друг друга. Имманентность всего всему, обуславливающая возможность интуиции, т. е. направления умственного взора на предмет в подлиннике, есть только *необходимое*, но вовсе еще *не достаточное* условие для того, чтобы возможно было знание о предметах внешнего мира. Теории, отрицающие данность в сознании предметов в подлиннике, *вовсе не могут дать последовательного объяснения*, как возможно знание о внешнем мире, и логически неизбежно ведут

¹ Сборник «Essays in critical realism», стр. 200.

в конечном итоге к саморазрушительному *солипсизму* или *скептицизму*. Обоснование интуитивизма именно и достигается, во-первых, прямо посредством соображений, вкратце изложенных в этой главе, и, во-вторых, косвенно посредством разоблачения несостоятельности других теорий. Счетов с другими теориями я не буду производить здесь: критика их произведена мною главным образом в «Обосновании интуитивизма» и во «Введении в философию».

Вслед за установкою основного тезиса имманентности всего всему надобно рассмотреть различные способы сознания и опознания предметов. Начнем с *чувственной интуиции*, т. е. созерцания, осуществляемого при участии органов чувств — глаза, уха, окончаний осязательных нервов и т. п.

Глава вторая

ЧУВСТВЕННАЯ ИНТУИЦИЯ

1. Доводы защитников субъективности чувственных качеств

Утверждение транссубъективности чувственных качеств, цветов, звуков, запахов, вкусов и т. п. вызывает ряд недоумений, возражений и затруднений. Прежде всего возникает вопрос, как согласить это учение с теориями физики, согласно которым звук есть волнообразное движение частиц материальной среды, свет также сводится к перемещениям или в эфирной среде или в составных частях атома и т. п. Далее, поднимается вопрос, какова роль органов чувств и вообще физиологического процесса при чувственном восприятии, для чего нужны глаз, ухо и т. п., если после раздражения сетчатой оболочки, колебания барабанной перепонки и т. п. внимание субъекта направляется не на следствия этих физиологических процессов, а прямо на предмет внешнего мира, вызвавший их.

Немало сомнений возникает в связи с тем, что состав чувственного восприятия, направленного, по-видимому, на один и тот же предмет, чрезвычайно различен у разных субъектов и даже у одного и того же субъекта меняется в связи с изменением состояния его органов чувств, положения их и т. п.

Наконец, есть мыслители, утверждающие, что признание транссубъективности чувственных качеств, перенесение их в состав предмета внешнего мира приводит к нарушению закона противоречия, так как некоторые чувственные качества, воспринимаемые по поводу одного и того же предмета различными субъектами, несовместимы в одном и том же предмете по закону противоречия.

Ответ на первый из поставленных вопросов очень прост. Защитник транссубъективности чувственных качеств вовсе не отвергает учения о волнообразных колебаниях и вообще пространственных перемещениях, связанных со звуком, светом, теплотой и т. п.; он только утверждает, что вместе с механическими процессами *в самом внешнем предмете* находится и эстетическое (т. е. чувственное) содержание света, звука, тепла и т. п.; в начале scherzo IX симфонии Бетховена при ударе литавр друг о друга сами частицы металлических пластинок содержат в себе не только колебания, но и то бодрое звенение, которое, вступая в сознание слушателя, представляет собою немаловажный *элемент* переживания ликующего восторга, испытываемого им. Этот элемент, как элементарное, само по себе, конечно, бедное переживание, таится в самих

колеблющихся частицах меди. Чувственные качества, говорит проф. *Александр*, суть душа механических процессов движения ¹.

Как в нашем организме движения более сложные, именно физиологические, пронизаны органическими ощущениями голода, жажды, усталости и т. п., так более элементарные движения неорганической материи пронизаны теплом, холодом, звуком, светом и т. п. С какими именно процессами и с какими частями материальной природы они связаны, этот вопрос решать до конца и в деталях нельзя, так как сама физика не довела свои теории, напр. учения о свете, до полного развития.

Против учения о трансубъективности чувственных качеств могут выступить психофизиологи, пожалуй, еще решительнее, чем физики. Они сошлутся на множество фактов, из которых следует, что восприятие чувственных качеств зависит от физиологических процессов в органах чувств, а также в связанных с ними нервах и нервных центрах (для восприятия света, напр., необходима целость затылочной области коры больших полушарий мозга, для восприятия звука — целость височной области и т. п.). Основываясь на этих фактах, многие ученые приходят к выводу, что физиологическими процессами в органах чувств и нервной системе обусловлено не только *восприятие* чувственных качеств, но даже и самое *возникновение* их и, следовательно, они существуют не во внешнем мире, а только в сознании воспринимающего субъекта; чаще всего это положение принимается в форме учения о специфической энергии органов чувств (основанного Иоганнесом Мюллером), т. е. учения о том, что каждый орган чувств отвечает на любое внешнее раздражение ощущениями одного и того же типа.

Основные группы фактов, побуждающих к этому учению, таковы:

1) *различные* раздражения, действуя на *один и тот же* орган чувств, вызывают восприятие одного и того же типа чувственных качеств, напр., действуя на сетчатую оболочку глаза световым лучом или давлением пальца на глазное яблоко или подвергая электризации зрительный нерв, мы получаем восприятие света;

2) наоборот, *одно и то же* раздражение, действуя на *различные* органы чувств, вызывает восприятие различных чувственных качеств, напр. давление пальцем на глазное яблоко дает восприятие света, а на руку — только восприятие давления;

3) два наблюдателя нередко воспринимают один и тот же предмет неодинаково, напр. если у одного нормальное зрение, а у другого какой-либо вид цветовой слепоты. Мало того, даже один и тот же наблюдатель, при изменении состояния своего тела, воспринимает иначе чувственные качества предмета, хотя сам предмет, по-видимому, не подвергался изменениям. Так, при отравлении сантонином ярко освещенные предметы воспринимаются как окрашенные в желтый цвет.

2. Восприятие как выборка

Рассматривая приведенные выше факты, интуитивист не находит в них аподиктического доказательства субъективности чувственных качеств. В самом деле, каждое из раздражений, действующих на глаз, есть процесс сложный; в целом они глубоко отличны друг от друга, но вполне возможно, что в составе их есть однородная сторона. Возможно, что

¹ Space, Time and Deity. Т. II, 59, см. также *D. Hicks*, The Basis of Critical Realism, стр. 343.

световой процесс состоит из явлений *abc*, электризация — из *ade*, давление на глаз — из *amn*. По поводу раздражения глаза мы воспринимаем и в первом, и во втором, и в третьем случае сторону *a*, т. е. свет. Допустить же, что явление света возникает при электризации нерва и при давлении на твердое тело, нетрудно, исходя как раз из современных учений физики: давление на твердое тело должно сопровождаться электромагнитными возмущениями, а свет именно и есть явление, возникающее при электромагнитных возмущениях. Итак, однородность восприятия в трех приведенных случаях вовсе не служит доказательством субъективности света.

Аналогичным способом объясняется и обратное явление: разнородность восприятий от одного и того же раздражения при действии его на различные органы чувств. В самом деле, если транссубъективный состав раздражения сложен и всякое восприятие есть усмотрение в опознанном виде только части этого сложного состава, то возможно, что по поводу действий его на сетчатую оболочку глаза мы воспринимаем одну сторону его, свет, по поводу действия на кожу — другую сторону, давление, и т. д. ¹

Значение органов чувств при восприятии подобно значению больших ворот и маленькой калитки, через которые стадо проходит на скотный двор так, что большие животные, коровы и быки, идут через ворота, а мелкие, козы, овцы, идут через калитку. Раздражаемые глаз, ухо и другие органы чувств суть, подобно воротам и калитке, не причина, порождающая чувственные качества, а условие, побуждающее меня осознать и опознать наличные уже транссубъективные свет, звук и т. п. Физиологические процессы в органах чувств нужны для возникновения моих *актов* слушания, видения, а не для слышимого звука, видимого света и т. п. (конечно, и эти физиологические процессы пронизаны чувственными качествами, которые тоже иногда становятся предметом восприятия, каково, напр., в приведенных примерах восприятие светового кружка при давлении пальцем на закрытый глаз, но это осложняющее обстоятельство будет подробно рассмотрено позже). Ошибка старой теории восприятия, говорит Г. Шварц, заключается в том, что она принимает условия *воспринимания* чувственных качеств за условия *существования* их.

Новое учение о значении тела как второстепенного фактора для интеллектуальных духовных процессов наиболее подробно и своеобразно развил *Бергсон* в своей книге «*Matiere et memoire*» *. Согласно его учению, физиологический процесс, процесс движения, распространяющийся от органа чувств по чувствительному нерву вплоть до нервных центров, есть только *повод*, подстрекающий мое я, т. е. меня, как *духовное существо*, направить свое внимание *вне себя* на сам тот внешний предмет, который задел своим влиянием мое тело. В результате этого направления внимания, этого чисто духовного акта, получается знание, именно созерцание *самого подлинного предмета* внешнего мира; основное условие этого непосредственного созерцания есть координация субъекта и объекта, учение о которой развито в первой главе.

Мое учение о восприятии содержит в себе сочетание того, что действительно установлено физикою и физиологиею, с тем, что подлежит анализу гносеолога, исследующего строение сознания и знания. В самом деле, в восприятии есть центростремительный ток *причинных*

¹ Начало таким соображениям положил *Лотце* в своей «*Metaphysik*», стр. 508 *; см. также *H. Schwarz*, *Die Wahrnehmungsproblem von Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen*, стр. 337—380, 1892.

влияний предмета на тело субъекта и центробежный ток интенционального имени в виду предмета субъектом, возможный благодаря изначальной *непричинной* координации субъекта и предмета.

Центробежный * ток от предмета вплоть до центров коры больших полушарий, в случае, напр., исполнения арии артистом, состоит из физиологических, затем физических и, наконец, опять физиологических движений, которые на каждой своей ступени пронизаны чувственными качествами, отчасти сходными, отчасти, может быть, весьма различными. Во всяком случае, однако, звучание входит в состав и колебаний голосовых связок артиста, и колебаний воздушных волн, мчащихся от его тела по всем направлениям, и колебаний барабанной перепонки слушателя.

Звучание, развивающееся в самом теле *слушателя* в связи с колебаниями частиц его тела, есть его внутрителесное ощущение, есть чувственное качество, принадлежащее его психофизической индивидуальности; оно может быть более или менее близким к его я, в некоторых случаях входящим даже в сферу его проявлений, а в других — образующим уже внешний для я, хотя и внутрителесный, мир. Но звучание в воздушной среде и в теле артиста есть *для слушателя* нечто вполне транссубъективное, начисто принадлежащее к внешнему миру.

Конечное звено центростремительного ряда, физиологический процесс в слуховых центрах височной области есть *стимул*, побуждающий субъекта к центробежному акту, именно к *духовному* акту слушания, к сознанию, сопутствуемому опознанием. Акт опознания направлен вовсе не на все, что есть в центростремительном ряду: в случае развитого восприятия того типа, какой присущ человеку, внимание субъекта и опознание сосредоточивается на первоначальном звене процесса, на предмете, вызвавшем его, в данном случае примере — на поющем артисте. Таким образом, даже и чувственное восприятие, несмотря на участие в его возникновении раздражений органов чувств и несмотря на наличие в нем внутрителесных ощущений субъекта, есть преимущественно *духовный* акт, умственное созерцание хотя бы и чувственных качеств, но таких, которые принадлежат чужой чувственной сфере; к тому же и созерцаются они в связи с нечувственным бытием или, по крайней мере, в связи с нечувственными аспектами бытия. Интуиции, которая была бы только чувственной, совсем не бывает, как это будет все более выясняться в дальнейшем исследовании.

Сосредоточивая свои акты опознания на внешнем предмете, а не на физиологическом процессе в своем теле, человек поступает в высокой степени целесообразно с биологической точки зрения: для целей самосохранения в громадном большинстве случаев нужно восприятие *внешнего* предмета. Умение субъекта выделять из всего, что координировано с ним и переживается им в предсознании, преимущественно тех предметов, которые могут быть опасными или полезными для его жизни, вероятно, выработано в течение всего процесса эволюции. Положим, ученый сидит за письменным столом, занятый писанием статьи; вдруг в поле его зрения на периферии его сетчатки что-то блеснуло; тотчас совершается ряд рефлекторных и инстинктивных актов, поворачивание головы, конвергенция зрительных осей, аккомодация хрусталика и т. п.; они создают условия, наиболее благоприятные для зрительного восприятия, которые дают знать, что выпал уголек из топящейся печи, может загореться ковер, надо принять меры против этой опасности. Из всего множества событий, происходящих в мире, субъектом выделено именно это, как наиболее значительное для него в данную минуту, и внимание

его в высшей степени целесообразно направляется на первоначальное звено центростремительного ряда, на сам предмет внешнего мира.

Восприятия примитивных организмов, вероятно, имеют в значительной мере иное строение. Какая-нибудь морская анемона, усиливающая движения своих щупальцев в случае прикосновения к ней питательных веществ, тоже имеет дело со сложным центростремительным рядом процессов, начинающимся во внешнем мире и кончающимся внутри ее тела, но она сосредоточивается в этом ряду, вероятно, лишь на последнем его звене, на своих внутрителесных ощущениях и производит свои движения сообразно своим ощущениям. Это — типично чувственная жизнь, приспособленная лишь к ближайшей среде.

Как бы ни была высоко развита духовная жизнь субъекта и способность его отвлекаться от *своей* чувственности, сосредоточивая внимание на самом предмете внешнего мира, все же, так как субъект координирован со всеми звеньями центростремительного процесса, он в принципе обладает способностью опознавать любой из отрезков процесса. Подтверждением этому служат ценные наблюдения Г. Вернера, изложенные в статье «*Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*»¹.

Основываясь на экспериментах над восприятием тонов, напр., на рояле, он устанавливает следующие четыре вида восприятия: 1) иногда тон воспринимается совершенно вне субъекта, в инструменте, как внешний предмет, вещь (*Gegenstandston*); 2) в других случаях вещь исчезает, тон воспринимается как нечто распространяющееся в пространстве (*Raumton*); 3) далее, тон иногда звучит в самом слышащем субъекте, он наполняет его, само я стало скрипкою, колоколом, и т. п.; 4) наконец, трудно достижимая фаза восприятия состоит в недифференцированности субъективного и объективного характера. Аналогичные наблюдения произвел над восприятием цветов Катц².

Чем более мы переходим от восприятия внешнего предмета к субъективному ощущению, к области витально-телесного, динамически-телесного переживания, тем более, говорит Вернер, обнаруживается родство чувств, синестезия: тон светится, цвет звучит и т. п. (162).

Особенно наглядным примером способности субъекта сосредоточивать внимание и опознание на различных звеньях длинного центростремительного ряда может служить ошупывание палкою твердого предмета, напр. когда мы входим в воду и, не зная дна, подвигаемся вперед, дотрагиваясь до дна палкою. Весьма целесообразно мы воспринимаем при этом сопротивление и неровности самого дна, камней на нем и т. п. Но можно перенести акт внимания и опознания также на тот конец палки, который прикасается к моей руке; тогда я воспринимаю сопротивление палки руке; мало того, я могу сосредоточиться даже и на своих внутрителесных ощущениях, напр. на суставных ощущениях в локтевом суставе, на своих мускульных напряжениях и т. п., т. е. на том звене ряда, которое единственно учитывается старою субъективистическою теориею восприятия сопротивления.

Согласно интуитивизму все эти виды восприятия в направлении от субъективного переживания к транссубъективной вещи суть не ступени объективирования субъектом своих состояний, а ступени действительного выхода его за пределы себя, ступени развития духовной дальнорзости духовного видения. Одуовление восприятия на этом пути выражается, между прочим, в том, что в состав его входит все большее количество

¹ Zeitschr. für Psych. I. Abth., 1930. Bd. 114.

² Katz. Erscheinungsweisen der Farben, Z. für Psych., Ergänzungsband VII, 1909.

нечувственных элементов — вещь, пространственная и временная форма, пространственные и временные отношения, количественные отношения и т. п.; даже сами чувственные качества наличествуют в восприятии, обыкновенно уже не в изменчивой, моментальной фазе своего конкретного существования, а в общей, более или менее устойчивой, абстрактной своей основе (не «эта» краснота с изменчивыми бликами и оттенками, а краснота вообще и т. п.). В этом переходе от внутри-телесных чувственных переживаний к трансубъективной вещи все более обнаруживаются различные виды духовного видения, духовного слышания и т. п.

Если физиологическое раздражение есть только стимул, подстрекающий субъекта к духовному акту созерцания, то неудивительно, что нет строго постоянного соотношения между физиологическим процессом и составом восприятия (школа «структурной» психологии, Gestaltpsychologie, также отвергает постоянно отношения между раздражением и ощущением, правда, в ином смысле, чем эта мысль развита здесь). Мало того, можно даже допустить возникновение созерцания, не обусловленное никакими материальными раздражениями или вызванное физическими воздействиями резко иного типа, чем нормальные. Впрочем, об этих вопросах речь предстоит впереди. Теперь же вернемся к указанным выше трем группам фактов, приводимым в защиту субъективности чувственных качеств.

Первые две группы фактов, именно восприятие *одного и того же* вида чувственных качеств при действии *различных* раздражений на один и тот же орган чувств и, наоборот, восприятие *различных* чувственных качеств при действии *одного и того же* раздражения на различные органы чувств, мы объяснили тем, что процесс в материальной среде сложен, он содержит в себе одновременно множество чувственных качеств и восприятие есть *выборка* из этого множества то одной, то другой слагаемой его: по поводу раздражения сетчатки — выборка света, по поводу раздражения слухового аппарата — выборка звука, по поводу раздражения осязательного аппарата — выборка давления и т. п. *Монтэгу* сравнивает эту выборку с вибрированием то одних, то других струн арфы в ответ на различные звуки¹.

Третья группа фактов, именно неодинаковое восприятие одного и того же предмета различными наблюдателями, объясняется опять-таки тем, что восприятие есть выборка: из сложного состава внешнего предмета один наблюдатель выбирает и опознает одну сторону его, а другой — другую. Акты выбора субъективны, но выбираемое трансубъективно. Поясним это путем рассмотрения некоторых случаев цветовой слепоты.

Каждый хроматический цвет содержит в себе примесь ахроматического цвета, примесь белизны и черноты, т. е. серости. Чернота есть чувственное для себя бытие какой-то онтологической неполноты материального процесса; наоборот, белизна есть чувственное для себя бытие соответствующей полноты. В большинстве случаев имеется несовершенная полнота, серость различных степеней. Физиологический стимул, побуждающий субъекта к восприятию оттенков серости, может возникнуть в зрительном аппарате без связи со стимулом, побуждающим к восприятию хроматических цветов. Тогда субъект воспринимает все цветовые различия предметов так, как их передает фотография,—

¹ См. также *Perry*, *Present Philos. Tendencies*, 300 с., также и др. неореалисты; *Alexander*, Т. II. 90 сс., также и другие реалисты.

только как различные степени светлости. Каждый из нас переживает такую полную цветовую слепоту при «сумеречном» видении, т. е. тогда, когда рассматривает предметы при очень слабом освещении, глазом, приспособленным к темноте. Согласно теории *Криса*, приспособление глаза к темноте состоит в том, что в сетчатке выключается деятельность аппарата колбочек и включается аппарат палочек (напр., может быть, благодаря тому, что зрительный пурпур накапливается в палочках только при слабом освещении). Таким образом, у нас есть два зрительных аппарата — дневной и сумеречный. Физиологический стимул сумеречного аппарата побуждает субъекта к выборке только ахроматических слагаемых из сложной цветности предметов.

При ненормальном строении глаза такое обеднение восприятия может произойти также и в дневном зрительном аппарате; тогда мы имеем дело с полной цветовой слепотой и при дневном видении. Есть и такие случаи, когда субъект воспринимает лишь в некотором отрезке спектра только его ахроматическую слагаемую, а в остальных частях спектра видит нормально хроматические цвета с нормально примесью ахроматического цвета. Таков, напр., случай проф. Ф. Шумана, описываемый Г. Мюллером под именем «сингулярной внутренней цветовой слепоты» (слово «сингулярный» указывает на то, что здесь имеется выпадение только *одного* из четырех основных цветов). В том отрезке спектра, где лица с нормальным зрением видят чисто зеленый цвет, Ф. Шуман находит только серый цвет ¹.

Всякий хроматический цвет сложен в том смысле, что содержит в себе примесь ахроматического. Но этого мало, опираясь на восприятия лиц с нормальным зрением, можно допустить, что волны даже и одной определенной длины, как процесс все же сложный, многосторонний, пронизаны всегда не одним, а множеством хроматических содержаний; и то обстоятельство, что нормальный глаз воспринимает в определенном месте спектра желтизну без всякой примеси красноты и зелени, синеву без всякой примеси зелени и фиолетовости, может быть истолковано уже как обеднение восприятия, как выборка из сложного цветового содержания волны. Еще более обедненную выборку производит глаз лица, имеющего тот наиболее распространенный недостаток, который называется *Rotgrünblindheit* (в форме протанопии и дейтеранопии) и состоит в том, что все длинные волны спектра от красного до зеленого включительно воспринимаются как желтые без красноты и зелени. Все подобные явления цветовой слепоты объясняются, согласно теории Г. Мюллера, выпадением того или другого физиологического процесса в сетчатке или в нервном зрительном пути (в зависимости от этого различия цветовая слепота называется внешнею или внутреннею). Реалистическая теория восприятия, отстаиваемая интуитивизмом, рассматривает такое выпадение физиологического процесса как выпадение стимула, сосредоточивающего внимание и опознание субъекта на транс-субъективной эстетической слагаемой, наличной в волне данной длины.

Бывают случаи цветовой слепоты более простые, обусловленные тем, что перед сетчаткою оболочкою или в ней находится какое-либо вещество (напр., вследствие кровоизлияния в глаз), поглощающее волны определенной длины и, таким образом, препятствующее видению их. Такая выборка, изменяющая наши зрительные восприятия, может произойти не только внутри глаза, но уже и вне тела субъекта в среде между

¹ G. S. Müller, Darstellung und Erklärung der verschiedenen Typen der Farbenblindheit, 1924, стр. 23—29.

субъектом и глазом. Так, напр., влияют цветные очки. Точно так же можно объяснить голубую дымку отдаленных гор: большая толща атмосферы поглощает более длинные волны и до глаза субъекта доходит преимущественно голубая слагаемая *его* окраски.

Согласно учению, отстаиваемому мною, светящиеся и освещенные предметы изобилуют чрезвычайным богатством красок, которые не мозаично существуют рядом, а взаимопроникают друг друга, просвечивая одна через другую, что не содержит в себе никакого противоречия, так как при этом ни один цвет сам в себе не перестает быть самим собою (вроде того, как один и тот же объем может быть пронизан и цветом, и ароматом, и теплотой, которые не перестают от этого быть сами собою). Представив себе в художественной фантазии окружающую нас пышность бытия, молодой философ Д. В. Болдырев (безвременно погибший в условиях гражданской войны) воскликнул: «Это — Индия бытия». Из этого неисчерпаемого богатства глаз выбирает для нашего восприятия только ничтожные обрывки, годные для практической цели нашей ориентировки в среде. Если бы человек мог сличить действительную сложность предмета с воспринимаемым и опознаваемым обрывком его, он был бы потрясен скудостью своего знания. Однако, как ни велико различие между полнотою предмета в действительности и в воспринятости, все же здесь не заблуждение, а только обеднение. Отрицательная ошибка, собственно, не есть ошибка, говорит *Гредт*: «Если субъект, слепой в отношении к красному цвету, видит фиолетовый предмет синим и судит, что он синий, это суждение — истинное, так как предмет — действительно синий. Конечно, он не только синий, он также и красный. Именно, он красно-синий, т. е. фиолетовый»¹. Имея в виду неполноту восприятия, *Александр* различает *вещь* и ее «реальные явления» (*réalparreagances*) в уме, как ее «частичные откровения» уму (II, 184).

Приведенными примерами в достаточной степени выяснен важнейший источник различия в восприятии одного и того же предмета различными субъектами или даже одним и тем же субъектом в разное время: это различие *выборки*, производимой субъектами из состава предмета.

Второе, также весьма существенное условие различия восприятий одного и того же предмета в различных условиях заключается в следующем: некоторые свойства чувственно воспринимаемого предмета существуют в нем не абсолютно и даже не в отношении к ближайшей окружающей его среде, а в отношении к телу воспринимающего субъекта или в отношении к другим, не смежным с ним телам. Назовем такие свойства предмета *перспективными* и приступим к рассмотрению их.

3. Перспективные и вообще относительные свойства чувственно воспринимаемого предмета

В моей книге «Мир как органическое целое» давно уже высказаны следующие соображения о перспективности и тем не менее транссубъективности пространственных форм чувственно воспринимаемого предмета. «Пространственная форма вещи (материальной частицы или группы частиц), обусловленная непроницаемостью, существует не иначе как во *взаимотношении* со средою. Эта мысль столь проста и очевидна, что вряд ли кто-либо в наше время отвергает ее. Поэтому не будем останавливаться на ней и перейдем к гораздо более замечательной стороне

¹ *Gredt*. Unsere Aussenwelt, стр. 186.

относительности пространственных форм. Возьмем в виде примера поверхность письменного стола. Если наблюдать ее с потолка комнаты, она имеет приблизительно форму прямоугольника; если стать перед столом, то его поверхность будет иметь приблизительно характер трапеции, сбоку с угла она — параллелограмм с двумя острыми и двумя тупыми углами и т. п. до бесконечности. Эта множественность пространственных форм одного и того же предмета рассматривается обыкновенно как нечто субъективное. Согласно учениям таких эмпиристов, как, напр., Локк, сама по себе форма поверхности стола одна, но в восприятии, как субъективный образ, она различна и множественна в зависимости от положений наблюдателя. В действительности, однако, у нас нет никаких оснований одну из форм предпочесть всем остальным и признать только ее за транссубъективную, низводя все остальные на степень лишь субъективных образов. В самом деле, не только в отношении к глазу наблюдателя, но и в отношении к другим предметам материальной среды поверхность стола действительна в различных формах и меняет свое действие при смене относительного положения: не только для глаза, смотрящего сверху, но и для потолка поверхность стола есть прямоугольник, потому что она, напр., отбрасывает на потолок лучи, как прямоугольник, а для стенки шкафа, стоящего сбоку против угла стола, поверхность его есть не прямоугольный параллелограмм и соответственно этой своей форме она отбрасывает на него лучи и т. п. Итак, все описанные пространственные формы принадлежат поверхности стола, и, следовательно, она есть *бесконечно многоликий предмет*.

Одному из этих ликов, именно тому, который существует в отношении к нашему ощупыванию предмета (в данном случае это прямоугольник), мы отдаем предпочтение, считая лишь его транссубъективным, но это — предрассудок: на деле все они одинаково транссубъективны. В первую секунду такое заявление кажется противоречивым и потому нелепым. Но, отдав себе ясный отчет в том, что многоликость присуща предмету *не в одном и том же, а в разных отношениях* к среде, приходится признать, что никакого противоречия высказанное положение не заключает в себе и, как бы оно ни переворачивало все привычные нам представления о мире, оно не может быть ниспровергнуто ссылкой на формальную логическую несостоятельность его. Вообще, надо заметить, что наш ум коснеет в сфере рутинных обедненных представлений о мире и, когда нам внезапно открывается бесконечное богатство каждого предмета и совмещение в нем чрезвычайного множества *противоположных друг другу свойств*, нам кажется, будто закон противоречия поколеблен. На деле это означает лишь, что у нас неточное представление об этом законе или неправильное представление о способе совмещения противоположностей в предмете»¹.

Монтэгу называет такой реализм *релятивистическим объективизмом*; отличие его «от традиционного феноменализма состоит, — говорит он, — в том, что он объясняет относительность опыта в восприятии скорее в физических, чем в психических терминах». Положим, стоя на задней платформе поезда и смотря на рельсы, мы видим их не параллельными, а сходящимися. «Крайний реалист, — говорит Монтэгу, — смотрел бы на это схождение рельс как на реально независимое от наблюдателя; умеренный реалист считал бы его вовсе не реальным во внешнем мире, он истолковывал бы его как искаженный умственный

¹ Мир как органическое целое, стр. 109 сс.; первоначально напечатано в «Вопр. фил. и псих.», 1915 *.

образ, причиненный внешними параллельными рельсами; а сторонник релятивистического объективизма утверждает, что сходящиеся рельсы суть нечто столь же «физическое», «внешнее» и «объективное», как и параллельные рельсы; но и та и другая пара рельс не зависима *, не абсолютна, а соотносительна с определенным контекстом. Одни и те же рельсы в одном контексте параллельны, в другом — сходятся и в третьем, быть может, расходятся. И все это может быть объяснено в терминах чисто физических (оптических) законов, без ссылки на психический фактор или ум субъекта. Если бы на месте человеческого глаза была поставлена фотографическая пластинка, результат получился бы аналогичный, если не тождественный»¹.

Признавая пространственную многоликость предмета, естественно все же одну из его форм и величин выделять как *основную*, а другие считать *производными, перспективными*: основная пространственная форма и величина предмета — та, которая принадлежит ему в отношении к окружающей, давящей на него среде: форма поверхности серебряной монеты в отношении к давящей на него атмосфере — *круглая*, а в отношении к дверце шкафа, на которую она отражает лучи света (или в отношении к моему глазу), она — *эллиптическая*; круглая форма — основная, эллиптическая — производная, перспективная.

Основная форма и величина предмета также не абсолютна: она существует не иначе как *в отношении* к давящей на предмет, окружающей его среде. Если мы выделяем ее из всех форм и величин предмета как основную, это оправдывается тем, что она обусловлена наиболее непосредственным динамическим взаимодействием предмета и среды, из знания о ней вытекают наиболее важные следствия, наиболее ценные и теоретически, и практически.

Утверждение транссубъективности всех пространственных ликов предмета на первых порах трудно понять: они кажутся несовместимыми в одном и том же пространстве. Это затруднение возникает вследствие недоразумения, именно в том случае, если мы воображаем, будто учение о реальности всех перспективных форм есть утверждение пребывания их *в объеме* предмета так, как если бы все эти формы были основные, т. е. находились в системе предмета и давящей на него среды; между тем, в действительности данная перспективная форма существует в иной системе, именно в системе предмета и вещи, удаленной от него (напр., тела наблюдателя). Стоит обратить на это внимание, и трудность исчезает, однако при этом не следует впасть в другое заблуждение, именно обездушить предмет и лишить его самостоятельности, приняв его за пучок транссубъективных призраков, как это делает *Б. Рессель*, утверждающий, что вещь есть «класс ее перспектив». Учение, отстаиваемое мною, имеет резко иной характер: вещь, напр. серебряная монета, есть совокупность динамических проявлений группы субстанциальных деятелей; кроме перспектив и основного чувственного содержания, в вещи есть единство творчески активных субстанциальных деятелей.

Тем не менее даже и основная пространственная форма принадлежит вещи не иначе как в актах производимого ею отгалкивания давящей на нее среды; следовательно, пространственная форма существует не иначе как в отношениях друг к другу действующих субстанциальных деятелей. Отсюда следует, что мир, как целое, не имеет *никакой пространственной формы*, хотя некоторые части мира в отношении друг к другу пространственны: в самом деле, мир, как целое, не имеет ничего

¹ *Montague, The Ways of Knowing, 1925, стр. 243.*

вне себя, в отношении к чему он мог бы производить отталкивания, оформленные пространственно ¹.

Отсюда, между прочим, следует, что незачем ломать голову над вопросом, конечен ли или бесконечен мир в пространстве: этот вопрос не имеет смысла, он начисто отпадает, потому что мир, как целое, совсем не имеет пространственной формы и не находится в пространстве.

Зрительно данное пространство не гомогенно, если иметь в виду перспективные формы предметов в их большем или меньшем удалении друг от друга; поскольку же мы имеем в виду основные формы их, данные в осязательном опыте, оно есть гомогенное евклидовское пространство. Пространство зрительного опыта и пространство осязательного опыта суть не две различные формы, а одно и то же евклидовское пространство, содержащее в себе на основе гомогенности перспективные и т. п. негомогенности ².

Если бы на основе зрительного и кинестетического * опыта, а также теорий, вроде теории Эйнштейна, пришлось прийти к убеждению, что движения в природе осуществляются не иначе как по кривым линиям, из этого еще не следовало бы, что сама пространственная форма крива. Пространство, представленное в отвлечении от всех содержаний, как чистая форма, служит основанием для мысленного прослеживания (посредством интеллектуальной интуиции) такого строения его и таких отношений, в силу которых каждые две точки в нем соединены идеально прямою линиею. Если бы реально полет по этой прямой линии был невозможен, то этот эмпирический факт означал бы только, что *силы* субстанциальных деятелей, проявляющиеся в пространстве, обуславливают кривизну линии полета, но вовсе не обязывал бы нас мыслить само пространство кривым. Перенос кривизны на саму пространственную форму так же не правомерен, как в случае наблюдения движения на поверхности стального шара от точки А к точке В по кратчайшей линии, кривизна этого движения не лишает нас права утверждать, что существует еще более краткая идеальная линия, соединяющая точки А и В, именно евклидовская прямая, но реально продвинуться по ней невозможно вследствие сопротивления стальной поверхности. Отношение между строением пространственной формы и строением реализующихся согласно ей содержаний такое же, как, напр., в случае числовой формы и исчисляемых предметов. Критикуя в своей «Логике» эмпиризм Милля, я давно уже высказывал следующее соображение: можно «допустить, что в каких-либо своеобразных условиях два и один камешка, зерна и т. п. при сближении их дают четыре камешка, четыре зерна и т. п. Но это означало бы лишь, что сами эти вещи при манипуляциях с ними раскалываются, размножаются, рождаются и т. п., так что закон $2 + 1 = 3$, обуславливаемый идеально числовою формою, остается неизбылемым, и, производя *реальную* операцию приближения вещей друг к другу, мы имеем дело вначале с $2 + 1$, а в конце с $2 + 1 + 1$ » ³.

Возражение, что нечувственное представление пространства и мыслимое строение его отличны от чувственно наглядного пространства, несостоятельно: нечувственная наглядная форма пространства извлечена, абстрагирована субъектом из чувственного опыта, который, как уже сказано, никогда не бывает чисто чувственным, всегда представляет собою сочетание чувственного и нечувственного восприятия.

¹ См. «Мир как органическое целое», стр. 105.

² О тождестве зрительного и осязательного пространства см. Alexander, II, 164 с. О гомогенности см. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 2 изд., стр. 149.

³ Лосский. Логика. § 178 (1-е изд., 1922 г.). Подобное рассуждение можно найти у Линке, стр. 141.

Нечувственный характер восприятия пространства можно предположить уже потому, что оно осуществляется в связи, по крайней мере, с четырьмя чувственными сферами — зрительной, осязательной, кинестетической и органической. Это предположение превращается в уверенность, если отдать себе отчет в том, что чувственные данные суть отдельности, усматриваемые по поводу раздражений органа чувств, а пространственная форма, усматриваемая в связи с этими отдельностями, далеко выходит за пределы их, она всегда предстает, как форма данной отдельности (напр., голубого пятна), занимая определенное место в объемлющей его целостности пространства¹.

Эта целостность, данная во всей полноте в предсознании, осознается и опознается в дифференцированной форме в связи с чувственными данными по мере расширения опыта, весьма постепенно, однако всегда так, что опознанные аспекты целостности пространства не могут быть поняты из одних только обрывков чувственного опыта. Задача интуитивизма построить в будущем теорию восприятия пространства, в которой было бы учтено значение чувственного опыта, напр. значение кинестетических ощущений для дифференцированного опознания структуры пространства, и которая тем не менее не была бы ни старым эмпиризмом, ни нативизмом*.

До сих пор речь шла главным образом о перспективности пространственных форм предмета; теперь нужно сказать несколько слов о перспективности или, общее, об относительности места предмета в пространстве. Для рассмотрения этого вопроса обратимся к примеру. Палка, наполовину всунутая в воду, воспринимается как переломленная. Место подводной части палки в зрительном опыте иное, чем в опыте ощупывания ее рукою. Оно, говорим мы, не соответствует действительности, восприятие, в котором оно дано, есть иллюзия. Однако не будем торопиться говорить об искажении действительности. Поставим сначала вопрос, что такое место предмета. В основном значении этого слова место предмета есть положение его в пространстве в отношении к непосредственно примыкающей к нему смежной среде. Оно дается субъекту в опыте охватывания предмета; назовем его *гаптическим** местом. От этого основного места нужно отличать перспективные места предмета, именно места его с точки зрения той или иной деятельности его в соотношении с моим телом или любым другим не смежным с ним телом; в данном случае речь идет об оптическом действии его на мой глаз и, следовательно, об *оптическом* месте тела. Оптическое место тела есть то положение его, в котором оно *оптически* существует для меня. Только в том случае, если я не отдаю себе отчета в этой относительности места и воображаю, будто палка для ощупывания руки будет переломленной, возникает иллюзия, именно сочетание правильного оптического материала с представлением *гаптического* места предмета, не соответствующее действительности². Кто не производит такого сочетания гаптического места с оптическим, о том нельзя утверждать, будто его восприятие имеет характер иллюзии.

Аналогичные рассуждения применимы к восприятию предметов посредством плоских и кривых зеркал (причем следует учесть еще большее расхождение между гаптическим и оптическим местом, обусловлен-

¹ См. Kries, Allg. Sinnesphysiologie, стр. 146*. См. также С. Франк. Предмет знания. Александр считает пространство предметом интуиции, а не чувственного опыта, II, 165—170.

² Различение оптического и «физического» места см. у Broad «Scientific Thought», стр. 325 сс.

ное оптическим перемещением правой и левой стороны соответственно повороту отраженных лучей), восприятию предметов под микроскопом и т. п.

Насколько неправильно говорить о таких восприятиях, что в составе их есть иллюзия, можно пояснить примером восприятия предмета через оконное стекло, в котором есть пузырек, вследствие чего предмет оптически наличествует в сознании в хаотическом виде. Случаи, когда субъект принял бы этот оптически наличный в отношении к нему в данных условиях хаос за гаптический, очень редки.

В своей статье об иллюзиях в сборнике «The New Realism» Holt говорит, что в этих случаях уже вне органов чувств произошло не ментальное искажение предмета вроде того, как оно может быть произведено в органе чувств, напр. астигматическим глазом. Он решает поэтому утверждать, что заблуждение есть не проблема сознания, а проблема бытия. В действительности, однако, в рассмотренных случаях обыкновенно заблуждения, иллюзии и вовсе нет, а когда она является, напр. в случае подстановки гаптического места под оптическое, она есть проблема сознания, о чем речь будет позже.

Нам могут сказать, что при рассматривании предмета в микроскоп он меняется не только пространственно; кровь, напр., для невооруженного глаза красная, а под микроскопом мы видим в ней красные пятна в желтоватом поле. На это интуитивист ответит, в духе предыдущих учений о восприятии как выборке, что отличие второго восприятия от первого состоит в большей полноте выборки.

Наглядное восприятие траектории движения также есть созерцание относительного пути движения, именно перемещения предмета в отношении ко мне или к какому-либо другому предмету. Положим, ребенок на палубе быстро идущего по реке парохода играет в мяч, подбрасывая его прямо вверх над своею головою. Ребенок воспринимает движение мяча как вертикальную линию, а наблюдатель на берегу видит его как параболическое. И действительно, в отношении к голове ребенка мяч перемещается по вертикальной линии, а в отношении к наблюдателю на берегу — по параболе. Следовательно, относительность восприятия (точнее, воспринимаемого) вовсе еще не есть субъективность.

Временная форма события, как и пространственная, наглядно воспринимается так, как она существует в отношении к наблюдателю: потухшее сотни лет тому назад светило предстает моему восприятию как существующее теперь, — правда, не как то громадное тело, мощно влиявшее некогда на окружавшую его среду, а как этот маленький, слабо действующий кружок. Если расширение принципа относительности, производимое Эйнштейном, правильно, то нужно будет признать, что *временная форма* событий может быть *перспективною* так же, как и пространственная: тогда нужно будет различать основную временную форму события, существующую в отношении к системе вещей, покоящихся относительно друг друга, и перспективные временные формы события, существующие в отношении к вещам, принадлежащим к иным системам, движущимся относительно первой.

Чувственно воспринимаемая интенсивность света, звука, тепла и т. п. есть также перспективный или, говоря общее, относительный аспект воспринимаемого предмета. Громыканье поезда существует для меня здесь на расстоянии одного километра с иною интенсивностью, чем если бы я был там вблизи от поезда; теплота костра вблизи и вдали от моего тела различная. Это не субъективное психическое, а транссубъективное физическое различие: термометр вблизи и вдали от костра дает

различные показания. Александр говорит об относительном характере интенсивности, что познающий субъект в силу своего положения в пространстве и времени имеет дело только с частью реального характера воспринимаемой вещи (II, 188).

4. Внутрителесные чувственные данные в составе восприятия

В состав нашего тела входят те же материальные элементы с теми же превращениями энергий, как и во внешней материальной среде. Было бы странно, если бы в наших органах чувств и вообще в нашем теле механические процессы не были пронизаны, кроме своеобразных органических ощущений, также и такими чувственными содержаниями, какие мы находим во внешней среде. Выше уже не раз шла речь о них.

Звон в ушах от тех сотрясений, которые обусловлены расширением кровеносных сосудов, шумы, обусловленные склерозом сосудов мозга, искры, сыплющиеся из глаз при ударе или при лихорадочном состоянии, «летающие мушки» в глазу, слабый свет в глазу при закрытых глазах даже в темноте суть внутрителесные ощущения.

Процесс, пронизанный определенными чувственными качествами, может стать, если это полезно или вообще ценно для нас, проявлением нашей сознательной воли; он может стать нашим произвольным актом. Таково, напр., издавание звука в форме речи или пения. Свечение у многих организмов, вероятно, есть инстинктивный акт. Возможно, что и человеку присуще свечение: оккультисты утверждают, что особенно чувствительные к этому явлению люди (сенситивы) видят каждого человека окруженным аурую. Преображенное тело, напр. тело Христа на горе Фавор, изображается как блистающее, излучающее свет. О многих святых сохранились заслуживающие доверия рассказы, что лицо их иногда излучало необыкновенный свет¹.

Всякий из нас встречал людей, которые окружены как бы *темным облаком*. Кто знает это впечатление, тот согласится, что слова «темное облако» имеют здесь не только метафорическое значение.

Всякая встреча с предметом вызывает в теле субъекта бурю изменений; нормально, однако, в случае теоретической установки, субъект не обращает внимания на эти внутрителесные ощущения, он сосредоточивается не на них, а на самом внешнем объекте. Однако та часть этих ощущений, которая возникает в органе чувств, имеет немаловажное значение потому, что, даже и оставаясь неопознанною в деталях, она придает восприятию характер интимной близости воспринимаемого предмета к субъекту: предмет как бы вклинивается в тело субъекта вплоть до сенсорных центров больших полушарий мозга. Отсюда получается тот характер назойливости восприятия, который Линке называет «внушением действительности» предмета (*Wirklichkeitssuggestion*). Когда я чувственно *воспринимаю* звучание струны, тон внедряется в меня динамически, он «*tönt hinein*», тогда как в случае *представления* о тоне, напр. воспоминания, тон предстает передо мною как нечто мертвое, законченное². Мало того, также и в случае нечувственного (духовного)

¹ См., напр., жизнеописание св. Серафима Саровского и рассказ Мотовилова. — Цитируется, напр., в книге Флоренского «Столп и утверждение истины», стр. 102—105.

² *Linke*, стр. 226, 208.

восприятия чувственных содержаний, именно в случае восприятия без раздражения органов чувств (ясновидение и т. п.), предмет наличествует в сознании как внешнее бытие, однако без динамического внедрения.

По-видимому, под влиянием практических интересов человек вырабатал способность выделять для опознания, в случае, напр., звука, цвета и т. п., преимущественно не внутрителесный конец центростремительного тока, а внешний его отрезок. Но в силу тех же практических интересов такое свойство предмета, как его температура, особенно важно воспринимать в его влиянии на наше тело, именно в вызываемой им отдаче тепла или приобретении тепла нашим телом, т. е. в замедлении или ускорении движений молекул нашего тела и связанных с ними внутрителесных ощущениях. Отсюда становится объяснимым явление, которое Локк считал доказательством субъективности чувственных качеств: если подержать левую руку в воде с тающим льдом, а потом обе руки опустить в ведро с водой комнатной температуры, то левая рука даст ощущение тепла, а правая — ощущение холода. Holt отвечает на это, что такое же показание дадут и два термометра, опущенные в воду, если перед тем один из них был охлажден, а другой нагрет: в одном ртуть будет подниматься, а в другом опускаться¹.

Есть нервные окончания, раздражение которых служит стимулом для восприятия холода. Если к такой холодовой точке приложить горячий предмет, получится ощущение холода. Как это понять в духе интуитивизма и реализма. — В горячем предмете не все молекулы движутся с быстротою большею, чем молекулы моей кожи, есть и такие молекулы, которые движутся медленнее; только их влияние на кожу выбирается холодовой точкою как стимул для восприятия.

Интересны и в области термических восприятий случаи многоэтажности восприятия. Когда после велосипедной прогулки я касаюсь разгоряченной рукою стальной ручки велосипеда, я воспринимаю вместе и тепло своей руки (внутрителесные ощущения от собственных органических процессов внутри руки), и холод от ручки велосипеда (внутрителесные ощущения от взаимодействия с внешним предметом).

Наличие в чувственном восприятии внутрителесных ощущений, которые различны у разных субъектов и даже у одного и того же субъекта меняются, есть немаловажный источник различия восприятий одного и того же предмета. Возможно, что есть различные психологические типы восприятия: одни воспринимают предмет преимущественно сквозь оболочку своих внутрителесных ощущений, следовательно, с характером интимной близости его к себе, а другие сосредоточиваются преимущественно на самом предмете и воспринимают его в отдалении от себя. В этом различии типов можно было бы найти психологическое объяснение того, почему одни лица склонны отстаивать учение о субъективности восприятия, а другие — учение о транссубъективности его.

5. Воспоминания в составе восприятия

Вследствие перспективности и вообще относительности к телу субъекта многих сторон чувственного восприятия нам, даже и для познавания чувственно наглядного содержания предмета, недостаточно чувственной интуиции; она должна быть дополнена еще другими способами

¹ В сборнике «The New Realism», стр. 310 см. также *Grete*, стр. 270 с.

общения с предметом: нечувственным восприятием чувственных качеств, воспоминанием о прошлом опыте, умозаклчениями.

Смотря на лезвие острого ножа, нередко мы воспринимаем его остроту не только как зрительно данную, но еще и с осязательными и болевыми ощущениями, как при порезе. Явным образом здесь к восприятию наличной действительности прибавлены *воспоминания* о прошлом опыте. Сидя у себя в комнате и слыша звук издали, мы сразу воспринимаем его как лай собаки, как грохот передвигаемого в верхнем этаже стула, как звон колокола и т. п. Такие сложные восприятия рассматриваются обыкновенно тоже в традиционной психологии как сочетание наличного звука с воспоминаниями о прежнем зрительном, осязательном и т. п. опыте.

Без сомнения, каждое восприятие взрослого человека содержит в своем составе, кроме воспринимаемых теперь элементов предмета, множество вспоминаемых данных прошлого опыта, которые мы условимся называть данными *представления* в отличие от данных *восприятия*. Опыт у разных субъектов более или менее различен, поэтому один и тот же предмет может предстать в сознании двух субъектов в крайне различном виде в зависимости от элементов, представленных ими по воспоминанию. Это различие восприятий в немалой мере содействует возникновению и распространению теории субъективности восприятий. К тому же в психологии до недавнего времени вообще широко были распространены субъективистические теории памяти, согласно которым вспоминаемое есть субъективный образ, копирующий прошлое, а не сама прошлая трансубъективная действительность. В последнее время, однако, все чаще и чаще высказываются в литературе учения о памяти в духе интуитивизма и реализма. Согласно этим учениям воспоминание есть своеобразный интенциональный акт субъекта, направленный на само прошлое в подлиннике. Бергсон в своей книге «Материя и память» весьма убедительно развил эту теорию, однако в его системе нет важнейшего онтологического начала, именно субстанциальности я, исходя из которой становится понятным, как возможна непосредственная направленность акта припоминания на событие, совершившееся в прошлом, иногда десятки лет тому назад. В моей книге «Мир как органическое целое» это чудо ясновидения в прошлом объясняется тем, что я есть субстанциальный деятель, способный, благодаря своей сверхвременности, устанавливать такое новое своеобразное отношение, как направленность теперешнего своего акта созерцания на тот или иной отрезок прошлого в подлиннике (стр. 36—40). Если бы не было этой способности, мы не могли бы воспринимать движущихся предметов, мчащегося поезда, бегущей собаки как движущихся, так как для восприятия движения необходимо иметь в сознании непосредственное единство прошлых, настоящих и зарождающихся будущих положений предмета.

Благодаря американскому и английскому реализму учение о непосредственном созерцании прошлого широко распространилось. Александер говорит: «Объект соналичен (compresent) со мною, как прошлое или, в случае предвидения, как будущее». «Акты припоминания и ожидания совершаются в настоящий момент, но мы не имеем основания утверждать вследствие этого, будто объекты этих актов одновременны с настоящим» (1, 113, 117).

Проф. Лэрд (J. Laird), развивая аналогичные учения о памяти, ссылается на мыслителей XVIII в. Рида и лорда Монбоддо, который говорит, что дух «не там, где тело, так как он воспринимает объекты, далекие от тела в пространстве и времени». Акт внимания при восприятии, напр.

движения, говорит Лэрд, всегда направлен на целый отрезок времени, содержащий в себе прошлое, настоящее и будущее; в сознании наличествует не абстрактный, лишенный длительности *момент* настоящего, а *конкретное настоящее* (specious present). Вспоминая отдаленное прошлое, т. е. пользуясь не «первичною», а «вторичною» памятью, субъект имеет в виду также само это прошлое в подлиннике, и именно не свои бывшие восприятия, напр. горы Маттергорна, а саму гору, которую он прежде воспринимал ¹.

Линке также признает, что в воспоминании мы имеем в виду само прошлое, а не образ его ². Но в отличие от Лэрда он утверждает, что воспоминание есть переживание, направленное на прошлое *переживание*; следовательно, оно есть Schachtelerlebnis * и этим отличается от восприятия (стр. 209). С этим утверждением Линке нельзя согласиться: нельзя усмотреть, что могло бы препятствовать субъекту, если он имеет в виду само прошлое, направлять внимание на что угодно в этом прошлом — в одних случаях на свои восприятия предметов прошлого, в других случаях на сами эти предметы, как прошлые. Наблюдение различных случаев воспоминания показывает, что это так; я способен вспоминать и то, как гора Эльбрус при восходе солнца показывалась из окутывающих ее облаков двадцать лет тому назад, и то, как я наблюдал эту чудную картину с горы Бермамут.

Воспоминание о прошлом мы назвали представлением, а не восприятием, чтобы отметить иной, чем в восприятии, характер интенционального акта и иной характер данности предмета. Broad указывает на то, что существует много разных видов данности, и обозначает некоторые из них особыми терминами, напр. чувственно данное (sensibly given), мнемически данное (mnemically given), категориально данное (categorially given) ³. В этом ряду мы имеем дело с интенциональными актами, в которых возрастает значение духовности и убывает участие тела субъекта. В самом деле, к области духовного относятся все те свойства и проявления субъекта, которые служат условием возможности участия его во всеобъемлющей полноте бытия, которые даже и в состоянии упадка поднимают его над раздробленностью бытия, обусловленную враждебными, эгоистическими проявлениями субстанциальных деятелей в отношении друг к другу ⁴.

Память есть способность, предполагающая более глубокое единство субъекта с миром, чем чувственная восприимчивость по поводу наличного телесного раздражения, следовательно, она есть более высокое проявление духовности. Конечно, и воспоминания осуществляются при участии физиологических процессов в центральной нервной системе, однако инициатива исходит здесь от субъекта, а вовсе не от вспоминаемого предмета ⁵. Также и объективная сторона воспоминания отличается от объективной стороны восприятия: во-первых, вспоминаемое, будучи законченным прошлым, лишено той динамической связи с теперешнею телесною и душевною жизнью субъекта, которая характерна для воспринимаемого и придает ему оттенок интимной слитности с наличною реальностью жизни субъекта, поэтому-то самый сильный воспомина-

¹ J. Laird, A study in Realism, 1920, стр. 45—56.

² При этом он ссылается на книгу Gallinger. Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung. Halle, 1914 (Grundfr. der Wahrn., 63).

³ Symposium: «Critical Realism», Proceed. of Arist. Soc, Suppl. Vol. IV, 1924, стр. 112.

⁴ См. мои книги «Мир как органическое целое» и «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей».

⁵ И здесь, как и в учении о восприятии, Бергсону принадлежит заслуга разработки гипотезы, показывающей подчиненное значение тела в жизни духа, см. его книгу «Материя и память».

емый раскат грома не звучит так, как воспринимаемый слабый шепот. Во-вторых, вспоминаемое даже и в своей чувственной стороне нередко обнаруживает пробелы и выпадения, невозможные в восприятии, напр. форму без цвета или цвет без точного воспоминания о форме. В-третьих, вспоминаемое может быть даже совсем лишено *конкретных* наглядно-чувственных элементов, оно все может предстоять в сознании как не наглядное. Эти черты придают вспоминаемому характер бледного призрака, чего-то такого, что обладает пониженной реальностью. Да оно и в самом деле обладает пониженной реальностью, так как принадлежит прошлому, не имеет динамической активности.

Однако вторая и третья черта отличия вспоминаемого от воспринимаемого не необходима. У лиц, называемых *эйдетиками*, вспоминаемое предстает в первичных и даже во вторичных воспоминаниях с чувственною полнотою, равною полноте восприятия (так что они, напр., могут различать и наблюдать во вспоминаемом то, чего не успели заметить в момент восприятия)¹. Неудивительно поэтому, что бываюот случаи, когда восприятие и представление воспоминания так приближаются друг к другу, что становится возможным смешение их: восприятие можно принять за воспоминание, и наоборот. В самом деле, с одной стороны, в восприятии есть много элементов только представляемых и, к тому же, есть много пробелов; с другой стороны, воспоминание может отличаться большою чувственною полнотою и даже, по поводу этой полноты, могут возникнуть у субъекта реакции, напр., рассматривания, расслушивания и т. п., что еще увеличивает сходство с восприятием. Неудивительно поэтому, что вспоминаемые элементы в составе восприятия всегда почти кажутся воспринятыми. Если при этом они не соответствуют наличной действительности, напр., в сумерки я вхожу в комнату и вижу стоящего у стены человека, а потом оказывается, что это было висящее на стене полотенце, то такое ложное восприятие называется *иллюзией*. О том, что даже иллюзия состоит из трансубъективных элементов и не служит доказательством правильности теорий, субъективирующих и психологизирующих весь состав восприятия, будет сказано ниже.

6. Нечувственное восприятие чувственных и нечувственных элементов предмета

Воспоминания, включенные в восприятие, часто имеют ту степень чувственной полноты, какая присуща воспоминаниям эйдетиков. В тех случаях, когда эти элементы совпадают с наличною действительностью, напр., когда, не дотрагиваясь до льда, только смотря на него глазами, мы воспринимаем его как холодный, можно утверждать, что это — не эйдетическое созерцание прошлого, а нечувственное восприятие чувственных элементов настоящего; это — духовное «видение» настоящего без раздражения соответствующего органа чувств; это — различение и опознание данных нашего предсознания, в котором наличествует вся мировая действительность, духовное «видение», облегчаемое прошлым опытом, но не сводящееся только к воспоминаниям о прошлом. Большинство сложных восприятий могло бы быть истолковано таким образом, как сочетание чувственного и нечувственного восприятия

¹ См. исследования E. R. Jaensch и его школы, напр. «Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter».

чувственных содержаний предмета: слышание одних звуков, как лая *собаки*, других — как звона *колокола*, видение мягкости бархата, жесткости металлической чернильницы и т. п., и т. п. есть углубленное духовное созерцание чувственных качеств предмета. Такой же характер духовного видения имеет восприятие целостных «ликов» предмета, так называемых «качеств формы» (*Gestaltqualitäten*), открытых Эренфельсом, напр. целостного качества мелодии, шахматной доски, человеческого лица и т. п.¹; здесь, конечно, кроме духовного видения чувственных данных, есть еще и созерцание нечувственных слагаемых целого (отношений и т. п.).

Наконец, следует еще упомянуть о нечувственных процессах, данных в нечувственном созерцании, которое, однако, нельзя назвать интеллектуальной интуицией, потому что этим термином следует обозначать интуицию, направленную не на реальные, а на идеальные моменты предмета. Такова, напр., активность субстанциальных деятелей, и именно не продукт ее, а сам динамический аспект деятельности, стремление, усилие, напряжение, действование. Так, смотря на человека, всадившего топор в полено, поднявшего его высоко над головою и со всего размаха ударяющего топором, повернутым обухом вниз, по колоде, так что полено раскалывается и половинки его разлетаются с силою в стороны, мы воспринимаем не только цвета, пространственные формы, звуки, но также и мощную активность человека. Она не есть чувственный момент бытия и подлежит нечувственному созерцанию, хотя бы и была дана в комбинации с созерцанием чувственным. Точно так же, когда камень катится с горы, наваливается на деревянный забор и с треском разрушает его, мы воспринимаем вместе с этими зрительными и слуховыми данными еще и лежащую в основе их мощь процесса.

Более высокая форма активности — жизненность растения и животного также есть предмет нечувственной интуиции. «Я вижу растение живым,— говорит Александер,— так же, как я вижу лед холодным» (11, 175).

Наконец, еще более высокий вид активности, психические напряжения, стремления, влечения и т. п., а также связанные с ними состояния чувства, эмоции и т. д., вообще чужая душевная жизнь также воспринимается наблюдателем непосредственно в подлиннике путем нечувственной интуиции.

Ввиду важности вопроса о познании чужой душевной жизни эта проблема будет рассмотрена в особой главе.

7. Иллюзии

В предыдущем рассмотрены разные стороны и слои восприятия с целью показать, что различия в восприятии одного и того же предмета различными субъектами не доказывают субъективности восприятия: можно воспринимать в предмете в разных случаях и положениях различное и тем не менее транссубъективное.

Теперь нужно, однако, признать, что бывают и такие случаи, когда состав восприятия не вполне транссубъективен, не есть только выборка из подлинника, но содержит в себе некоторое искажение его, производимое воспринимающим субъектом. Таковы случаи иллюзии.

Рассмотрим опять приведенный выше пример восприятия в сумерки стоящего у стены человека, тогда как в действительности это был не

¹ О *Gestaltwahrnehmungen* см. Linke, стр. 239—280.

человек, а висящее на стене полотенце. Выделяющаяся на стене полоса полотенца была поводом, по которому в сознании субъекта под влиянием в данном случае уже ранее существовавшей эмоции страха вспыхнуло воспоминание о фигуре человека; в сочетании с действительным восприятием длинного пятна на стене получается целое, в котором в первые мгновения субъект не успевает отличить воспринятые элементы от представленных. Согласно интуитивизму и реализму, представляемые элементы иллюзии суть не субъективно-психические переживания, а транссубъективные данные прошлого опыта, оторванные от своего места и времени и спаянные субъектом с данными настоящего времени и места. Таким образом, иллюзия есть субъективное сочетание транссубъективных элементов опыта. В ней субъективен синтез, произведенный субъектом, но синтезируемое транссубъективно.

Percy Nunn считает иллюзии и галлюцинации ментальными конструкциями из нементальных элементов. *Перри* рассматривает иллюзию как субъективное сочетание элементов, независимых от субъекта. Также и согласно Александру иллюзия есть отнесение нементального элемента к вещи, которой она не принадлежит; она есть результат «вмешательства духа наблюдателя в наблюдение». Также и по учению Гредта, иллюзия есть сочетание действительных ощущений с представлениями фантазии¹.

Психологи различают два вида иллюзий: в одних поводом к прибавке искажающих действительности представлений служат преходящие психические условия, напр. эмоции, в других поводом служат привычные физиологические условия восприятия. Иллюзии первого типа преходящи, второго типа — устойчивы.

Физиологически обусловленные иллюзии перестанут удивлять нас, если обратить внимание на то, как в соответствующем нормальном восприятии важные элементы его даны не посредством чувственного, а посредством духовного видения или посредством воспоминания. Так, ощупывая шарик при нормальном положении пальцев, мы имеем в сознании отчетливую данность одной непрерывной шаровой поверхности, несмотря на то что действительные раздражения двух участков кожи на двух пальцах могут дать только восприятие двух не смежных отрывков шаровой поверхности: дополнение промежутка производится духовным созерцанием или воспоминанием, вроде того, как, смотря на прямую линию, часть которой попадает на слепое пятно, мы воспринимаем ее все же как сплошную.

Согласно развитым выше учениям о перспективных и вообще относительных качествах предмета, необходимо признать, что многие случаи восприятия, которые рассматривались прежде как примеры физиологически обусловленной иллюзии, на самом деле вовсе не имеют иллюзорного характера. Так, путем различения оптического и гаптического места предмета было показано, что восприятие подводной части палки, наполовину всунутой в воду, восприятие предметов в зеркалах, под микроскопом и т. п. не заключает в себе никакой иллюзии, если только наблюдатель не произведет субъективной подстановки гаптического места предмета под оптическое место его. Если наблюдатель, что случается редко с взрослым опытным субъектом, произведет такую ложную конструкцию и примет ее за действительность, он подпадет иллюзии; при этом нужно отметить, что субъективная прибавка в этой

¹ *Percy Nunn. Are secondary qualities independent of perception? Proceed. of Arist. Soc., N. S. X, 1909—1910.*— *Perry* в сб. «The New Realism». 129. *Alexander, II, 184 cc. Gredt, 191, 290 cc.*

иллюзии ничтожно мала, она утопает во множестве транссубъективных нементальных данных, и потому неудивительно, что она может проскользнуть незамеченно: в самом деле, не только оптический материал такой иллюзии (напр., мнимо переломленной палки), но и оптическое место и даже представляемое (вспоминаемое) гаптическое место есть транссубъективная нементальная данность; только отнесение вспоминаемого гаптического места к данному материалу есть субъективно психическая деятельность наблюдателя. Иллюзия состоит лишь в таком «erroneous reference» *, говорит Александер (11, 186).

Присоединение представленного (вспоминаемого) элемента, не соответствующего действительности, нередко облегчается столь характерною для восприятий неполнотою, недовершенностью их, особенно тогда, когда восприятие происходит в необычных условиях. Попробуем, напр., смотря на себя в зеркало, дотронуться до своего уха. Где локализовано ощущение этого прикосновения? В первом опыте такого рода можно поймать себя на том, что первоначально это восприятие крайне несовершенно: ощущение прикосновения не локализовано *ни тут* во мне, *ни там* в зеркале; далее, если внимание интенсивно сосредоточено только на лице в зеркале, ощущение прикосновения может быть отнесено туда, в оптическое место уха в зеркале, произошла иллюзия, субъективное сочетание ощущения с непринадлежащим ему местом; только в третьей стадии восприятия, когда наблюдатель, пораженный несообразностью, расширит кругозор внимания и станет тщательно опознавать предлагащий в сознании материал, он замечает субъективный синтез, произведенный им, и легко, конечно, научается различать внутрителесное место ощущения прикосновения к уху и внетелесное оптическое место уха, к которому прикасается рука ¹.

Из всего сказанного ясно, что интуитивистическое и реалистическое учение об иллюзии отличается, несмотря на всю свою новизну, от традиционного лишь реалистическим пониманием памяти, т. е. утверждением, что вспоминаемое внешнее событие есть не субъективный образ прошлого, а само транссубъективное прошлое, ставшее опять предметом созерцания. Что же касается поводов иллюзии, в этом вопросе интуитивизм и реализм соглашается с традиционной теориею: выше уже были упомянуты такие поводы, как привычка, приспособление умственной деятельности и органов чувств к наиболее часто встречающимся условиям опыта, влияние преобладающих интересов и эмоций данного момента.

8. Галлюцинации

Галлюцинации могут быть объяснены, так же как и иллюзии, наличием центральных физиологических процессов, которые сопутствуются имением в виду данных прошлого опыта с характером такой чувственной полноты, какая присуща воспоминаниям эйдетиков. Эти данные могут быть подвергнуты субъективному синтезу, вследствие чего целое галлюцинации имеет характер предмета нового, не встречавшегося в прошлом опыте. Если (в отличие от воспоминаний и предметов воображения) такое целое переживается субъектом как восприятие наличной действительности, тогда оно называется галлюцинациею. Характер восприятия может явиться у таких созерцаний как следствие различ-

¹ См. также наблюдения Александера, II, 198 с.

ных условий. В некоторых случаях он может быть обусловлен внутрителесными ощущениями, служащими ядром, вокруг которого группируются синтезируемые представления воспоминания (чертики алкоголиков); такие явления представляют собою нечто среднее между галлюцинацией и иллюзией. Предметы, представляемые с эйдетической яркостью и полнотою, могут даже побудить субъекта к ненужным в данном случае актам рассматривания или расслушивания их; наличие этих актов увеличивает сходство таких созерцаний с восприятием, и ошибочное принятие их за действительность может быть поддержано стремлениями и эмоциями субъекта, напр. в случае бредовых идей преследования, величия и т. п.

Натуралист *Штауденмайер* утверждает, что рассматривание, расслушивание и т. п. представляемых предметов может создать вне тела человека *реальный* световой, звуковой и т. п. процесс. Он следующим образом развивает свою оригинальную теорию галлюцинаций. При зрительном восприятии, говорит он, световая энергия распространяется от предмета через периферический зрительный аппарат вплоть до зрительного центра в коре мозга; живое энергичное представление о таком же предмете сопутствуется возникновением в зрительном центре такой же световой энергии, которая распространяется обратно по тем же нервным путям вплоть до сетчатой оболочки. Отсюда получается внутрителесный световой процесс, который *Штауденмайер* называет *субъективной галлюцинацией*. Далее, рассуждает он, это световое явление может быть *реально* проецировано из сетчатой оболочки в окружающее пространство; если мы рассматриваем его, аккомодируя, конвергируя и т. д. свои глаза так, как если бы оно находилось в определенном месте пространства: «возбуждение сетчатой оболочки передается окружающему эфиру, так что он приходит в состояние колебания»; «следовательно, возникает действительный свет», «он проходит через преломляющие среды глаза в обратном направлении, чем при *видении*, т. е. проходит сначала через стекловидное тело, потом через хрусталик, зрачок и т. д. наружу и на том месте, на котором субъект *представляет* себе свет или оптический образ, должен явиться *реальный* свет или *реальный* образ, подобный тому, какой производится выпуклою чечевицею или проекционным аппаратом». Такую галлюцинацию *Штауденмайер* называет *объективной* или *реальной*. Световое явление при этом, конечно, так слабо, что глазом других лиц не может быть воспринято. Однако если такое явление производится в темной комнате группою лиц, сидящих кругом и проецирующих свет под телепатическим воздействием медиума в одно и то же место, появляется образ, всесторонне воспринимаемый (так как лучи от него распространяются по всем направлениям) и могущий быть сфотографированным. Точно так же рассуждает *Штауденмайер* о звуковых галлюцинациях, сравнивая барабанную перепонку с перепонкою граммофона или телефона. Таким образом, согласно его учению, можно научиться не только чревовещанию, но и производству тонов посредством барабанной перепонки ¹.

Для объяснения некоторых галлюцинаций возможна также следующая гипотеза. Тело человека состоит из субстанциальных деятелей, подчиненных центральному субстанциальному деятелю, человеческому я; они аналогичны человеческому я, однако стоят на низших ступенях развития. Но некоторые из них, напр. те, которым подчинены высшие центры головного мозга, могут быть близкими к человеческому я

¹ L. Staudenmaier, Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft, 2 изд. 1922, стр. 40—60.

по характеру своей активности. Случаи раздвоения личности могут быть объяснены поднятием какого-либо из таких деятелей на ступень развития столь высокую, что он периодически овладевает всем телом человека или большей частью его; таким образом, два я попеременно распоряжаются одним телом или частками его. Слуховые галлюцинации могут быть актами внутрителесных звучаний, производимыми одним из таких субстанциальных деятелей, вышедших из повиновения человеческому я и достигших большей или меньшей степени активности, независимой от человеческого я. Их самостоятельность может возрасти до того, что они действительно будут произносить слова, помимо воли человеческого я. Тогда возникают психомоторные галлюцинации, описываемые П. Жане. Они состоят в том, что больной слышит слова, произносимые его органами речи, и считает их чужими. «Это мой рот произносит грубые слова,— замечает иногда такой больной,— но я чувствую, что кто-то заставляет меня говорить»¹.

Штауденмайер в течение многих лет производил над собою опасные опыты, повторяя самостоятельно развитию центров своего мозга. Некоторые из них становятся, по его словам, «настоящими интеллигентными Teilwesen» (частичными существами) (68 стр.), «персонификациями»; он ведет с ними диалоги, вступает в препирательства, они называют его «der Alte» * (70), делают иногда ему неприятности, напр. во время утомительной прогулки мускульные центры грубо требуют возвращения домой, подставляют ловким поворотом руки палку между ногами и т. п. Самостоятельная деятельность таких высокообразованных центров образует, по Штауденмайеру, область подсознательного. Эти же центры могут производить, по мнению Штауденмайера, световые, звуковые и т. п. явления вне тела человека, т. е. быть причиной того, что он называет реальными галлюцинациями (или магиею подсознательного, стр. 92, 146с).

Ясперс в своей «Общей психопатологии» * говорит о Штауденмайере как о человеке больном. И в самом деле, процессы, наблюдаемые в себе Штауденмайером, принадлежат к области болезненных изменений структуры душевной и телесной жизни; это, однако, не мешает быть его наблюдениям чрезвычайно ценными и его теориям быть заслуживающими внимания. Известно, напр., что психиатр Кандинский несколько раз был душевно болен и даже погиб вследствие своей душевной болезни, но именно болезнь дала ему материал для его в высшей степени ценного исследования о псевдогаллюцинациях, о которых нам нужно сказать теперь несколько слов.

Кроме галлюцинации, психиатры устанавливают еще своеобразный вид явлений, называемых *псевдогаллюцинациями*. Кандинский, написавший замечательную монографию о псевдогаллюцинациях, дает следующее определение этого понятия: псевдогаллюцинации суть «весьма живые и чувственно до крайности определенные образы, которые, однако, резко отличаются для самого воспринимающего сознания от истинно галлюцинаторных образов тем, что не имеют присущего последним характера объективной действительности, но, напротив, прямо сознаются как нечто субъективное, однако вместе с тем как нечто аномальное, новое, нечто весьма отличное от образов воспоминания и фантазии».

Псевдогаллюцинации еще в большей степени, чем галлюцинации, могут быть сведены к эйдетически живым и богатым подробностями представлениям воспоминания и субъективным синтезам их².

¹ Revue Philosoph., 1932, № 1—2, стр. 66.

² В. Х. Кандинский. О псевдогаллюцинациях. СПб., 1890, стр. 26.

Каждый здоровый человек, в некоторых исключительных условиях, может иметь такие представления. Так, лицо, занимавшееся каким-либо анатомическим препаратом, напр. препарированием мышц руки, и в течение нескольких часов подряд напряженно сосредоточивавшее внимание на этом объекте, лицо, долго рассматривавшее препараты под микроскопом, испытывает, идя домой и во время отдыха, многократное появление этих объектов в поле зрения. Лицо, искавшее целый день грибы и находившее их в большом количестве, лицо, занимавшееся в течение многих часов подряд каким-либо рукоделием и т. п., в минуты отдыха видит перед собою эти объекты со всею полнотою чувственного восприятия. Даже и те объекты, которые не были длительно фиксируемы, нередко появляются в сознании во всей полноте, если они почему-либо поразили воображение. Северянин, приехав на Ривьеру или в Крым, первые дни видит перед собою, закрыв глаза, яркие цвета скал, залитые светом дома и т. п. Лицо девушки, поразившее молодого человека своею красотою, может появляться в его сознании с такою живостью и полнотою, как иная ария, назойливо звучащая в ухе несколько дней после слушания оперы. Кто утратил столь распространенную в детском и юношеском возрасте эйдетичность¹ или никогда не обладал ею в значительной степени, относится к таким созерцаниям как к аномальным, отличным от обыкновенных воспоминаний, не видя в них, однако, ничего патологического. Взрослый опытный человек не принимает эти созерцания за восприятия наличной действительности, хотя они выступают в сознании с каким-то оттенком рецептивности. Это объясняется, вероятно, тем, что такие воспоминания всплывают в сознании не по инициативе субъекта, а на основании возбуждения тех или иных центров головного мозга.

Псевдогаллюцинации могут быть рассматриваемы в одних случаях сполна, как такие эйдетические воспоминания, а в других случаях как синтез таких эйдетически воспринимаемых элементов. Этот синтез может быть произведен не самим субъектом, а подчиненными ему субстанциальными деятелями, входящими в состав мозговых центров; поэтому лица, страдающие псевдогаллюцинациями в патологической и навязчивой форме, хотя и не принимают их за восприятия, все же усматривают в них какой-то характер рецептивности и строят соответственные этому гипотезы, напр. думают, что эти представления являются результатом воздействия преследователей на их сознание или что они суть род откровения от Бога² и т. п. В подтверждение того, что я такого больного воспринимает деятельность центров своего мозга, вышедших в большей или меньшей степени из повиновения ему, особенно могут быть приведены те случаи, когда больной псевдогаллюцинаторно слышит свои мысли произнесенными иногда даже раньше того, чем они определенно формируются у него. У такого больного является тягостное «чувство внутренней раскрытости»³.

В псевдогаллюцинациях, согласно интуитивистически-реалистическому истолкованию их, дан транссубъективный материал, цвета, звуки и т. д., не путем чувственного восприятия, а путем другого интенционального акта, путем воспоминания, т. е. своего рода духовного видения. Больные ясно усматривают и отмечают это. Психиатр Кандинский, внимательный наблюдатель, сам периодически

¹ См. исследования об эйдетиках *E. R. Jaensch* и его школы, напр. Jaensch «Die Eidetick und die typologische Forschungsmethode», 1925.

² *Кандинский*, стр. 36, 38 с., 129.

³ Там же, 115.

подвергавшийся душевному заболеванию, которое сопровождалось переживанием множества псевдогаллюцинаций и действительных галлюцинаций, в своей книге особенно подчеркнул, на основании самонаблюдений, показаний других больных и наблюдений других психиатров, эту отличительную черту псевдогаллюцинаций, которую я называю духовностью их. Больной, напр., переживая слуховую псевдогаллюцинацию, говорит, что он *беззвучно* слышит мысль других лиц (9). Один из пациентов Кандинского говорит, что он слышит *внутренно*, а не ухом, что он видит ярко окрашенные образы *умственно* (28). Выздоровевший врач описывает свои зрительные псевдогаллюцинации как экспрессивно пластические *представления* (33). Сам Кандинский, желая уточнить свои наблюдения, подверг себя действию опиума; он испытал при этом и действительные галлюцинации, и псевдогаллюцинации; когда он переживал при этом псевдогаллюцинации, напр. перед ним появлялись лица знакомых, желтая роза и т. п., он видел эти предметы не глазами внешними, но очами «внутренними, находящимися где-то позади очей внешних» (41). Больные характеризуют свои переживания, как «видение духом» (70, 74), «ясновидение» (76), «слышание духом», слышание «внутренних голосов», «духовное слышание» (78), «слуховое внушение» (в отличие от мысленного внушения, 86 с).

9. Ясновидение

Характерные слова, отмечающие отличие псевдогаллюцинаций от чувственного восприятия и от галлюцинаций, «духовное видение и слышание», «внутреннее видение», «видение умственным оком» и т. п. совпадают с теми выражениями, которыми мистики, святые, подвижники, духовидцы описывают свои видения. Поэтому современные исследователи обыкновенно причисляют такие видения к псевдогаллюцинациям. Однако, без сомнения, такое решение есть сомнительное упрощение вопроса о видениях. Термин «псевдогаллюцинация» следует употреблять для обозначения духовного созерцания предмета, не принадлежащего к составу действительности ни посястороннего, ни потустороннего мира: это — предмет, составленный из транссубъективных элементов, подвергнутых субъективному или вообще умственному синтезу, не образующему действительного бытия. Между тем бывают случаи духовного созерцания чувственных данных, относящихся к предметам, наличным в действительности. Даже в нормальном восприятии, как было указано выше, есть чувственные элементы, которые следует рассматривать как данные духовного созерцания более непосредственного, чем воспоминание. Способность такого духовного созерцания чувственных данных объясняется координацией субъекта со всеми предметами мира, наличием всего космоса в предсознании субъекта и возможностью случаев, когда стимулом для опознания этих данных служат не раздражения органов чувств, а какие-либо другие условия — иногда психофизиологические, а иногда и чисто душевные или духовные. Сюда относятся те акты созерцания, которые называются *ясновидением в пространстве*, и те акты, которые называются *ясновидением во времени*.

Ясновидение в пространстве есть созерцание субъектом события в момент его совершения, однако на таком расстоянии или в таких условиях, при которых нормальное раздражение органов чувств субъекта невозможно. Майерс, Фламарион, Рише описывают множество

случаев, часто вполне достоверных, зрительного или слухового восприятия на большом расстоянии катастроф, несчастий, смерти близких лиц и т. п. К этой же категории явлений принадлежат достоверные факты чтения некоторыми субъектами письма, заключенного в непроницаемую для лучей света оболочку¹, и т. п.

Ясновидение во времени есть созерцание субъектом события раньше его возникновения. Так, Гете, расставшись с любимой им девушкой Фридерикою, на пути домой увидел самого себя едущим навстречу верхом в серой с золотом одежде. Через восемь лет он действительно ехал по этой дороге повидаться с Фридерикою и был одет именно в тот необычный для него костюм, который был на нем в видении.

В случаях ясновидения в пространстве стимулом для созерцания и опознания предмета может служить какое-либо физическое воздействие его на нервную систему субъекта. Такое реальное воздействие совершенно невозможно в случаях ясновидения во времени, которое, таким образом, представляет собою особенно высокий вид *духовного* созерцания чувственных предметов.

Термин «ясновидение» следует употреблять для обозначения случаев духовного созерцания, направленного на явления нашего царства психоматериального бытия, могущих быть предметом обыкновенного чувственного восприятия. Он не годится для обозначения той своеобразной группы фактов, которая известна из жизнеописаний мистиков, святых, подвижников, духовидцев и т. п., которые истолковывают некоторые из своих «видений» как выход за пределы нашего царства бытия и общение с Царством Божиим или даже с самим Господом Богом. Эти явления будут рассмотрены в заключительном отделе книги, посвященном *мистической интуиции*.

Сновидения не будут здесь подвергнуты особому рассмотрению: одни из них аналогичны галлюцинациям, другие («вещие сны») — ясновидению в пространстве или ясновидению во времени, а третьи — принадлежат к числу мистических «видений».

10. Заключение учения о транссубъективности чувственных качеств

Основные понятия, установленные выше для защиты транссубъективности чувственных качеств и объяснения того, почему возникло ошибочное мнение о субъективности их, таковы: учение о восприятии как выборке, наличие в восприятии перспективных и вообще относительных свойств предмета, наличие внутрителесных чувственных данных в составе восприятия, наличие воспоминаний в составе восприятия и неодинаковое развитие силы духовного восприятия у разных лиц.

Многие частые случаи зрительных, слуховых и т. п. восприятий, напр. вопрос о положительных и отрицательных зрительных следах, о принципе Допплера * и т. п. и т. п., оставлены здесь без рассмотрения; некоторые из них прекрасно разъяснены упомянутыми мною выше представителями интуитивизма и реализма².

¹ См. Myers. The human personality; Flammarion, La mort et son mystère; ergo же L'inconnu et les problèmes psychiques, и др.; Ch. Richet. Traité de Métapsychique *.

² См., напр., у Гредта — великолепный анализ принципа Допплера в «Unsere Aussenwelt», стр. 252 с., 315 сс., явления положительных и отрицательных зрительных следов и т. п. (стр. 264 сс.).

Полная разработка учения о транссубъективности чувственных качеств, конечно, может быть делом лишь ряда поколений, точно так же как ряд поколений разрабатывал учение о субъективности их. Задача настоящей главы заключалась лишь в том, чтобы изложить основные принципы борьбы с субъективистической теорией и установить основные понятия и различия, необходимые для учения о транссубъективности чувственных качеств.

Глава третья

ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ

До сих пор, занимаясь доказательством транссубъективности чувственных качеств, мы рассматривали главным образом такие процессы, как видение цвета, слышание звука и т. п., называя иногда даже и эти акты словом «чувственное восприятие» в широком смысле. При этом нередко приходилось забегать вперед и говорить также о восприятии в узком значении термина. Теперь мы займемся именно вопросом о чувственном восприятии в узком значении этого слова, разумея под ним такое сочетание чувственных и нечувственных интенциональных актов, благодаря которому субъект имеет в виду и опознает *вещи* с их чувственными качествами — видит дерево, слышит звон колокола и т. п.

Объективная сторона чувственного восприятия имеет следующий состав: 1) чувственные качества, 2) пространственно-временную форму, 3) субстанциальную основу качеств и форм, благодаря которой они воспринимаются как единство, 4) нечувственные процессы — движение, активность и т. п., 5) различные отношения вещи в ней самой и к другим вещам, 6) вспоминаемые элементы прошлого опыта.

При восприятии вещи, в отличие от переживания отдельных чувственных качеств, внимание субъекта сосредоточивается преимущественно на внешнем отрезке центростремительного ряда, связующего предмет с субъектом; поэтому в восприятии вещи обыкновенно подчеркнута дистанция между субъектом и объектом, противопоставленность их друг другу. Далее, как уже сказано было выше, восприятие вещи требует довольно высокого развития духовной дальнзоркости, духовного видения, духовного слышания, интеллектуальной интуиции и т. п. Духовный характер восприятия выражается в том, что в состав его входит большое количество нечувственных элементов: вещьность, пространственная и временная форма и обоснованные ею отношения, количественные отношения и т. п. Даже чувственные качества вещи имеются в виду в восприятии на своей общей, более или менее устойчивой, абстрактной основе. Цвет предмета в восприятии равный, говорит Гуссерль; в самом деле, смотря на хорошо знакомую мне поверхность стола, я воспринимаю ее как равномерно коричневую, отвлекаясь от бликов, обусловленных солнечным освещением, от пятнышек, от теней и т. п. Поверхность его я воспринимаю как прямоугольник, хотя она дана при данном положении глаза как трапеция, и т. п. Джемс называет эту устойчивость «рутиною» восприятия. На самом деле здесь нечто большее, чем привычка, выбирающая из множества опытов наиболее часто повторяющиеся конкретные элементы. Здесь к привычке присоединяется еще, напр., в случае восприятия цвета, контуров, звуков речи и т. п. деятельность *абстракции*, обеспечивающая полезную для обыкновенных

практических целей устойчивость восприятия обстановки, а в случае восприятия основной, не перспективной формы предмета — *духовное видение*. Благодаря абстракции и вообще духовному видению мы сосредоточиваемся, минуя случайные видоизменения предмета, на тожественном смысле его, на том его «meaning», о котором говорит Лэрд в своей книге «A study in Realism» (27 сс.). Поскольку восприятие развивается в этом направлении, получается то, о чем говорит E. R. Jaensch: однозначное соотношение между раздражением и ощущением осуществляется, да и то не вполне, в конце развития восприятия, а не в начале ¹.

Конечно, этот устойчивый смысл предмета есть не субъективное построение наблюдателя, а один из основных моментов подлинного бытия предмета. Онтологическая природа его будет предметом рассмотрения в главе об интеллектуальной интуиции.

Полнота восприятия достигается лишь в том случае, если внимание субъекта направлено и на тожественную сторону предмета, и на изменчивые, колеблющиеся перспективные аспекты его, и на динамическую активность, присущую ему, поскольку в основе его лежат субстанциальные деятели. Такое восприятие свойственно людям, способным к эстетическому созерцанию природы. Если художник, творя свои произведения, особенно подчеркивает изменчивые, относительные стороны предмета, он является представителем импрессионизма и т. п. направлений в искусстве.

Чрезмерное сосредоточение на абстрактной, тожественной стороне вещей ведет к атрофии способности видеть живую динамическую сущность бытия. Этой атрофии особенно содействует то обстоятельство, что в обстановке технической цивилизации мы окружены вещами, созданными ремесленно или фабрично: столами, стульями, чашками, занавесями, которые не обладают жизнью, так как в основе их единства лежит отвлеченная идея, а не конкретно-идеальный субстанциальный деятель. Философские направления вроде позитивизма или гносеологии кантианства и вообще мнимая «научность» нашего времени, выбирающая из состава мира для целей научного исследования только количественную сторону предметов чувственного восприятия, пространственные и временные отношения между ними, математические и логические формы их, еще более содействуют этой атрофии видения живого бытия. Между тем в действительности даже и вещи, которыми наполнены наши комнаты, хотя и мертвы, как целое, состоят из живых элементов, из электронов, атомов, молекул, которые ежемгновенно проявляют свою активность. Мало того, поскольку вещи составляют часть семейной обстановки или необходимую принадлежность жизнедеятельности какого-либо лица (напр., часы, всегда носимые с собою), они тоже приобретают какую-то своеобразную жизненность от того целого, в состав которого входят. Для восприятия этой интимной стороны бытия необходимо особенно глубокое мистическое проникновение в жизнь мира, встречающееся нечасто даже и у художников, напр. у Метерлинка ² «Синяя птица». На этих деталях, ведущих в область спорного и труднодоказуемого, не будем останавливаться. Основую для обсуждения таких вопросов должно служить общее учение о восприятии субъектом чужой одушевленности и чужой жизни.

¹ E. R. Jaensch, Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter, 1923, стр. 382, 442.

² См. интересный материал и соображения в статье: W. Rehm, «Wirklichkeitsdemut und Dingmystik», Logos, 1930. В. XIX. Н. 3.

ВОСПРИЯТИЕ СВОЕЙ И ЧУЖОЙ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ ¹

В отделе о чувственной интуиции было рассмотрено восприятие предметов внешнего мира, осуществляющееся при участии органов чувств.

Теперь перейдем к вопросу об интуиции, осуществляющейся без прямого посредства органов чувств. Такова, напр., *интеллектуальная интуиция*, направленная на *идеальное бытие*. Однако раньше, чем заняться исследованием ее, нужно сказать несколько слов о *нечувственной интуиции*, направленной на реальные психические процессы и дающей нам знание о нашей собственной и чужой душевной жизни.

Под словом «психическое» я разумею непространственные, возникающие во времени и отпадающие в область прошлого события, непосредственно переживаемые каким-либо я, как его проявления (принадлежности). О самонаблюдении, как нечувственной интуиции, дающей субъекту события его собственной душевной жизни в подлиннике, речь идет в моей статье «Понятие психического и предмет психологии» (в моей книге «Основные вопросы гносеологии»). Поэтому ввиду сравнительной простоты этого вопроса я не буду рассматривать его здесь и остановлюсь лишь на проблеме восприятия *чужой* душевной жизни.

Когда дети резвятся, играя в прятки, и кричат от восторга, я не только вижу их раскрасневшиеся лица, слышу их голоса, но еще и воспринимаю их восторг; если же один из них прищемит палец дверью и громко, жалостно заплачет, я воспринимаю не только звуки голоса, но и страдание. Без сомнения, нет ни одного психолога, который не согласился бы со следующим утверждением: мое наблюдение чужого восторга, чужого страдания имеет *характер* восприятия в таком же смысле, как и наблюдение физических явлений; как видимый мною цвет лица представляется мне самолично теперь присутствующим в моем сознании, точно так же и наблюдаемое мною страдание в описанных случаях представляется мне как самолично представшее моему (умственному) взору.

Сходство с восприятием здесь до такой степени несомненно, что спор можно вести только о следующем: в самом ли деле мое представление о чужом страдании есть восприятие, или, может быть, оно только кажется мне имеющим природу восприятия, а в действительности оно есть продукт умозаключения, воображения и т. п.? Положение интуитивиста в этом споре в высшей степени благоприятно. Если на основании приведенных выше анализов признано, что сознание опирается на непричинное отношение между субъектом и предметом, на координацию между субъектом и всем мировым бытием, то самолично предстать в качестве членов этого отношения с характером восприятия могут не только материальные трансубъективные предметы, но и любые другие, напр. чужое я, чужие психические состояния и т. п. В строении сознания и знания, ни в субъекте, ни в предмете знания нет никаких препятствий для такого восприятия, и потому непосредственное свидетельство сознания, что чужая душевная жизнь дана в восприятии, может и должно быть принято интуитивистом.

¹ Эта глава, в той ее части, которая посвящена вопросу о восприятии чужой душевной жизни, кроме нескольких дополнений и небольших изменений, введенных мною для включения ее в книгу, была напечатана впервые в «Логосе», 1914 г., т. 1, вып. 2, под заглавием «Восприятие чужой душевной жизни».

Дальнейшая задача защиты этого учения сводится только к тому, чтобы устранить недоразумения, препятствующие принятию его, затем учесть особенности этого типа восприятий и, наконец, показать, что другие теории несостоятельны¹.

Главное препятствие для распространения учения о непосредственном восприятии чужой душевной жизни заключается в том, что оно кажется содержащим в себе внутреннее противоречие. Чужое психическое состояние, напр. гнев или зависть, есть не в воздухе висящее, само по себе существующее событие, оно есть проявление чужого я и насквозь пропитано этою своею принадлежностью чужому я. Между тем, вступив в кругозор моего сознания, оно, по-видимому, становится принадлежащим моему я и, следовательно, перестает быть подлинным проявлением другого я.

Это недоразумение возникает даже в умах тех лиц, которые допускают, что материальные события могут в подлиннике вступать в кругозор сознания субъекта. Материальное событие, напр. колебание маятника, не есть проявление какого-либо я, а потому представляется естественным, что оно может вступать в круг наблюдения *любого я*, но «эта вспышка гнева», как психическое явление, есть исключительная принадлежность «этого я», и, по-видимому, только само это я может воспринимать ее, быть непосредственным свидетелем ее.

Нечего и говорить, что эти соображения суть плод недоразумения, они основаны на *смешении двух понятий*, резко различаемых гносеологиею интуитивизма: *переживать* что-либо и иметь что-либо в виду только как предмет *наблюдения*. Переживать «эту вспышку гнева» может единственное я и то один лишь раз в своей жизни, но быть свидетелем ее могут любые я. Аналогия с восприятием физических явлений здесь полная: если я наблюдаю качание маятника, это не значит, что мое я само стало качающимся; точно так же, когда я наблюдаю чужой гнев, это не значит, что я сам стал гневающимся.

Есть еще одно важное обстоятельство, объясняющее, почему лица, понимающие, каким образом физическое явление может быть предметом наблюдения многих субъектов, не допускают того же относительно психических явлений; заключается оно в следующем: очень часто, замечая у человека какое-либо психическое состояние, напр. эмоцию при условиях заразительности ее (напр., в толпе), мы очень скоро *перестаем наблюдать и сами начинаем переживать* аналогичное чувство; такие случаи, весьма нередкие, могут дать повод к укреплению мысли, что наблюдаемое мною психическое состояние всегда есть мое личное переживание — мой собственный гнев, мой восторг (в театре), моя скорбь (во время панихиды) и т. п. Поэтому, чтобы понять различие между психическим состоянием как переживанием и психическим состоянием как только предметом наблюдения, следует особенно обратить внимание на те случаи, в которых исключена возможность психической заразы, напр. когда я наблюдаю в другом человеке *зависть ко мне*.

Против учения о непосредственном восприятии чужой душевной жизни, по-видимому, говорит тот факт, что мы наблюдаем чужие психические состояния вместе с восприятием их физических проявлений. Если бы интуитивизм был прав, могли нам возразить, то человек был бы способен, не видя лица своего соседа, не слыша его голоса и вообще не воспринимая никаких физических проявлений его, созерцать все течение

¹ Изложение различных теорий см. в книге И. И. Лапшина «Проблема чужого я в новейшей философии», 1910.

его душевной жизни. Между тем в действительности мы улавливаем чужую скорбь в звуках голоса, хитрость — в бегающих по сторонам глазах и т. п.

В ответ на это напомним замечание Бергсона о том, что не только психическая жизнь, но и материальные явления могли бы стать предметами созерцания без помощи органов чувств: «Что материя может быть воспринята без помощи нервной системы, без органов чувств, это теоретически мыслимо, но это невозможно практически», так как, говорит Бергсон, такое восприятие было бы биологически бесполезно¹.

Аналогичные соображения решают также и обсуждаемый нами вопрос. Чужая психическая жизнь имеет первостепенное биологическое значение для нас не когда она остается замкнутою в себе, а тогда, когда она, выразившись в телесных проявлениях, переходит или грозит перейти в воздействие на мое тело. Таким образом, историею биологической эволюции объясняется (и эта сторона вопроса относится, следовательно, не к гносеологии, а к истории развития знания), почему у нас выработалось умение наблюдать душевную жизнь других людей главным образом *по поводу ее телесных проявлений*.

Кроме этого практического основания связи восприятия душевности с восприятием телесности есть еще и более значительное, обусловленное самим строением бытия. Психические процессы оформлены только временем, а телесные процессы, содержание которых состоит из чувственных качеств тепла, света, звука и т. п., имеют не только временную, но еще и пространственную форму. Чувственная телесность есть необходимое условие полноты жизни: только та внутренняя активность я, которая выражается вовне телесно, достигает полной актуальности и переживается как завершенная; только достигнув воплощения, она может стать как бы *общим достоянием* всех существ, а не только предметом наблюдения. Особенно важно то, что ценность *красоты* возможна лишь там, где есть пространственное воплощение внутренних деятельности. Таким образом, телесность есть *завершение реальности* бытия. Неудивительно поэтому, что психический процесс, радость, симпатия и т. п. светятся нам в блистающем взоре, чарующей улыбке, ласкающем ухо голосе².

Тем не менее нам могут сказать, что с точки зрения интуитивизма принципиально должна быть допущена возможность восприятия чужой душевной жизни без примеси восприятия чужой физической жизни (назовем такое явление словом «телепатия»), и было бы странно, если бы эта возможность нигде и никогда не осуществлялась. И в самом деле, такая чрезвычайно обостренная чуткость к чужой душевной жизни, по-видимому, встречается в случае особенной душевной близости друг к другу двух существ, а также в случаях отношений, имеющих особенно важное биологическое значение: так, весьма вероятно, что к таким восприятиям бывает иногда способна мать в отношении к своему ребенку. В семье, живущей дружною общею жизнью, почти ежедневно можно наблюдать случаи, когда один из членов ее высказывает вслух мысль, которая только что зародилась в уме другого,— как будто семья есть единое духовно-телесное целое. Недалеко то время, когда наличие явлений телепатии будет установлено экспериментально. Но уже и теперь на основании безыскусственного наблюдения явлений этого рода можно

¹ Материя и память, перев. А. Баулер, стр. 32.

² О связи душевных процессов с телесными и о пансоматизме, т. е. учении о том, что все душевное бытие воплощено, см. мои книги: «Мир как органическое целое» и «Типы мировоззрений» (стр. 111—122) *.

считать факт телепатии несомненным. Эта способность проследивать чужую душевную жизнь почти как свою собственную особенно присуща святым и подвижникам всех времен, всех стран, всех народов и религий; обозначается она термином *прозорливость*.

Физик *Лазарев* пытается объяснить явления телепатии, по аналогии с радиотелеграфией, тем, что два лица могут иметь соответствующие нервные центры настроенными одинаково и разряд, происходящий в нервном центре одного из них, распространяясь в среде по всем направлениям, является причиной такого же разряда в нервном центре другого лица. Весьма возможно, что такое физико-физиологическое посредство существует. Однако, само собою разумеется, оно не объясняет самого главного, того, что интересно гносеологу, — сознательного восприятия чужой душевной жизни, точно так же как ссылка на физиологические процессы, возникающие в сетчатой оболочке под влиянием лучей, отбрасываемых предметом, не объясняет факта сознательного чувственного восприятия предмета. Как в случае чувственного восприятия, так и в случае телепатии физиологический процесс может быть только поводом, подстрекающим субъекта сосредоточить внимание и акты опознания на самом внешнем предмете.

Изучая восприятие чужой душевной жизни, следует еще обратить внимание на некоторые особенности восприятия чужой речи. На первый взгляд может показаться, будто, согласно теории интуитивизма, звуки чужой речи играют лишь роль поводов, пробуждающих внимание к сочувствующим их *психическим* состояниям говорящего. В таком случае было бы непонятно, почему русскому человеку (не знающему иностранного языка) для знания чужой мысли нужны непременно звуки русского языка, — а звуки немецкого или персидского ничего не говорят. Чтобы понять это явление, рассмотрим состав его на каком-либо конкретном примере. Положим, мой приятель, гуляя со мною осенью в лесу, говорит: «Поразительно красиво это сочетание темной зелени елей с яркою желтизною берез». Согласно интуитивизму, при этом высказывании в душе моего приятеля вовсе нет «психических» темных елей и желтых берез: *психический* состав его высказывания сводится только к *вниманию*, актам опознания и *эмоции*, которые интенционально направлены на подлинные транссубъективные материальные ели и березы. Поэтому восприятия его душевной жизни мне недостаточно, чтобы узнать весь смысл его высказывания, именно — усмотреть, какой предмет и, особенно, какую его сторону «имеет в виду» мой собеседник. Чтобы сообщить такие стороны своего высказывания, он должен прибегать к словам, с которыми я связываю то же значение, что и он, т. е. к словам знакомого мне языка. Само собою разумеется, все же роль непосредственного восприятия чужой душевной жизни в процессе понимания речи и обучения речи остается весьма значительной, но в целом проблема понимания речи весьма осложняется тем обстоятельством, что речь есть целое, состоящее из психофизических актов говорящего субъекта и объективных смыслов, которые могут принадлежать к составу внешнего мира. При особо высоком развитии интуиции, именно чувственного восприятия в сочетании с духовным созерцанием, возможно понимание смысла чужой речи без обучения тому языку, на котором говорит собеседник. Пастор *Yesper Swedberg*, отец *Эмануила Сведенборга*, называл такой способ общения, при котором всякий говорит на своем языке и тем не менее все понимают друг друга, — *ангельским языком*¹.

¹ *M. Lamm. Swedenborg, перевод на нем. яз., 1922, стр. 5.*

И в самом деле, интенциональные психические акты, жесты, интонации и произносимые звуки находятся в органическом взаимопроникновении с выраженными ими объективными смыслами, и потому неудивительно, что возможные существа, способные схватывать это органическое целое, не останавливаясь на одной лишь грубо чувственной стороне речи. Каждый из нас может наблюдать в себе зачатки этой способности даже и при беседе на родном языке: недостатки дикции, индивидуальные особенности произношения, двусмысленности и многосмысленности некоторых высказываний не мешают понимать речь, поскольку мы вживаемся в чужое целое речи и чутко прослеживаем его. Поскольку мы, люди, принадлежим, вследствие своей эгоистической сосредоточенности на себе, к царству психоматериального бытия с его распадами и обеднением кругозора сознания и опознания, мы выхватываем из чужой речи грубо чувственную сторону ее, задевающую наше тело (ухо, глаз), и несовершенно постигаем смысл ее. От С. Булгаков в своей замечательной статье «Was ist das Wort?», содержащей в себе введение в его философию языка, говорит, что наше непонимание чужих языков есть результат греховного распада человечества и появления «болезненной чувствительности к индивидуальным особенностям звуковой речи»; этот недостаток проникновения в объективный смысл он называет «психологизмом», поясняя, что «человеческая гордость есть психологизм»¹. Не только отдельные лица, но и целые народы значительно отличаются друг от друга степенью замкнутости в себе: некоторые народы, встречаясь с иностранцем, плохо говорящим на их языке, перестают понимать собеседника при малейших недостатках произношения; другие, наоборот, не обманываются даже и грубыми искажениями, интуитивно улавливая мысль собеседника.

Последняя задача защиты интуитивистической теории восприятия чужой душевной жизни состоит в том, чтобы показать, что другие теории несостоятельны. В современной литературе это разрушение теорий произведено уже с такою полнотою, что мне остается только вкратце перечислить главные результаты этой работы. В статье Т. Липпса «Das Wissen von fremden Ichen»² подвергнута решительной критике теория умозаключения по аналогии, а в статье М. Шелера «Über den Grund zur Annahme der Existenz des Fremden Ich»³ не менее решительно подорвана и теория чувствования Липпса. В статье Шелера проблема знания о чужом я решена вполне в духе интуитивизма; однако Шелер все же не ставит во главе своего исследования определенного учения о составе сознания, отношении субъективной стороны знания к трансубъективной и т. п., вследствие чего в его статье, в общем весьма ценной и замечательной, есть некоторые неопределенности и недостатки, которые будут отмечены мною.

Теория умозаключения по аналогии несостоятельна, говорит Липпс, прежде всего потому, что наблюдение чужих физических проявлений состоит в большинстве случаев из данных иного порядка, чем наблюдение наших собственных физических проявлений; так, физические проявления чужого гнева даны нам в виде зрительной картины, а собственного нашего гнева — в виде кинестетических (мышечно-осозательных) ощущений: ведь мы гневаемся не с зеркалом в руках.

¹ S. Bulgakow, «Was ist das Wort?» в Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag», 1 Th., 1930, стр. 55 с.

² Psychologische Untersuchungen, von Th. Lipps, I. m., 4 вып.

³ Приложение к его книге «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle». 1913 (2 изд. под заглавием «Wesen und Formen der Sympathie», 1923).

Во-вторых, если даже и допустить, что наблюдаемые мною чужие физические проявления сходны с известными мне моими проявлениями, то и отсюда, говорит Липпс, не получилось бы умозаключение по аналогии, дающее знать о чужой душевной жизни: отсюда возникло бы, в случае, напр., наблюдения выразительных движений гнева, только представление о *моем* гневе, мысленно мною повторенном, а вовсе не о чужом гневе (там же, 700 с., 707 с.)¹.

Наконец, если бы даже такие умозаключения по аналогии и были возможны, ссылка на них решила бы только *психологическую* проблему, именно ответила бы на вопрос о *происхождении* нашего *убеждения* в существовании чужой душевной жизни, но она вовсе не дала бы *гносеологического оправдания* этого убеждения, не дала бы оснований считать его выражением строго доказанной истины², так как умозаключения по аналогии дают лишь более или менее вероятный, но вовсе не необходимый вывод.

На место теории умозаключений по аналогии Липпс поставил теорию вчувствования, весьма своеобразно объясняющую наше представление о чужих телах как одушевленных, исходя прежде всего *из инстинкта подражания*. Видя чужой зевок, говорит Липпс, мы испытываем влечение к такому же акту; при виде мимики гнева у нас является влечение к таким же выразительным движениям; «таким образом, в чужой мимике я воспринимаю самого себя, как собирающегося произвести ее» (там же, стр. 717); но эти выразительные движения суть момент подлинного гнева; «поэтому с тенденциею выражения аффекта связана тенденция не только представлять аффект, но и вновь *переживать* его» (там же, 719); «и вот теперь этот аффект «лежит» в воспринятой мною мимике, и притом лежит для меня в ней необходимо»; «благодаря влечению к подражанию мимике аффект связался с воспринятою мимикою, и притом не как нечто присоединенное, а как нечто непосредственно *сопринадлежащее с нею*» (там же, 718). Липпс замечает, конечно, что таким образом он объяснил лишь вращение в чужую мимику тенденции к переживанию моего гнева, но еще не убеждение в существовании чужого я как *действительного*, и потому задается вопросом, *что такое это убеждение*. По его мнению, это убеждение есть необъяснимый далее и ни на что более не сводимый факт веры (721, 722).

Теория Липпса весьма остроумна, но замечательно то, что она обладает всеми теми же недостатками, какие сам творец ее нашел в оспариваемой им теории умозаключения по аналогии. Без сомнения, у нас есть влечение к подражанию. Но что это значит — подражать? — Это значит делать нечто *подобное* тому, что я наблюдаю в другом лице. Допустим теперь вместе с Липпсом, что непосредственного восприятия чужой жизни и чужих психических состояний нет и что, следовательно, в восприятии чужого зевка и гнева мне дана извне только зрительная картина рта, темное отверстие которого все увеличивается, или зрительная картина краснеющего лица, пространственные формы которого и отношение света и теней меняются (вследствие нахмурения бровей и сжимания челюстей). И вот, по Липпсу, этой *зрительной* картине я подражаю посредством своей *мускульной* деятельности, которая дает мне... *кинестетические*, а вовсе не зрительные переживания. — Разве такой

¹ Это соображение подробно развито мною ранее Липпса в «Обосновании интуитивизма» («Вопросы философии и психологии», 1904, март, 164—167), в 3-м изд. книги стр. 35 с.

² В замечательном исследовании проф. А. И. Введенского «О пределах и признаках одушевления», 1892, показано, что, исходя только из телесных проявлений, никакими способами нельзя доказать одушевление.

процесс можно было бы назвать подражанием? — Ведь это значило бы, что подражанием называется деятельность, состоящая в том, что, заметив какое-либо В, я произвожу А, резко отличное от В, ничем по своему составу на него не похожее. То обстоятельство, что в результате моей мускульной деятельности появляется зрительная картина моего лица, такая же, как картина лица другого человека, ничуть не меняет дела: ведь о появлении этого оптического результата я ничего не знаю (согласно мнению самого Липпса, выраженному в его критике теории умозаключений по аналогии) и не имею к нему никакого влечения, скорее наоборот, как только мне приходит в голову эта картина, я стыжусь ее.

Итак, теория Липпса, желающая воспользоваться явлениями подражания, построена так, что ее же предпосылками исключается самая возможность подражания. Тем не менее влечение к подражанию есть несомненный факт. Каков же подлинный состав его? Без сомнения, не зрительная картина увеличения темного отверстия чужого рта, а восприятие «сладостной» активности чужого зевка пробуждает во мне влечение к такому же акту; точно так же не зрительная картина гнева, описанная выше, а восприятие *чужого гнева и моторной активности его*, кроющейся под зрительной картиной, заражает меня, и во мне вскипает гнев. Иными словами, только в том случае, если я воспринимаю человека не просто как сочетание световых поверхностей, меняющих свое положение в пространстве, а как нечто активное, жизнедеятельное, одушевленное, у меня возникает влечение к подражанию его активности и душевной жизни. Но что значит воспринять человека в его динамичности, в его действовании? — Это значит иметь интуицию самого его действия в подлиннике; образ, символ, копия в моем уме были бы не действием, а мертвую картину: *действие может быть дано или в интуиции, или оно совсем не дано*. Следовательно, теория Липпса, считающая представление об одушевленности и жизненной активности чужого тела *следствием* подражания, прямо извратила отношения между событиями: в действительности интуиция чужой одушевленной активности есть *первый факт*, а подражание этой активности есть *второй факт*, следствие первого.

Нельзя, конечно, отрицать того, что, явившись следствием восприятия чужой душевной жизни, подражание, в свою очередь, влияет обратно на восприятие чужой душевной жизни и делает его более отчетливым, служа опорным пунктом для различия. Поэтому лучший способ проникнуть вполне в тайники чужой душевной жизни есть не только восприятие ее, но и воссоздание в себе путем подражания. Такое значение при опознании имеют также и умозаключения по аналогии, основанные на моем знании о себе путем самонаблюдения. Однако и подражание, и умозаключения по аналогии суть только вторичные, *вспомогательные средства* для опознания чужой душевной жизни, способные привести к цели не сами по себе, а лишь служа дополнением к основному пути — непосредственному восприятию.

Вернемся к дальнейшему рассмотрению теории вчувствования. Сделаем уступку Липпсу. Допустим, что зрительная картина мимики гнева пробуждает во мне влечение к гневу и тенденцию к *переживанию моего гнева*; отсюда получилась бы только *прибавка* к чужой мимике, даже не какого-либо обобщенного воспоминания, а *переживания моего гнева*, и совершенно непонятно, каким образом оно могло бы для меня трансформироваться в чужой гнев¹. Положение теории вчувствования

¹ См. об этом упомянутую статью М. Шелера, стр. 122.

в этом пункте еще хуже, чем положение теории умозаклучений по аналогии.

Наконец, сделаем последнюю уступку Липпсу. Допустим, что как-либо переживание моего гнева, вложенное в чужую мимику, создает во мне предствление чужого одушевленного тела. Такая теория, подобно теории умозаклучений по аналогии, объяснила бы только происхождение нашего убеждения в существовании чужой душевной жизни, но не дала бы никакого *гносеологического оправдания* его, не позволила бы считать это убеждение истиною. М. Шелер говорит по этому поводу следующее: «Эта теория объяснила бы только слепую «веру», а не очевидное усмотрение или хотя бы только обоснованное предположение (чего все же достигает по своей природе умозаклучение по аналогии)». «Теория вчувствования не может указать никакого различия между тем кругом случаев, когда мы ложно вчувствуем я или душу (как, напр., во всяком примитивно детском и мифологическом одушевлении мертвых вещей), и тем кругом случаев, когда, сверх представляемого нами одушевления, фактически существует одушевление, напр., другого человека; точно так же эта теория не может отличить вчувствование как источник знания о чужих я от эстетического вчувствования я, напр., в портрет»¹.

Теория непосредственного восприятия не стоит перед такими трудностями. Не соответствующее истине вкладывание психических состояний во внешний предмет она объясняет так же, как и все другие иллюзии: если у меня были уже восприятия чужой душевной жизни, то отсюда является возможность вложить предствление о ней, по аналогии или по ассоциации, даже и в не одушевленные предметы.

В заключение как по поводу теории умозаклучения по аналогии, так и по поводу теории вчувствования нужно поднять следующий вопрос: если бы эти теории были верны, то какие знания о душевной жизни давал бы объективный метод психологу в дополнение к методу самонаблюдения? — Давно уже замечено, что путем этого метода нельзя было бы получить сведений об элементах психической жизни, отличных от элементов, известных уже наблюдателю из его собственной душевной жизни. Остается поэтому думать, что объективный метод, если он не окончательно бесплоден, способен давать сведения *о комбинациях* элементов, напр. о течении переживаний ином, чем какое встречается в душе наблюдателя. Но в каком виде, согласно этим теориям, нам должно было бы представляться это течение? — Наблюдатель, согласно этим учениям, *строит* его в своем уме из элементов своей душевной жизни, ставя их друг за другом в порядке, необычном для себя, но соответствующем порядку чужих телесных проявлений. Очевидно, отсюда должна получиться картина чужой душевной жизни не в виде непрерывного и потому понятного потока, а в виде отдельных состояний, только смежных друг с другом во времени, совершенно лишенных внутренней связности и потому остающихся непонятными. Так, напр., допустим, что А всегда испытывает приятное чувство, когда его хвалят, наоборот, В, натура гордая и свободолюбивая до крайности, чувствует себя оскорбленным даже и в случае самых заслуженных похвал («как смеют меня хвалить!»). Согласно теории умозаклучений по аналогии, а также согласно теории вчувствования А может прийти к мысли, что у В после восприятия похвалы возникает чувство обиды, но такую смену явлений ему приходится только зарегистрировать как факт хотя и несомненный, однако для него навеки загадочный. Между тем в действительности мы

¹ Шелер, стр. 120.

можем проникать в самый чуждый нам склад душевной жизни и усматривать его внутреннюю органическую связность не хуже, чем связность своей собственной душевной жизни, и теория непосредственного восприятия объясняет, как это возможно.

Раньше, чем закончить эту главу, скажу несколько слов об исследовании М. Шелера. Его статья блестяще написана и ценна во всех подробностях; поэтому излагать ее я не буду в надежде, что читатель знаком с нею в подлиннике. К сожалению, однако, Шелер не полагает в основу своего трактата определенной теории знания и приходит к своему интуитивистическому решению вопроса только путем феноменологического анализа. Вероятно, этим объясняются некоторые неопределенности и (в общем, незначительные) недостатки его работы. Укажу два таких пункта. Шелер не отмечает разницы между содержанием сознания, которое есть *переживание*, и содержанием сознания, которое есть *только* предмет *наблюдения*. Поэтому он думает, будто одно и то же переживание может быть дано нам то «как чужое», то «как наше», так что возможна данность нам «киндиферентного потока переживаний». В связи с этим он указывает на то, что первоначально человек живет *более в других, чем в себе*; более в общине, чем в своей индивидуальности. Последний факт, несомненно, существует и служит превосходным подтверждением наличности непосредственного восприятия чужой душевной жизни, но вовсе не указывает на то, что одни и те же переживания могут быть и моими и чужими: он объясняется тем, что примитивный человек, воспринимая жизнь среды, заражается такими же чувствами, стремлениями и представлениями, какими живет окружающая его среда.

Другой пункт статьи Шелера, вызывающий недоумения, таков. Непосредственному восприятию, по мнению Шелера, доступно все совершающееся в другом человеке, за исключением органических ощущений и чувствований, имеющих чувственный характер (*sinnliche Gefühle*). Поскольку Шелер держится учения, что чужие хотения, печали и т. п. непосредственно даны мне, он должен придерживаться учения о сознании как *непричинном отношении* между субъектом и предметом внешнего мира. Но в таком случае совершенно непонятно, почему какой-либо предмет внешнего мира должен был бы принципиально и абсолютно быть недоступным восприятию. И в самом деле, довод, приводимый Шелером в пользу своего мнения, во-первых, неубедителен, а во-вторых, находится в противоречии с остальной частью его учения. Шелер говорит, что чужие органические ощущения «безусловно связаны с определенным телом индивида» и потому они не могут быть восприняты другим индивидом. Пародируя этот аргумент, можно было бы сказать, что чужая печаль безусловно связана с определенным индивидуальным я и потому не может быть воспринята другим индивидом. Мы полагаем, что и в этом вопросе на статью Шелера сказалось неразличение переживания и предмета наблюдения. Чужая физическая боль не может стать моим *переживанием*, но она может вступить в кругозор моего сознания как предмет *наблюдения*.

Лет тридцать тому назад только немногие философы, напр. Лютославский («*Seelenmacht*», 1899), определенно отстаивали учение о непосредственном восприятии чужой душевной жизни. В настоящее время в связи с интуитивизмом и современным реализмом оно очень широко распространено, напр. оно может быть найдено у Франка (знание-жизнь в его книге «Предмет знания»), у Александера (*Space, Time and Deity*, II, 175), Лэрда (24), Перри («*Present Philosophical Tendencies*», 287) и др.

Глава пятая

ИДЕАЛЬНЫЕ ФОРМЫ

1. Понятие интеллектуальной интуиции

В предыдущем мною уже были употреблены термины «реальный» и «идеальный» в таком контексте, на основании которого можно догадываться о значении их. Теперь необходимо дать определение этих понятий. Словом *реальное* бытие я обозначаю *события* (т. е. нечто возникающее и исчезающее во времени), динамически активно осуществляемые во времени или пространственно-временной форме в том аспекте этих форм, вследствие которого части события существуют вне друг друга. Словом *идеальное* бытие я обозначаю все свободное от пространственного и временного раздробления, т. е. все, что вовсе не имеет форм пространства и времени или обладает ими в том аспекте их, который обуславливает взаимопроникновение внеположных частей, трансцендирование каждой из них за пределы себя.

Идеальное бытие есть условие единства и связности мира, условие системности, познаваемости и осмысленности его. Отдавать себе отчет в том, каковы значение и ценность идеального бытия, необходимо для того, чтобы углубить понимание онтологического строения его и отсюда понять свойства интеллектуальной интуиции.

В первой главе уже был рассмотрен важнейший вид идеального бытия — сверхвременные и сверхпространственные субстанциальные деятели, творчески осуществляющие реальное бытие, т. е. события, оформляя их временем или пространством и временем. Субстанциальные деятели обладают самостоятельной творческой активностью; сущность их не может быть выражена и исчерпана никаким, даже и бесконечным множеством ограниченных определенных понятий; они суть носители творимых ими событий, а также тех форм, сообразно которым они творят события. Ввиду этих свойств субстанциальных деятелей их можно обозначить термином *конкретно-идеальное бытие*; все другие виды идеального не обладают самостоятельным существованием, они суть аспекты царства субстанциальных деятелей; поэтому они могут быть названы термином *отвлеченно-идеальное бытие*¹.

Реальное бытие, характерная черта которого есть временная или пространственно-временная раздробленность, не может быть самостоятельным: сама раздробленность есть некоторый вид систематического единства, условием которого служит идеальное бытие. Таким образом, реальное бытие существует не иначе как на основе бытия идеального (т. е. пространственно-временное и временное на основе невременного и непространственного и, в конечном итоге, на основе сверхвременного и сверхпространственного). Мировоззрение, утверждающее этот тезис, можно назвать *идеал-реализмом*.

Ввиду пронизанности реального бытия идеальным неудивительно, что чувственная интуиция, направленная на реальные чувственные данные, а также нечувственная интуиция, направленная на реальные психические процессы, может дать знание не иначе как в сочетании с интеллектуальной интуицией, направленной на *идеальные* аспекты бытия. Эту интуицию можно назвать также по-русски *умозрением* или просто мышлением.

¹ См. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. III.

Самая простая чувственная данность, напр. эта желтизна, если она познается как *определенность*, мыслится как нечто *иное*, чем все остальные стороны мира: она мыслится как нечто подчиненное закону тождества, противоречия и исключенного третьего. Возьмем любое А, или В, или С (желтизну, синеву, твердость и т. п.). Каждое из них есть своеобразное «это», определенное благодаря своему особому содержанию (А'товости, или В'товости, или С'товости), которое *исключает весь остальной мир*: желтизна, рассматриваемая в ее собственном содержании, есть не синева, не твердость, не точка и т. д. и т. д. Это *взаимоисключение* содержаний мира не есть *реальная* борьба содержаний бытия друг против друга в пространстве и времени; это не есть уничтожение одного бытия другим, не есть сопротивление или стеснение. Противоположности в описанном смысле слова до такой степени не препятствуют бытию друг друга, что могут совмещаться в одном и том же пространстве, в одном времени, в одной вещи: одно и то же пространство может быть пропитано голубым светом и ароматом резеды, одна и та же вещь может быть желтой и твердой; человеческая душа может быть охвачена одновременно грустью и благоговением и т. п. И наоборот, как бы далеко во времени и пространстве ни находились друг от друга два содержания бытия, между ними существует описанное отношение взаимои́сключения: желтизна и синева, или твердость, или точка и т. п. *отрицательно соотносятся друг с другом независимо от времени и пространства*. Поэтому описанную противоположность можно назвать *идеальной* в отличие от *реальной* противоположности, состоящей в *борьбе и взаимоуничтожении* двух содержаний бытия в пространстве и времени, напр. когда два тела А и В, движущиеся по одной и той же прямой линии в противоположных направлениях, сталкиваются друг с другом и препятствуют поступательному движению друг друга. Идеальная противоположность содержаний бытия никаких таких взаимостеснений не производит, она только обеспечивает элементам мира ограниченный *индивидуальный* характер, своеобразную ограниченную «*этность*» (haecceitas *) и таким образом содействует богатству, сложности и разнообразию мира. Имея в виду это метафизическое (онтологическое) значение идеальной противоположности содержаний бытия, ее можно назвать *дифференцирующей противоположностью*.

Отдадим себе отчет в значении утверждения, что дифференцирующая противоположность существует между определенностями независимо от времени и пространства: эта желтизна не есть та синева, или твердость, или объем, хотя бы первый из этих элементов находился здесь на земле, а остальные на Сириусе или хотя бы первый из них осуществлялся сегодня, а остальные существовали и исчезли раньше, чем возникла Земля. Такое *отношение* между элементами не есть внешняя прибавка к ним после возникновения их, оно есть условие самой возможности бытия их. Стоит усмотреть хотя бы только одну эту идеальную взаимозависимость всех определенностей, и сразу станет непререкаемо очевидно, что мир есть целое, единое в такой же мере, как *едина мысль*, напр. умозаключение: кроме стороны раздробленности в пространстве и времени, все сущее имеет сторону непространственного и невременного единства. Усмотрение этой идеальной целостности мира, а также любого из аспектов ее есть *интеллектуальная интуиция*, умозрение, мышление. Обладание этой способностью есть *разум*.

Животное может *сознавать*, что, напр., красные ягоды брусники суть нечто *иное*, чем зеленая листва ее, и реагировать под руководством этой инаковости, но, без сомнения, оно не доходит до *опознания* инаковости,

выразимого в *суждении*; иными словами, животное не способно возвести свои сознания на степень хотя бы простейшего знания с тем своеобразным характером очевидной истины (напр., краснота не есть зеленость), который присущ суждению благодаря идеальным аспектам бытия, необходимо входящим в состав *объективной* стороны суждения и образующим *системный* характер его. Даже человек совершает громадное количество реакций только на основании сознания своих переживаний и данностей среды, а не на основании опознания их.

Восприятие, как продукт суждения или исходный пункт его, всегда пронизано большим количеством идеальных моментов: *субстанциальная основа* вещи, напр. яблока, *принадлежность* ей качеств, *единство* этих качеств, напр. цвета яблока, твердости его, холода, аромата, не могут быть предметом чувственного восприятия. Глаз участвует в восприятии цвета яблока, осязание — в восприятии твердости его, но единство цвета и твердости, как принадлежностей одной вещи, не может быть получено ни через зрение, ни через осязание: это не чувственный, не наглядный момент предмета, *идеальный* аспект его, доступный лишь интеллектуальной интуиции, умозрению, мышлению, пониманию.

Все отношения принадлежат к области идеального: гносеологическая координация; единство, множество, всецелость; тождество, сходство, различие, противоречие; равенство, больше, меньше; принадлежность, причинная связь, взаимодействие и т. п. и т. п. Даже пространственные отношения *реальных вещей* — внутри, вне, далеко, близко и т. п. — суть *идеальные* моменты реализованной идеи пространства: в самом деле, все эти отношения не имеют объемов, не состоят из внеположных частей, хотя и составляют необходимое условие пространственной внеположности. Точно так же временные отношения реальных событий прежде, после, вместе (существование) и т. п. — суть идеальные моменты реализованной идеи времени: в самом деле, все эти отношения не имеют временного течения; они не суть события, распадающиеся на внеположные во времени элементы, но они составляют необходимое условие временной внеположности. Если бы эти отношения сами тоже были событиями, то в самом их составе были бы опять отношения прежде — после, которые тоже были бы событиями и т. д., так что получился бы регресс в бесконечность.

Как богато и разнообразно царство отвлеченно-идеальных форм, станет ясно, если обратить внимание на то, что сюда относятся и числа во всех их разнообразных видоизменениях, изучаемых математикой. Когда я слышу пять ударов башенных часов, потом семь ударов, я не просто воспринимаю события звучания: я имею их в сознании в том оформлении их, которое выражается суждением «пять и семь ударов есть двенадцать ударов». Эта формальная сторона событий — пять, семь, двенадцать и равенство « $5 + 7 = 12$ » — не есть событие: пятиричность, семеричность, объективный смысл суждения « $5 + 7 = 12$ » созерцаются и понимаются мною как нечто не текущее во времени, не временное, т. е. идеальное.

В интеллектуальной интуиции, как и в чувственной, следует различать субъективную и объективную сторону — интенциональный акт интуиции и идеальный предмет, на который он направлен. Можно также следующими терминами обозначить эти две стороны: умозрение и предмет умозрения, мышление и мыслимое, понимание и понимаемое и т. п. Точно различать субъективную и объективную сторону интеллектуальной интуиции необходимо для того, чтобы с предельно очевидностью

усматривать, что понимаемый смысл « $5+7=12$ » не есть психический процесс, что он вообще не есть событие, но относится к области *невременного идеального*.

2. Идеальные формы

Установив наличие формально-идеальных элементов бытия, особенно отношений, следует поставить вопрос: транссубъективны ли отношения или они внесены в состав познаваемого предмета самим познающим субъектом?

В моей книге «Мир как органическое целое» (глава третья) подвергнуты критике важнейшие психологически-субъективистические теории отношений (Милль, Липпс, психологистически-феноменалистическое кантианство). Здесь возвращаться к этому вопросу незачем не только потому, что он уже решен в указанной книге, но еще и потому, что решение его предопределено содержанием главы о чувственной интуиции. В самом деле, если установлено, что чувственные данные транссубъективны, то и отношения, которыми они пронизаны и без которых их содержание неосуществимо, тоже транссубъективны. Мышление не создает их, а находит их в предмете, открывает их путем *интеллектуального созерцания*. В составе предмета они образуют его строение, ту системность его, без которой невозможно было бы знание о нем. Но так как идеальность формальных аспектов предмета резко отличает их от реального временного содержания, то является вопрос, какое основание и каким способом обуславливает сочетание отвлеченно-идеальных форм с реальным содержанием. Найти ответ на эти вопросы необходимо для того, чтобы достигнуть *понимания* структуры предмета: только проникнув в самые тайники творения реального бытия, можно устранить бесчисленные недоумения и ложные теории.

Реальное бытие, событие, творчески осуществляется субстанциальным деятелем, конкретно-идеальным началом. Естественно предположить, что и оформляет содержание события тот же субстанциальный деятель. В книге «Мир как органическое целое» (глава третья) именно это учение и развито мною, но теперь нужно дополнить его рядом подробностей.

Подвергнем анализу какой-либо определенный случай события, творимого субстанциальным деятелем. Положим, я отгалкиваю дурно пахнущую ветку гниющего растения. Само я, источник действия, есть сверхвременное и сверхпространственное начало; именно поэтому оно и может творить процесс отгалкивания, придавая ему пространственно-временную форму, т. е. осуществляя его как бесконечное множество внеположных друг другу отрезков «прежде» и «после», «ближе» и «дальше». В самом деле, благодаря своей сверхвременности и сверхпространственности я творит сложное содержание своего проявления, не будучи само отделено от частей его или связано с ними отношениями прежде, после, близко, далеко: оно объемлет их сверхвременно и сверхпространственно, придавая даже и внеположности их то единство, которое выражается в идее единого времени, единого пространства и в бесконечном множестве временных и пространственных отношений, связующих все со всем. Временные и пространственные отношения, сочетающие всякий момент, всякую точку и всякую часть реальной пространственно-временной раздробленности, суть не действия субстанциального деятеля, а *те способы его действия*, те «как» его творчества, которые

обусловлены его идеальной природою, объемлющею все сверху: эти способы его действия сами идеальны, они неврменно и непространственно связуют внеположные части, моменты и точки в одно целое. Отсюда понятно, что творимое конкретно-идеальным деятелем реальное бытие никогда не бывает только реальным, оно необходимо должно быть идеально-реальным, в нем есть отвлеченно-идеальный аспект: динамическая активность деятеля, реализующая раздробленные, внеположные друг другу части бытия, не только не дала бы никакой связности событий, но даже не осуществила бы и внеположности его частей, которая уже есть некоторый низший вид связности, если бы она не имела тех идеальных форм, которые называются отношениями.

Пронизанность реального бытия отношениями не есть синтезирование дискретных элементов бытия. Благодаря своей сверхвременности и сверхпространственности субстанциальный деятель способен творить реальное событие отталкивания как *сплошной* пространственно-временной процесс, следовательно, такой, в котором содержится актуальная бесконечность внеположных моментов и точек: оно вовсе не принуждено сначала творить дискретные отдельные и потом синтезировать их, прикладывая их друг к другу извне, связывая их отношениями прежде, после, близко, далеко; высший тип бытия творит низшее так, что оно сплошно растет и каждый малейший отрезок его, целостно объемлемый высшим, оказывается актуально бесконечностью, которая с точки зрения низшего, пространственно-временного бытия и средствами его не осуществима, напр., не может быть получена путем сосчитывания во времени.

Согласно излагаемой мною теории, субъект, именно субстанциональный деятель, есть источник отношений и вообще всех идеальных форм. Чем же отличается эта теория от *интеллектуалистической* теории Канта и его преемников, от *априоризма* трансцендентальной философии? Хотя обе теории ссылаются на субъекта как на источник отношений, различие между ними громадно. Оно состоит в следующем.

1. Согласно развиваемой мною теории, оформление событий осуществляется не мышлением субъекта, не его теоретическою познавательною деятельностью, а практическими творческими актами субъекта, теми его актами, которые суть его жизнь; это — акты воли или аналоги волевых актов, пронизанные чувствами или аналогами чувств; таково, напр., отталкивание человеком неприятно пахнущей ветки растения, а также и отталкивания, производимые атомом кислорода.

2. Под словом «субъект» здесь разумеется не трансцендентальное единство апперцепции, не гносеологическое я и т. п., а индивидуальная сверхвременная и сверхпространственная субстанция как творческий источник и носитель своей жизнедеятельности.

3. Познающий, мыслящий субъект не *конструирует* познаваемый предмет, внося в него категориальное оформление своим мышлением, а интуитивно *созерцает* предмет, *находя* в нем системность (между прочим, и категориальную оформленность), обусловленную своею собственною, предшествующею знанию жизнедеятельностью (напр., если познающий субъект наблюдает свои собственные действия отталкивания) или жизнедеятельностью других субстанциальных деятелей (если познающий субъект наблюдает внешний мир, напр. отталкивания, производимые другими существами).

4. Таким образом, субъект познает «вещи в себе», *само живое подлинное бытие*, а не «явления», конструированные его знанием, не «феномены» в кантовском смысле слова.

5. Согласно Канту, познаваемый предмет состоит из апостериорного материала и априорной формы, внешним образом соединенных друг с другом, именно из чувственных данных *a, b, c...*, синтезируемых мышлением, т. е. упорядочиваемых им наподобие мозаичных камешков¹; согласно развитой мною теории, созерцаемый предмет, например живой процесс отталкивания, творится и со стороны своего содержания, и со стороны своей формы сплошно одним и тем же субстанциальным деятелем.

6. Отсюда следует, что, согласно интуитивизму, познавательная деятельность, т. е. интуиция, не вмешивается в состав предмета, не создает ни его формы, ни его содержания, она относится к нему пассивно, чисто созерцательно: она только открывает, находит то, что уже есть в предмете, не преобразуя его.

Неумеренные активисты, которых много развилось в наше время, скажут пренебрежительно: «Это — созерцательная философия, пассивная, а нам нужна философия, творчески преобразующая мир». Они не учитывают того, что именно для успеха практической деятельности, творчески преобразующей мир, нужна предварительная теоретическая деятельность, знание об активности, повсюду разлитой в мире. Но знание об активности может быть достигнуто не иначе как путем созерцания (интуиции), направленного на активность, пассивного в смысле невмешательства в жизнь наблюдаемого предмета. В самом деле, если бы познавательная деятельность преобразовывала, конструировала и т. п. предмет, то познанное было бы не активностью самого предмета, а продуктом *моей* активности. Только после того, как путем созерцания приобретено знание о подлинной мировой активности, можно планомерно и творчески вмешаться в нее и направить мировые силы на новые пути. Правильный пассивизм в теоретической деятельности (не отвергающий, конечно, активности экспериментирования) вооружает к правильному активизму в практической деятельности. Активист, презирающий созерцание, напоминает не в меру ретивого денщика, который, когда офицер хочет послать его купить папиросы, вместо того чтобы спокойно выслушать приказание и тогда исполнить его, при первых словах «Иван, сбегай-ка ты»... начинает бежать и слышит окрик офицера: «Стой, дурак! послушай, за чем сбежать».

Идеальные формы реального бытия не временны: они суть не действования, а *способы действования* субстанциального деятеля. Отсюда становится понятным такое свойство идеальных форм, как *общность* каждой из них, т. е. возможность, напр., для одного и того же отношения быть упорядочивающею формою множества различных предметов, хотя бы это были, напр. события, осуществляющиеся в разные времена и в различных местах пространства. Примером может служить отношение принадлежности: я теперь радуюсь, через минуту, получив известие о смерти дорогого мне человека, печальюсь, далее желаю написать письмо родным и т. п.; события радости, печали, желаний связаны с моим я отношением *принадлежности*; событий было три, но отношение принадлежности существует здесь не в трех экземплярах; три события, происшедшие в разное время, связаны с я буквально одним и тем же, численно тождественным не временным отношением принадлежности, одним и тем же способом действования, присущим субстанциальному деятелю.

¹ См. об этом характере предметов знания, как они изображаются теорию Канта, мое «Обоснование интуитивизма», гл. IV.

Поэтому, когда я мысленно абстрагирую (отвлекаю) от состава конкретного бытия отношение принадлежности, я имею в сознании *общее* многому. Общность сознаваемого предмета не создается моим абстрагированием, она принадлежит самой природе такого предмета, как *отношение принадлежности*. Посредством анализирующей абстракции, как это указал Гуссерль, я могу сделать предметом наблюдения это единичное, напр., «этот оттенок красного цвета» без вещи, которой он принадлежит, так что сознаваемый предмет, несмотря на свою отвлеченность, окажется единичным, а не общим; чтобы в сознании было общее, нужна абстракция, направленная на *общее идеальное*.

Поразительнее всего то, что даже и события, произведенные различными субстанциальными деятелями, имеют тождественные общие формы: моя радость и восторг ребенка — два различных переживания, принадлежащие двум различным я, но отношение принадлежности тождественно для обоих случаев. Это тождество вовсе не ведет к хаотическому сплавлению бытия в один сгусток: два деятеля совершают самостоятельно и независимо друг от друга два различных действия, но *способ* совершения, именно совершения события, как принадлежности я, *тот же*. Отсюда следует, что субстанциальные деятели не абсолютно обособлены друг от друга по своему бытию. Как источник самостоятельных творческих сил, они отличны друг от друга по бытию, но поскольку формальные принципы их действий тождественны, они имеют в своем бытии *тождественный аспект*; в этой стороне своего бытия они *единосущны*. Поэтому они способны жить *общее* жизнью; в отличие от монад Лейбница, которые не имеют «ни окон, ни дверей», они так сращены друг с другом, что жизнь каждого деятеля существует непосредственно не только для него, но и для всех остальных: *все имманентно всему*.

Точно так же все математические формы числа, величины и т. п. тождественны для всего мира. Семь моих желаний, семь колебаний какого-либо атома, семь кукований кукушки — это три конкретные семерки, но здесь нет трех экземпляров самого числа семь, т. е. самой формы семиричности. Семиричность есть форма определенностей, существующая раз навсегда для всего мира, но она может быть наполнена любым содержанием биллионы раз.

Тождество формальных основ мира, как тождественных способов действия всех субстанциальных деятелей, и связанное с этим глубокое единство мира особенно наглядно обнаруживается в таких общих рамках мирового процесса, как единое время и единое пространство. Когда я произвожу отталкивание, я придаю содержанию этого события временную и пространственную форму; точно так же и субстанциальный деятель, стоящий на гораздо более низкой ступени бытия, напр. какой-либо атом кислорода, производит отталкивания других атомов, придавая этому своему действию временную и пространственную форму. Это не значит, что каждый деятель создает некоторый объем пространства и из совокупности таких объемов мозаично складывается целое мирового пространства. В действительности, мировое пространство может быть не иначе как целым, и каждый деятель совершает те или иные пространственные действия (напр., притяжения согласно закону тяготения), *простирающиеся* на весь мир, так что эта форма есть общий тождественный способ действия всех деятелей вместе, и пространство, реализуемое этим общим способом действия, есть единая тождественная для всех мировая форма. То же самое следует сказать и о времени.

Единосущие деятелей, найденное нами, можно назвать *отвлеченным*, так как оно сводится лишь к тождеству форм, содержание же стремлений и действий, реализуемых в этих формах, может быть не гармонически единым, а даже враждебно противоположным, взаимно стеснительным и разрушительным. Таковы, напр., две силы, стремящиеся привести в движение точку А, но действующие в противоположных направлениях, таковы, напр., такие действия, как предвыборная агитация одних лиц за кандидата А, а других — против него и т. п. Такую противоположность между элементами мира мы назовем *противоборствующей*. Поскольку она существует между событиями и вещами пространственно-временного мира, она может быть названа *реальной*. В основе ее лежат вневременные и внепространственные, т. е. идеальные формы, напр. отрицательная и положительная величина, также имеющие характер противоборствующей противоположности, поскольку они стали формами реального. Следовательно, эта противоположность имеет две стороны: реальную и идеальную.

Наличность противоборствующей противоположности не только не увеличивает богатства и содержательности мира, а, наоборот, понижает число возможных комбинаций и проявлений жизни. Во-первых, сами противоборствующие противоположности парализуют друг друга, а во-вторых, также и все события, законосообразно связанные с ними, становятся несовместимыми друг с другом, хотя бы сами по себе они не исключали друг друга. Наиболее понятные примеры этих отношений можно найти в области человеческой душевной жизни. Так, эстетическое созерцание лунного сияния на море и чтение «Федона» Платона не могут быть совмещены не потому, что они непосредственно противодействовали друг другу, а только потому, что некоторые *средства* для выполнения этих деятельностей прямо исключают друг друга (напр., различные положения глаз). Даже и последовательно во времени некоторые деятельности не могут сочетаться друг с другом. Так, после усиленной гребли виртуоз-скрипач не может исполнять с обычным совершенством сонату Бетховена. Особенно в области психической жизни под влиянием противоборствующей противоположности могут выпадать целые сложные области деятельностей и переживаний. Так, если Х ненавидит Y, то в присутствии его он замыкается в себе, как бы душевно умирает или, по крайней мере, перестает свободно обнаруживать все богатство своей душевной жизни, боясь злобной критики или не желая доставить своему противнику удовольствия дарами своего духа и т. п. Имея в виду это стеснение жизни, можно сказать, что, поскольку в мире есть противоборствующие противоположности, он содержит в себе *царство вражды*¹; наоборот, поскольку в мире этих противоположностей нет, поскольку в нем содержатся только дифференцирующие противоположности, которые, как это было разъяснено выше, совместимы в одном и том же времени и пространстве, постольку мир образует или может образовать царство гармонии, царство любви. Сочетаясь друг с другом, дифференцирующие противоположности создают богатство, сложность и разнообразие мира. Аромат ландыша, голубой цвет и гармоничные звуки могут наполнять одно и то же пространство и сочетаться воедино, не утрачивая своей определенности. Несколько субстанциальных деятелей, сочетая свои творческие силы, создают целое, бесконечно более богатое содержанием, чем то, что может создать каждый в отдельности при враждебном противоположении другим. В опере «Сказание о невидимом

¹ См. Н. Лосский. «Мир как органическое целое», стр. 50 с. *.

граде Китеже и о деве Февронии» музыка Римского-Корсакова, литературное произведение В. И. Бельского и декоративная живопись Коровина образуют единый, полный смысла и красоты волшебный мир. Когда множество оркестрантов и певцов исполняют такое произведение, каждый из них дополняет своим творчеством красоту целого. Индивидуальное своеобразие многих деятелей, стремящихся осуществить единое целое, приводит не к разобщению, а к восполнению друг друга; так, в здоровом организме глаз, сердце, мышцы руки гармонически сочетают свои деятельности. Условие такого объединения заключается в том, чтобы два или более деятелей действовали не только согласно тождественным формальным принципам, но еще и стремились бы совместно к одной и той же общей цели. Наибольшая целостность общей деятельности достигается тогда, когда несколько деятелей усваивают стремления одного, более высокоразвитого деятеля и под его руководством творят жизнь более сложную, чем жизнедеятельность существ, не сочетающих своих сил. Таков, напр., организм человека, в котором миллиарды низших субстанциальных деятелей подчинены высокому я и согласно его стремлениям осуществляют общую жизнь высокого типа. Это подчинение многих существ одному, более высокому, есть своего рода *vinculum substantiale* * (термин Лейбница), субстанциальное объединение, ведущее к тому, что многие деятели совершают действия столь целостные, как если бы они были произведены одним деятелем. Вступление на такой путь развития есть зародыш *конкретного единодушия*. Оно сопутствуется хотя бы частичным прекращением борьбы между несколькими деятелями. Однако поскольку стремления их сохраняют хотя бы малейшую примесь эгоистической исключительности, союзы их не могут быть совершенно прочными. Предельное и уже неразрушимое единство деятелей возможно лишь под условием взаимного *целостного приятия* ими индивидуальности друг друга, т. е. в случае их подлинной любви друг к другу. Совершенное согласие нескольких существ, имеющее характер полного единодушия, осуществимо лишь в том случае, если все они совершенно свободны от эгоистических стремлений и всю свою деятельность направляют только на осуществление абсолютных ценностей красоты, истины и т. п.

Таково своеобразное строение мира: с одной стороны, частичное тождество деятелей, создающее формальные общие рамки мирового единства, в пределах которых совершается общение деятелей; с другой стороны, совершенная свобода и самостоятельность деятелей, дающая возможность наполнять эти общие рамки любым содержанием, — возможность такого обособления деятелей друг против друга, при котором они вступают в отношения крайней вражды и противоборства или же, наоборот, такой интимной близости друг к другу, такой совершенной любви, при которой они достигают полного единодушия. В первом случае деятели вносят в мир зло, во втором они творят добро. Общие формальные рамки мира суть арена, как бы предназначенная именно для того, чтобы субстанциальные деятели свободно созидали царство добра или царство зла.

3. Сверхсистемное начало

Всеохватывающая соотнесенность каждого деятеля со всеми другими указывает на то, что мир не есть изначальное абсолютно самостоятельное бытие: на основании изложенного выше учения об отношениях необходимо признать, что *система* мира (совокупность мировых

отношений) обоснована каким-то более высоким началом, которое должно быть *Сверхсистемным*, потому что, если бы оно было системным, оно тоже не было бы первичным, предполагало бы наличие чего-то еще более высокого и так далее до бесконечности.

Сверхсистемное начало не содержит в себе множественности, упорядочиваемой отношениями, следовательно, не включает в себе ничего, к чему бы могли бы быть применены законы тождества, противоречия, исключенного третьего. Оно есть начало *металогическое*, несоизмеримое с миром, так как ничто находящееся в мире не может быть подведено вместе с ним под одно общее понятие. Каждое из понятий, указывающих на что-либо найденное в мире, должно быть отрицаемо, поскольку речь идет об этом Сверхсистемном начале; в этом смысле Оно есть Ничто (не есть никакое мировое «что») — Божественное «Ничто», предмет отрицательного богословия.

Сверхсистемное Ничто есть начало *сверхотносительное*. Благодаря Ему субстанциальные деятели в мире связаны друг с другом отношениями, и целое мира стоит в отношении к этому Сверхсистемному началу, однако это отношение весьма своеобразное, одностороннее: в самом деле, мировая система невозможна без начала высшего, чем мир, Сверхсистемного, но обратной зависимости нет, Сверхсистемное начало возможно и без системы мира. Мысль об этом начале, как и всякое другое подлинное мышление, есть не субъективная конструкция, а интуиция, и притом интуиция высшего типа, заслуживающая названия *мистической* (она будет предметом исследования позже). Правильное исследование мира необходимо завершается созерцанием Сверхсистемного начала, но созерцание Сверхсистемного начала не обязывает перейти от Него к миру. Это значит, что существование мира есть факт, которого могло бы и не быть. В самом деле, в Сверхвременном начале, в Божественном Ничто нельзя найти никакой необходимости, обязывающей его обосновать мир. Вследствие несоизмеримости мира с началом Сверхсистемным, нельзя помыслить, чтобы мир был результатом эманации из Божественного Ничто, или продуктом эволюции из Него, или средством для удовлетворения какой-либо потребности Его, для какого-либо восполнения Его. Обоснование мира Божественным Ничто, вследствие совершенной несоизмеримости мира и Ничто, может быть мыслимо только как *творение* мира, и притом *абсолютное творение*: в самом деле, и форма и содержание мира ни в какой мере не заимствованы из Сверхсистемного начала; мир есть нечто совершенно новое в сравнении с Ним, металогически иное ¹.

Так как вне Сверхвременного начала нет ничего, что могло бы быть использовано Им как материал для созидания мира, то остается признать, что мир сотворен Сверхсистемным началом из ничего. Это важнейшее для всей системы философии христианское учение ², доказуемое также и чисто философским умозрением, не следует истолковывать так, будто Божественное Ничто воспользовалось каким-то «ничто», находящимся вне Его или в Нем, и из этого материала создало мир. Ничто, о котором идет здесь речь, есть просто οὐχ ὄν, а вовсе не μὴ ὄν античной философии, а также не Ungrund *, якобы содержащийся в Боге, по учению Якова Беме. Иными словами, в этом тезисе высказана следующая простая мысль: Творец мира не нуждается ни в каких данных для того, чтобы сотворить мир; и первичная форма, и первичное содержание мира насквозь сотворены Им, как нечто новое, небывалое в сравнении с Ним.

¹ Понятие «металогической инаковости» см. у С. Франка в его «Предмете знания».

² См. замечания об истории возникновения этого учения в статье F. C. S. Shiller'a «Creation emergence, novelty», Proceed of Aristot. Soc., 1930.

Признать этот тезис — это значит резко отмежеваться от всякого пантеизма. Существует непреходимая онтологическая грань между Сверхсистемным началом и миром, между Творцом и тварью: *всякое бытие в составе мира есть тварь; наоборот, все сверхмировое не тварно, изначально.*

Творение мира не есть необходимость. Поэтому всякие попытки философски вывести из Абсолютного мира, получить из Сверхъединого мировую множественность несостоятельны. Но если для Сверхъединого начала нет никакой необходимости творить мир, но тем с большею силою встает вопрос, каков *смысл* творения мира, каков *смысл* мировой множественности и других первоначальных основ мира. На этот вопрос, однако, нельзя получить никакого ответа до тех пор, пока мыслитель опирается лишь на тот опыт, в котором дан мир, и на ту холодную, выше указанную интуицию, в которой осознается Сверхсистемное начало как творческий источник. Чтобы завеса, скрывающая высшие тайны бытия, сколько-нибудь приподнялась, необходимо более интимное общение твари со своим Творцом, необходим *религиозный опыт*. В этом опыте Творец мира открывается душе человека не только как Сверхсистемное начало, но еще и как живой личный Бог. Он открывается как абсолютная полнота бытия, которая вместе с тем есть и абсолютное совершенство, само Добро не в нравственном только, а во всеобъемлющем смысле этого слова, т. е. сама Красота, Истина, Жизнь и т. п. Доверчиво приобщаясь к этому Высшему началу в молитве, человек понимает, что знание о Нем не может быть приобретено одними личными усилиями проникнуть в Его тайники; знание о Нем может быть углублено не иначе как при благодатном содействии Его, одна из форм которого есть Откровение. Так, напр., важнейший догмат христианства, учение о Св. Троице, о Боге-Отце, Сыне и Духе Святом, первоначально может быть дан не иначе как путем Откровения. Не надо, однако, представлять себе Откровение как только внешнее сообщение свыше истины, недоступной человеку и принимаемой им слепо лишь на основании доверия к внешнему авторитету. Самораскрытие Бога, если человек стремится к Нему, радостно подтверждается расширением религиозного опыта и мыслительного кругозора: истина, данная в Откровении, оказывается полною глубокого смысла; делая ее исходным пунктом мышления о мире, философ получает убедительное решение труднейших проблем, теоретических и практических; проникаясь такою истиною, верующий человек испытывает углубление и обогащение религиозной жизни во всех направлениях. Так, истина о Троичности, открывая Бога как *конкретное единство*, служит основанием бесчисленного множества вытекающих из нее идей, бесконечно ценных для понимания Бога и мира, более содержательных, чем учения *абстрактного монотеизма*; мало того, она служит толчком к развитию более сложного религиозного опыта, в котором Бог обнаруживается как совершенная Любовь не только в отношении к миру, но и в Себе Самом, во внутритроичных отношениях Отца, Сына и Духа Святого.

Понятия положительного богословия не противоречат отрицательному богословию, утверждающему несоизмеримость мира и Бога и потому невыразимость его в понятиях, тождественных тем понятиям, которые выражают состав мира. Так, бытие Бога и бытие мира не подходят под одно и то же родовое понятие бытия; это два термина с различным содержанием: исходя из понятия бытия, находимого в мире, Бога следует мыслить как Сверхбытие или, наоборот, поскольку Бог есть подлинное Бытие, все то, что находится в мире, есть лишь тень бытия.

Не следует после этой оговорки думать, что отрицательное богословие теперь может быть *заменено* положительным. Понятия положительного богословия, будучи металоогическими инаковыми в отношении к понятиям о мире, в то же время металоогически инаковы и в отношении к Богу как предмету отрицательного богословия; мысля, напр., о Боге как Троичном Единстве и даже мистически созерцаая Его Троичность, человек еще не познает Бога в том Его аспекте, о котором сказано, что Он во свете живет «неприступном»¹ (1 Тимоф. 6, 16). Поэтому нет противоречия в учении о Боге как Сверхличном и в то же время Личном начале: Бог не исчерпывается тем, что имеет личное бытие, и даже тем, что это — тройственно личное бытие.

В Троичном единстве Отца, Сына и Духа Святого нам дан образ совершенной Любви, благодаря которой осуществляется полная самоотдача лиц друг другу, полное единодушие, *конкретное единодушие* их. В совершенном приятии каждым Лицом всего содержания других Лиц осуществляется абсолютная полнота бытия, которая и есть вместе с тем предельное совершенство, абсолютная ценность, само Добро, Красота, Истина, Жизнь.

4. Смысл мира

Тварные существа наделены способностью свободной творческой активности и, притом, способностью свободно направить свою деятельность на то, чтобы путем религиозного опыта и усвоения Откровения стать причастными полноте жизни Божией, поскольку Бог открывает Себя твари. Таким образом они могут стать причастными абсолютному Добру, абсолютному совершенству и блаженству, неразрывно связанному с абсолютным Добром. Отсюда становится понятным смысл творения мира, и постижение этого смысла есть объяснение того, почему или, точнее, ради чего сотворен мир.

Бог сотворил мир для того, чтобы, кроме Него, были существа, творящие добро или участвующие в нем, радующиеся ему, наслаждающиеся им. Такие тварные существа могут быть не иначе как личными; в самом деле, только личность может участвовать в Божественной полноте бытия и приобщаться к таким абсолютным ценностям, как Истина, Добро, Красота. Чем больше тварных личных существ, тем более велика сфера, на которую может распространиться добро. Надо полагать поэтому, что Бог сотворил бесчисленное множество субстанциальных деятелей, актуальную бесконечность их.

Эти существа не суть боги: даже и Богу невозможно сотворить богов, так как это означало бы, что каждое тварное существо содержит в себе новый экземпляр сверхвременной абсолютной полноты бытия, и притом так, что полнота бытия дана извне, а не есть изначальная самодеятельность самого этого существа; между тем сверхвременная абсолютная полнота бытия не может существовать во множестве экземпляров и не может быть *пассивно получена*, как дар от Бога. Поэтому тварные существа должны быть мыслимы как резко отличные от Бога: это сверхвременные (но не от себя сущие, а сверхременно обоснованные Богом) субстанциальные деятели, не содержащие в себе полноты бытия, но поставленные перед задачей достигнуть соучастия в Божественной

¹ См. об отличии между отрицательным и положительным богословием в учении св. Фомы Аквинского и в учении Псевдо-Дионисия Ареопагита статью Вл. Н. Лосского «La vocation des analogies» chez Denys le Pseudo-Areopagite, «Archives» d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. V. 1930.

полноте путем свободной творческой активности; восполняемые Богом, они достигают *обожения* (не по природе), а по благодати.

Своим творчеством тварные деятели продолжают во времени творение мира, начало которому сверхвременно положил Бог; они создают содержание мирового процесса как проявление своей жизни, которая не обогащает Бога, так как абсолютная полнота бытия Его не нуждается ни в каких дополнениях, но для самих тварей открывает возможность активного сопереживания Божественной полноты: условие для этого — любовь к Богу как абсолютному Добру (доброту не только в нравственном смысле, но и в смысле всех положительных ценностей).

Творческие акты многих существ, объединенных совершенною любовью к Богу и потому образующих Царство Божие, не могут быть эгоистически обособленными друг от друга и даже вообще не могут быть разъединенными отдельностями: это означало бы невозможную попытку созидания многих экземпляров абсолютной полноты бытия, между тем как полнота бытия может быть только единою. Отсюда ясно, что творчество членов Царства Божия может быть не иначе как *соборным*: все они единодушно стремятся к единой цели и каждый из них, взаимно дополняя друг друга и благодатно восполняемый Богом, осуществляет своеобразный *индивидуальный* аспект Царства Добра, активно сопереживаемого всеми¹. Следовательно, конкретная индивидуальная идея, сообразно которой деятель осуществляет свою творческую активность как член Царства Божия, есть аспект разумной всецелости всех индивидуальных идей всех деятелей. Это возможно лишь в том случае, если каждый такой аспект есть индивидуальная идея Бога-Творца о творимом Им индивидуальном деятеле; поскольку осуществление такой индивидуальной идеи есть условие обожения деятеля, можно сказать, что индивидуальная идея всякого деятеля есть *образ Божий* в нем. Индивидуальная идея не лишает его свободы: она не определяет поведения его с принудительною необходимостью, следовательно, составляет не природную сущность его, а *нормативную* сущность: это *индивидуальная норма* поведения деятеля².

Члены Царства Божия не могут иметь материальных непроницаемых тел. В самом деле, непроницаемые объемы создаются действиями взаимного *отталкивания*; они могут быть проявлением только таких деятелей, которые ставят эгоистические, взаимно исключаящие цели. В Царстве Божием никто не ставит таких целей; поэтому в нем нет взаимных пространственных отталкиваний и, следовательно, *нет материи*³. Отсюда, однако, вовсе не следует, будто члены Царства Божия суть бесплотные духи, т. е. существа с обедненным бытием, лишенные того богатства жизни и той красоты, которые осуществляются в пространственно оформленных чувственных содержаниях света, звука, аромата и т. п. Тела членов Царства Божия состоят из этих чувственных содержаний, но они не отталкивают друг друга, а, наоборот, взаимно проникают и вследствие всесторонности единодушных связей их друг с другом объемлют весь мир, следовательно, и эта сторона их бытия достигает бесконечной, предельной полноты⁴.

¹ Об *индивидуальном* характере творчества членов Царства Божия и вообще об условиях абсолютности ценностей см. мою книгу «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», гл. II.

² См. *Н. Лосский*. Свобода воли. Гл. VI, 4.

³ См. о природе материи мою книгу «Типы мировоззрений. Введение в метафизику». Гл. I.

⁴ О космическом и тем не менее индивидуальном теле членов Царства Божия см. мою статью «О воскресении во плоти». Путь, 1931, вып *. — Некоторые дополнительные соображения о возможности и действительности такой проницаемой телесности будут развиты в отделе «Мистическая интуиция».

Наше царство бытия, царство вражды, пронизанное всевозможными проявлениями эгоистического себялюбия и возникающими отсюда разрывами, разобращениями и борьбой всех против всех, содержащее в себе все виды зла и несовершенств, глубоко отличается от Царства Божия. Отсюда возникает вопрос: существует ли Царство Божие как действительность, осуществленная какими-либо субстанциальными деятелями, или оно есть только идеал, к которому нам следует стремиться, хотя он никем не осуществлен? Религиозный опыт, о котором речь будет в отделе «Мистическая интуиция», убедительно говорит нам, что Царство Божие действительно осуществлено и оно, как и следует ожидать от совершенного добра, не покидает нас, но пронизывает своими лучами также и нашу печальную действительность.

На вопрос, почему же мы не принадлежим к этому Царству, ответ получается простой и ясный, если только заглянуть в тайники своей души, не стараясь обмануть себя и скрыть от себя первичное нравственное зло, присущее нам: себялюбие. Нет никакого сомнения в том, что мы, члены царства вражды, любим себя больше, чем Бога и ближнего; деятели нашего царства бытия сплошь и рядом предпочитают относительные ценности абсолютным; поэтому среди нас невозможно полное единодушие, неосуществимо соборное творчество. Каждый деятель нашего царства принужден ограничиваться лишь тою жизнью, которая создается его единоличным творчеством и сочетанием его сил с силами деятелей, вступивших с ним в союз; и это умаленное творчество еще более ослабляется многочисленными препятствиями от противодействия других деятелей. В пространстве эти противодействия и обособления друг от друга выражаются в действиях взаимного отталкивания, создающих материальную телесность деятелей. Такое царство умаленного бытия можно назвать *психоматериальным*¹. Возникают две глубоко отличные области жизни — Царство Божие (царство любви) и царство психо-материального бытия (царство вражды), как результат свободного избрания одними деятелями пути осуществления конкретного единения, а другими деятелями пути себялюбия, ведущего к разъединениям и распадам, связанным со страданиями, смертью и т. п. видами зла.

Первозданный мир, сотворенный Самим Господом Богом, не содержит в себе никакого зла, но он не содержит в себе также и реализованного сполна добра: это есть мир сверхвременных и сверхпространственных субстанциальных деятелей, наделенных всеми свойствами, которые служат условием возможности реализации абсолютного Добра. В числе этих условий, как высочайшее достоинство твари, необходимое для того, чтобы быть личностью, творящею добро, находится свобода. Но свобода есть роковой дар: она есть условие *возможности добра*, а вместе с тем условие *возможности зла*. Правда, действительность добра вовсе не требует необходимо *действительности зла*: все деятели могли бы осуществлять одно только добро, так что весь мир был бы Царством Божиим и зло оставалось бы навеки только никем не осуществленною возможностью. Однако *фактически* многие деятели неправильно использовали свою свободу, вступили на путь реализации зла и создали психо-материальное царство, в котором зло и добро переплетаются самым причудливым образом².

¹ См. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. VII. Царство вражды или психо-материальное царство *.

² См. мои книги «Мир как органическое целое», «Свобода воли», «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей».

Высшее достоинство твари, ради которого только и стоит ей быть, есть свободное осуществление добра, поэтому Бог мог сотворить только существа, наделенные свободой и творчеством. Так как действительность добра не требует действительности зла, то возникшее фактически в мире зло есть дело тварных существ, в котором повинны только они, в котором вовсе не участвует Бог: вступление твари на путь зла есть именно ее *отпадение* от Бога, шествование путями *своими*, обособленными от путей Божиих.

Любя Бога больше себя и ближнего своего, как себя, тварные существа удостоиваются *обожения* по благодати и достигают *подобия Богу*; они образуют царство конкретного единосущия, подобного тому конкретному единству, которого совершенный образ дан в Св. Троице. Основанием возможности вступления на такой путь служит первичная сущность всякой твари, созданная по *образу Божию* в самом деле, все первозданные свойства тварных деятелей суть черты образа Божия: сверхвременность, сверхпространственность, творческая сила, свобода, возможность личного бытия, возможность творчества, ведущего ко всеобъемлющей полноте бытия, отвлеченное единосущие, — все это данные, на основе которых возможно разумное творчество, созидающее царство красоты, добра, истины и полноты жизни.

Первозданные черты образа Божия не могут быть утрачены даже и при отпадении субстанциальных деятелей от Бога, в нашем царстве психо-материального бытия. Активность и свобода, по крайней мере формальные, сохраняются у каждого деятеля даже и на низших ступенях падения, даже и в состоянии того обеднения и упрощения бытия, которое присуще электрону. И как ни глубоки распады и обособления, обусловленные себялюбием деятелей, все же и в царстве психо-материального бытия сохраняются остатки целостности, по крайней мере, в виде отвлеченного единосущия, в виде единства формальных идеальных основ мира, вследствие чего все деятели остаются членами единого космоса и сохраняется осмысленность мира, именно возможность вступить хотя бы и на медленный постепенный путь восхождения к Царству Божию.

5. Смысл времени и смерти

Каждый элемент и каждая черта формального единства мира имеет смысл в отношении к конечной цели тварей удостоиться обожения, т. е. достигнуть всеобъемлющего бытия.

Время есть условие возможности осуществления миром задачи, ради которой он сотворен, именно оно есть условие свободного тварного творчества, восполняющего первозданную сотворенную сущность деятелей собственной их активностью и активным сопереживанием Божественной полноты бытия. В Царстве Божием временной порядок есть условие единства творческих актов, а не разобщения их. В самом деле, члены Царства Божия творят только абсолютно ценные содержания, совместимые друг с другом, удовлетворяющие всех деятелей и необходимые для целого, творимого ими; поэтому они не подвергаются забвению, не отпадают в прошлое, но сохраняют вечную свежесть и жизненность, дополняемые новыми, реально творимыми содержаниями, от которых они не обособлены и в том смысле, что эти новые содержания до реального осуществления их идеально антиципируются * во всей полноте их. Такое время, поскольку в нем нет забвения и смерти,

также оторванности будущего от настоящего, можно назвать *положительным*.

В психо-материальном царстве бытия тот же идеальный порядок времени при реализации его становится условием не только единства, но и разобщения, в одних отношениях — мучительного, в других — спасительного. В самом деле, член царства вражды стремится достигнуть абсолютной полноты жизни не путем соборного творчества, а путем самочинной эгоистической или вообще эгоцентрической активности; на этом пути он никогда не может достигнуть цели. Поэтому член психо-материального царства всегда неудовлетворен своею деятельностью и принужден сполна или отчасти вступить на путь новых деятельностей, *противоположных* старому пути и тем не менее принадлежащих субъекту *в том же самом отношении*; такое совмещение в одном субъекте двух противоположных деятельностей в одном и том же отношении возможно не иначе как путем *отмены* первоначальной деятельности, перехода ее в область *прошлого*, т. е. путем *смерти* ее. Здесь логические противоположности, сталкиваясь друг с другом в одном и том же отношении, приводят не к богатству и разнообразию жизни, а к самоотрицанию. Итак, царству вражды присущ низший тип времени — *положительно-отрицательное* время, в котором движение вперед и, следовательно, сохранение жизни возможно не иначе как посредством смерти старого.

Основной источник смерти в этом царстве есть самоосуждение, невозможность быть последовательным в своем поведении и возникающая отсюда неизбежность частичного самоотрицания ¹.

Вторым источником смерти является наличность противоборствующей противоположности в царстве вражды. Борьба членов этого царства друг против друга вносит в их жизнь глубокие искажения, и нередко освободиться от них, чтобы достойным образом продолжать жизнь, можно только путем смерти.

Наконец, в-третьих, смерть, т. е. отпадение переживаемого в область прошлого, нередко является не прямым, а *косвенным* следствием противоборствующей противоположности. Случай этого рода был приведен уже выше. Два такие состояния, как, напр., эстетическое созерцание лунного сияния на море и чтение «Федона» Платона, не могут быть совмещены не потому, что они сами по себе исключали друг друга, а только потому, что силы существа, живущего в царстве вражды, *ограниченны*, и потому, что средства для выполнения этих двух деятельностей отчасти *прямо исключают друг друга* (напр., различные положения глаз). Во всех случаях смерть оказывается не полным уничтожением жизни, а, наоборот, единственным путем для сохранения и продолжения жизни в ненормальных условиях царства вражды. Положительно-отрицательное время есть истребитель всего несовершенного, неудачного, ложного в нас, преграждающего путь нашему дальнейшему развитию ².

¹ Термину «смерть» здесь придано весьма широкое значение — перехода любой сферы жизни в область прошлого (напр., когда чувственная любовь лица X к Y исчезла и отошла в область прошлого — это одно из явлений смерти). Смертью в узком смысле принято называть резкий переворот в жизни существа, имеющего материальный организм, переворот, связанный, по-видимому, с разрушением организма. Разница между этим видом смерти и другими ее видами, соответствующими широкому значению термина, главным образом — количественная, а не в самом существе переворота.

² Н. Лосский. Мир как органическое целое, гл. VII, стр. 90—92.

6. Смысл пространства и телесности

Пространство есть *форма телесности*, т. е. форма всех тех актов, содержание которых состоит из чувственных качеств звука, света, тепла и т. п. Телесность динамична, она есть пространственно оформленное *действие* субъекта. Поэтому и реализованная форма пространства не есть нечто пребывающее в застывшем виде: пространство всегда есть пространство — время; так, например, всякая точка есть непременно точка — момент (см. об этом в «Space, Time and Deity» Александера).

Телесность есть необходимое условие полноты бытия тварных существ: только та внутренняя активность деятелей, которая выразилась вовне телесно, достигает полной актуальности и переживается как *завершенная*; только достигнув воплощения, она может стать как бы *общим достоянием* всех существ; таким образом, телесность есть *завершение реальности* бытия; абсолютная положительная ценность *красоты* возможна лишь там, где есть пространственное воплощение внутренних деятельностей. Согласно учению от С. Булгакова, «красота есть безгрешная святая чувственность, осязаемость идеи. Красоту нельзя ограничивать каким-либо одним чувством, напр. зрением. Все наши чувства имеют свою способность ощущать красоту: не только зрение, но и слух, и обоняние, и вкус, и осязание»¹.

Всякий деятель, поскольку он воплощает свои действия в пространственно оформленных чувственных содержаниях², имеет тело. Члены Царства Божия имеют духоносные космические тела, не обособленные друг от друга, а взаимопроникнутые, следовательно, нематериальные (преображенные в сравнении с нашими телами). Члены психоматериального царства имеют тела материальные; в основе их лежит действие взаимного отталкивания.

Учение о том, что всякая духовность и душевность воплощены, можно назвать *пансоматизмом*. Оно учитывает момент правды, заключающийся в материализме, но отбрасывает ложь материализма. Согласно материализму, духовные и душевные процессы суть пассивные производные материального процесса; наоборот, пансоматизм, отстаиваемый мною, утверждает, что субстанциальные деятели, стоящие выше психических и телесных процессов (метапсихофизические деятели), производят телесные процессы, руководясь при этом своими духовными и душевными (а также психодными) процессами, а также духовными принципами. Всякий деятель производит телесные действия, не исчерпываясь ими и стоя выше их³.

Пространственная форма, данная нам в чувственном восприятии и представляемая наглядно, та форма, в которой мы совершаем свои опознаваемые действия, имеет три измерения. Четвертого, пятого и т. д. направлений, в которых, возможно, были бы четвертый, пятый и т. д. перпендикуляр, мы не в состоянии представить себе наглядно. Однако мышление открывает с непрекаемой очевидностью, что измерений может быть неограниченное количество. Этой очевидной истины человек не усматривает лишь тогда, когда под влиянием привычных наглядных представлений и, может быть, особенно под влиянием свойственного человеку трехмерного типа действий он пытается не помыслить, а реально восстановить четвертый перпендикуляр; конечно,

¹ С. Булгаков. Свет невечерний, стр. 252 *.

² О том, что все чувственные содержания оформлены пространственно, см. И. Лашин «Законы мышления и формы познания», гл. II и III *.

³ Н. Лосский. Типы мировоззрений. Введение в метафизику, гл. IV, 7.

при этом он имеет в виду не четвертое измерение, а какое-либо из направлений в составе трехмерной формы, так что проводимая им линия не может быть перпендикулярною ко всем трем остальным перпендикулярам ¹.

Если измерений может быть неограниченное количество и каждое новое измерение увеличивает сложность бытия и открывает новые возможности форм и отношений, то пространство, наполняемое творческими актами членов Царства Божия, должно быть мыслимо как бесконечно-мерное. Содержания, оформленные таким способом, не разобщены: недоступное в одном измерении может быть непосредственно смежным по другому измерению.

Деятели психо-материального царства, хотя и сверхпространственны, используют пространственную форму крайне несовершенно, вследствие умаления своей творческой активности и ложного направления ее. Так, человеческое я осуществляет свои действия, по-видимому, лишь в трех измерениях. Возможно, что деятели нашего царства на низших ступенях эволюции, находясь в состоянии крайнего обособления от других существ, начинают с действий лишь в одном измерении и только путем медленной эволюции достигают умения действовать в двух измерениях, затем в трех измерениях и т. д. Содержания, размещенные в трех измерениях, не могут быть все смежными: многие из них разобщены большим или меньшим расстоянием. Расположить содержания только в двух измерениях можно не иначе, как чрезвычайно обедняя их состав и еще более увеличивая разобщение их. Крайняя бедность и разобщенность характерны для одномерного порядка. Итак, в психо-материальном царстве пространственный порядок есть условие не только единства, но и частичного разобщения.

Пространство и время имеют характер единства, каждая часть которого существует не иначе как в целом, определяется другими частями пространства и времени и определяет их. Точно так же всякое пространственное и временное отношение (материальных) процессов существует не иначе как в системе остальных, строго определенных отношений пространства и времени: если частица В находится в расстоянии одного метра в таком-то направлении от А, то тем самым определено, что она находится в таких-то расстояниях и направлениях от частиц С, D и т. д. Следовательно, пространство, время и все пространственно-временные отношения образуют идеальное органическое целое, все моменты которого существуют не иначе как на основе целого, и все реализации частных случаев пространственно-временного порядка осуществляются образно этой идеальной целости.

Всякая особь, по крайней мере, в пределах непосредственного обнаружения своих деятельностей осуществляет свои акты в порядке,образном с этими идеями; следовательно, всякая особь есть не только деятель, но и носитель этих идеальных начал как целого. Эти формы порядка, как бы ни были различны случаи осуществления их, сами по себе *тождественны*: различия заключаются лишь в актах применения их, в том содержании, которое им подчинено. Следовательно, отвлеченные формальные идеи составляют *сверхиндивидуальную сторону особей*, ту сторону, в которой они совпадают друг с другом, даже и тогда, когда они, как самости, борются друг против друга. Эта сверхиндивидуальная сторона субстанциальных деятелей весьма сложна и разнообразна: сюда

¹ Такой ошибке поддавались даже и великие мыслители, см., напр., Лейбниц,— Теодицея, собр. соч., изд. Gerhard't'a, т. VI, стр. 323; см. также Lotze «Metaphysik», 2 изд., стр. 257—261.

входят не только пространство и время, но и все те формы, которые составляют предмет изучения математики, а также отношения принадлежности, взаимодействия и т. п. Все эти формальные принципы строения мира, напр. те, о которых трактует дифференциальное исчисление, образуют органически целостные системы: каждый элемент такой системы есть необходимое следствие принципиальных основ ее.

7. Отвлеченный и конкретный Логос. Мировой дух

Наличность единой системы формальных принципов строения мира есть условие возможности всякого порядка, всякой системности, всего того, что придает множеству существ и событий характер космоса, а не хаоса, характер разумности (в смысле не только теоретическом, но и практическом), а не безнадежной бессмыслицы. Единая форма космоса служит общему арену для деятельности всех существ, пригодною как для того, чтобы они свободно вступили друг с другом в отношения любовного единодушия, осуществления конкретного единодушия и соборного творчества, созидающего Царство Божие, так и для того, чтобы они свободно вступили на путь себялюбия, ведущий к враждебному противоборству, созидающему царство психо-материального бытия с его частичными разрывами и разобшениями. В первом случае формальная свобода используется для достижения положительной материальной свободы (для совершенного творчества). Во втором случае формальная свобода сохраняется, но положительная материальная свобода (творчество) умалена, и в этом смысле возникают различные виды рабства.

Соборное творчество возможно лишь постольку, поскольку каждый деятель осуществляет свою индивидуальную нормативную идею; Бог, создавший мир, в котором возможна такая единодушная деятельность, есть не только творец мира, но и Промыслитель. Так как Бог есть Любовь, то промыслительное отношение Его к миру простирается, без сомнения, также и на отпадшее от Него царство психо-материального бытия и может быть мыслимо следующим образом: хотя содержание действий членов этого царства зачастую противоречит долгу, тем не менее соотношение этих содержаний таково, что даже и производное зло имеет смысл, как заслуженное следствие первичного зла, именно злоупотребления свободою; и возникают они всегда в такой обстановке, что могут послужить к нарастанию добра в тех деятелях, которые ищут правильного пути.

Имея в виду разумность формальных идеальных основ мира, можно назвать их словом «Логос». Каждый субстанциальный деятель есть носитель всей целокупности этого Логоса как первозданной формы, различные аспекты которой используются им или во всей полноте, или более или менее ущербленно, как способы осуществления действий. Этот тварный Логос есть только *форма* разумности: это не живое существо, не София, а только несамостоятельный рациональный аспект мира; он может быть обозначен поэтому термином «Отвлеченный Логос», чтобы отличить его от начала более высокого и притом сверхмирового — от Конкретного Логоса. Христианская религия мыслит Его как Бога-Сына, как Второе Лицо Пресвятой Троицы и утверждает, что «вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть» (Ев. от Иоанна 1, 3). Но и независимо от этих специфических христианских учений философское

умозрение обязывает мыслить Творца мира, поскольку Он есть источник разумной формы космоса, как саму Мудрость или Сверхмудрость, что и обозначено выше термином «Конкретный Логос».

Конкретный Логос, будучи сверхмировым началом, не есть носитель рациональных принципов, составляющих отвлеченный логос: Сам в себе и для Себя в своей Божественной жизни Он не нуждается в этих формах. Он творит идеальные основы мироздания как *аспекты мира, а не как свои состояния*. Отсюда следует, что тварные деятели, из которых каждый есть носитель целокупного отвлеченного логоса, самодеятельно реализуют единый космос.

Отдавая себе отчет в том, как реализуется единство космоса, мы натываемся на затруднение, обусловливаемое наличием в мире себялюбивых деятелей, образующих психо-материальное царство с его разрывами и ущерблениями. Члены Царства Божия соборно реализуют единое целое, осуществляя каждый свою нормативную идею, в которой имеется в виду личная активность деятеля в ее соотношении со всем миром. Также и члены психо-материального царства самостоятельно реализуют *единый* космос, как это ни странно, даже и в своих отрицательных действиях: так, напр., в случае отталкивания одной особи от других пространственное отношение сферы непроницаемости а особи А ко всем остальным сферам непроницаемости b, с и т. д. особей В, С и т. д. есть определение космическое, содержащее в себе множество отношений, из которых каждое в своей отвлеченной форме (т. е. как отвлеченная идея) присуще *всякой из особей*, и даже *реализация* отталкиваний, хотя это процесс взаимный, осуществляется самими взаимно отталкивающимися деятелями; потому что стремление произвести толкание особи А, возникшее у особи В, *реализуется* не иначе как тогда и в такой мере, когда особь А, имея это событие в своем предсознании, *ответит* на него стремлением равного и противоположного отталкивания ¹.

Но поскольку соотношение всех действий должно быть соответствующим целям Провидения, необходимо, чтобы в составе мира был деятель или совокупность деятелей, содействующих сохранению осмысленного порядка всего мира. К какой области мира принадлежит этот деятель? — В моей книге «Мир как органическое целое» развито следующее учение о нем: этот деятель «не может быть членом царства вражды, так как он есть источник не разъединения, а, наоборот, всеобщего единства. Но, сверх царства вражды, в мире нет ничего, кроме Царства Божия, Царства Духа. Итак, остается лишь допустить, что сам Дух и есть тот деятель, благодаря которому душевно-материальное царство *остается космосом*, не превращается в хаос чистой бессмыслицы. И в самом деле, вражда царит *между* отпадшими членами Царства Духа, она направлена также и против самого Царства Духа, но она *не встречает ответа* с его стороны, иными словами, Дух не только живет в сфере самого себя, но и *продолжает пребывать в удаляющемся от него мире*, осуществляя в нем свою благую и совершенную деятельность, по крайней мере настолько, насколько это остается возможным в условиях сферы вражды. Всякое существо, как бы низко оно ни пало, разменившись на мелкие или злые дела, хранится в недрах Духа, ждущего восстановления его целостности, подобно тому как в сердце Сольвейг, «в ее вере, надежде и любви», неизменно хранился Пер Гюнт «единым, цельным с печатью Божьей на челе».

¹ В моей книге «Мир как органическое целое», гл. VII, стр. 102 с. этот вопрос был изложен иначе, неточно *.

«Всепроникающее значение Духа для мира в роли Мировой субстанции может подавать повод к мысли, что его следует называть Мировою Душою. Казалось бы, последовательность системы этого требует: множество особей царства вражды образуют частные системы, подчиненные более высоким субстанциальным деятелям (напр., особи человеческого организма подчинены человеческому я, человеческие особи подчиняются социальным целым) и т. д., пока, наконец, весь мир не завершится Мировою Душою. На деле, однако, это неверно, будто верховный хранитель мирового единства может быть назван душою, а мир его телом. В самом деле, душа, правда, объединяет тело, но вместе с тем она является также и виновницею *материальности* этого тела, иными словами, ее активность всегда более или менее сохраняет характер исключительности, враждебной к тем или другим существам остального мира. Наоборот, Дух свободен от такой исключительности и потому не может иметь *материального* тела. Даже и в роли Мировой субстанции он обеспечивает единство и порядок мира, не становясь, однако, к низшей сфере его в отношении того интимного взаимоотношения, которое существует между душою и материальным телом. Конечно, в развиваемой нами системе Дух играет роль, аналогичную той, которая в других системах приписывается Мировой Душе, однако значение его для мира столь отлично от значения душ вообще, что мы не можем усвоить такую терминологию. Последовательность органического мировоззрения требует, чтобы, дойдя до вершины царства вражды, мы встретили здесь иное начало, служащее переходом к высшему миру, и это иное начало есть Дух в роли Мировой субстанции, не имеющий материального тела уже потому, что материальное тело может существовать лишь в *противоположении* к какому-либо другому материальному телу (в актах отталкивания), но *мировое целое не имеет вне себя тел, которым оно могло бы противопоставляться.*— Следовательно, материальные тела могут существовать только *внутри мира*, т. е. только в *отношении друг к другу*. Совокупность же материальных тел, не имея вне себя ничего такого, к чему она могла бы проявить себя, как отталкивание и непроницаемость, не есть материальное тело и потому не может низвести стоящий во главе ее Дух на степень Души. Можно сказать, что весь мир подчинен Духу (Царству Божию) как тело, но как тело *нематериальное*, т. е. тою своею стороной, в которой сама материя есть нечто нематериальное. Дух имеет под собою мир как свое тело, *одухотворенное* им, а не одушевленное только. Из сочетания деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система *душевно-материального царства*, поражающая своею двойственностью и как бы противоречивостью».

«Каждая особь этого царства стремится к единству мира ради эгоистической, личной полноты жизни, а Мировая субстанция поддерживает единство мира ради сохранения возможности добра и возрождения этих особей, возврата их к жизни Духа» (стр. 103 сс.) *.

8. Время и пространство как подчиненные формы мира

Так как мир состоит из субстанциальных деятелей, которые все сверхвременны и сверхпространственны, и так как время и пространство суть способы действия этих деятелей, то необходимо признать, что *мир не находится во времени и пространстве*: наоборот, время и пространство находятся в мире, поскольку деятели придают своим проявлениям

эти формы. Сказать, будто мир находится в пространстве и времени, так же неправильно, как утверждать, что мир находится в боли, потому что в нем встречается переживание боли.

Вопрос о конечности или бесконечности времени и пространства можно решать не иначе, как исходя из учения о подчиненности этих форм субстанциальным деятелям. Выше было уже сказано, что мир как целое вовсе не имеет пространственной формы: он не шар, не эллипсоид, но также и не бесконечное по всем направлениям протяжение. Пространственность присуща миру только во внутримировых отношениях некоторых проявлений субстанциальных деятелей. Возможно, что оно, как система внутримировых отношений, *конечно*; тем не менее у него нигде нет «краев», потому что всякая отдельная пространственная форма любого реального процесса существует не иначе как в отношении к другим протяженным реальным процессам, которые друг друга взаимно ограничивают.

Исследуя материальную природу и проникнув до таких низших основ ее, как электроны, протоны, атомы, молекулы, современный ученый стремится выразить все строение их в пространственных моделях. Ему следовало бы дополнить свои специально научные исследования метафизическим умозрением: тогда он усмотрел бы, что все пространственно и временно оформленное есть не бытие, а бывание, есть действование, производимое субстанциальным деятелем, который сам есть нечто сверхпространственное и даже сверхвременное. Отсюда следует, что строение и процессы в атоме не могут быть выражены до конца пространственно-временными моделями. Это невозможно не только потому, что сверхпространственный деятель не может быть помещен в пространстве, но еще и потому, что он способен прекратить все или часть своих пространственных проявлений в одном месте и начать новый ряд их в другом месте, не смежном с первым: в его действовании возможны нарушения сплошности. Если бы физики учитывали эти возможности, перед ними открылись бы бесконечно многие новые пути построения смелых гипотез, которые вывели бы их из затруднений.

9. Различие наук об идеальных формах и наук о содержаниях бытия

Каждая особь, даже и электрон, есть носитель всего отвлеченного логоса, т. е. всей совокупности идеальных формальных принципов, как способов своего действия; деятель может не познавать и даже не сознать этих принципов, и тем не менее они входят в состав его сущности, как формы его деятельности.

В значительной доле формы отвлеченного логоса могут оставаться неиспользованными, если творческая активность деятеля понижена. Но как только деятель реализует какую-либо из этих форм в своем действовании, она осуществляется с присущей ей *законосообразной* структурой, в которой одни признаки влекут за собою необходимо наличие других, строго определенных признаков. Поясню свою мысль следующей грубою схемою. Если деятель заполняет каким-либо своим действом куб, каждое ребро которого равно а сантиметрам, то заполненный объем равняется a^3 кубических сантиметров. Закон «если ребро куба (в евклидовом пространстве) равняется а, то объем куба равняется a^3 » не может быть отменен и Божественным всемогуществом, так как нарушение его было бы бессмыслицею.

Замечательно в таких законосообразных структурах то, что основание («если ребро куба равняется а») и следствие («то объем равняется а³») не связаны отношением полного или частичного тождества; суждение, в котором это основание служит субъектом, а следствие предикатом, имеет не аналитический, а *синтетический* характер. Тем не менее это синтетическое суждение есть абсолютно необходимая, неотменимая истина; субъект и предикат его связаны *синтетической необходимостью следования*. Такой деятель, как человек, развившийся до сознания и знания, опознает такие законосообразности отвлеченного логоса, в их систематической связи: основные истины логоса, напр. «две величины, равные порознь третьей, равны между собою» (речь идет об отвлеченных величинах, выраженных, напр., вещественными рациональными числами, а не о конкретных случаях, напр. не о двух ощущениях, равных по величине третьему, причем величина ощущения может быть не сполна опознана), усматриваются в непосредственной интуиции: для обоснования их не нужно ни индукции, ни дедукции, так как *достаточное основание* для их предиката заключается в их предмете и синтетической необходимости следования, прямо связующей предмет таких суждений («две величины, равные порознь третьей») с предикатом («равны между собою»). Кантианец назвал бы такие истины *априорными* основоположениями; гуссерлианец сказал бы, что в них мы имеем дело с созерцанием эйдетических структур (*Wesensschau*). Согласно интуитивизму и метафизике идеал-реализма в этих истинах непосредственно созерцаются существенные формы космоса, присутствующие также и самому познающему субъекту (см. о таких истинах в моей «Логике», §§ 73—78).

Исходя из таких истин как аксиом, человеческий ум прослеживает далее в умозаклчениях синтетические необходимости следования, ведущие от них к истинам производным. Таким образом получают системы наук о законосообразностях отвлеченного логоса, напр. наука о числе, разные виды геометрии, дифференциальное исчисление и т. п. Движение мысли вперед на основании аксиом и доказанных теорем происходит в этих науках чаще всего в виде *материально-синтетических* умозаклчений, а не в виде силлогизма (т. е. формально-синтетического умозаклчения)¹. Нечего и говорить, что всякое умозаклчение есть вид интеллектуальной интуиции: прослеживание умом синтетической необходимости следования, содержащейся в предмете, данном в посылах.

Активность познающего субъекта, необходимая для усмотрения основных принципов логоса и умозаклчений из них, есть *мышление, интеллектуальная интуиция*. И в этой деятельности, как и в других познавательных актах, следует различать акт и предмет акта, именно в данном случае — мышление и мыслимое. Так как сам субъект есть носитель отвлеченного логоса, поскольку моменты его суть действительные или возможные способы действия субъекта, то в этой деятельности особенно трудно отличить акт и предмет, хотя в действительности они глубоко отличны друг от друга: акт мышления есть *временный психический процесс*, а мыслимое в нем есть *вневременная идея*. Думание об аксиоме «две величины, равные порознь третьей, равны между собою» есть мое *психическое действие* (внимание, различение и т. п.), совершаемое мною теперь здесь, а думаемый *смысл*, совокупность идей

¹ См. мою «Логик», §§ 138—142; о синтетическом характере всех суждений и умозаклчений см. также мою статью «Важнейшие особенности системы логики, связанной с гносеологиею интуитивизма и идеал-реалистического метафизиком». Труды VII Международного Философского Съезда *.

с их законосообразным строением, не течет во времени, не есть событие, не есть мое душевное состояние.

Отвлеченный логос присущ каждой особи как ее субъективный вне-временный разум, ее собственная природа; но в то же время это и всеобщий разум, благодаря которому индивидуальная система действий каждой особи включена в железные тиски космической системы, кажущиеся индивидууму стеснительными, чуждыми, противоречащими его личным желаниям. Что же такое Отвлеченный Логос для каждой особи в отдельности? — субъективен он или транссубъективен? — ни то, ни другое; он сверхиндивидуален, и потому в своем осуществлении может быть созерцаем то как моя форма, то как форма внешняя мне, форма других предметов. Таким образом, субъективистически-психологическое понимание мыслимых смыслов есть абсолютное заблуждение лишь постольку, поскольку оно есть *психологизм*; поскольку же оно приписывает логос субъекту, оно содержит в себе истину, которая превращается в ложь лишь тогда, когда философ утверждает, будто логос принадлежит *только познающему* субъекту, между тем как в действительности он принадлежит также и познаваемым предметам внешнего мира.

Логос есть целостное органическое единство. Во всяком деятеле, а следовательно, и во всяком познающем субъекте он наличествует целиком. Поэтому, когда субъект задается целью опознать отвлеченный логос, он попадает в сферу, особенно благоприятную для выработки знания очень высокого типа. Кто обладает способностью умозрения и любит исследование отвлеченно-формальной стороны космоса, тот легко открывает целые обширные системы законосообразностей, основывает целые специальные отделы науки, как Декарт — аналитическую геометрию, Ньютон и Лейбниц — исчисление бесконечно малых. Науки эти дают человеческому уму особенно высокое удовлетворение своею предельною достоверностью и отчетливою очевидностью истины. Недаром говорят, что математика есть «язык богов». И в самом деле, по крайней мере наше психо-материальное царство дает основание признать, что Бог «все расположил мерою, числом и весом» (кн. пр. Солом., 11, 21).

Есть также и законы содержания бытия, воплощающиеся в мире так же необходимо, как математические формы. Это те законы, которые являются условием *осмысленности мира*, условием возможности добра. Таков, напр., закон «всякое событие во времени и пространстве творится сверхвременным и сверхпространственным деятелем». Отдел метафизики, называемый онтологией, главным образом трактует именно об этих законах ¹. В составе аксиологии также есть немало законов, трактующих о содержании бытия. Таковы, напр., законы иерархии ценностей или таково, напр., положение: всякое действие, в состав которого входит отрицательная ценность, доставляет деятелю (хотя бы отчасти) чувство неудовлетворения. Этот закон с абсолютною необходимостью вытекает из конечных целей всех деятелей достигнуть абсолютной полноты бытия и из того, что цель эта не достигается действиями, в составе которых есть отрицательная ценность. Такие законы являются условием осмысленности мира.

Иной характер имеет течение событий, поскольку содержание их, творимое деятелями, есть проявление самого деятеля. Всякое такое содержание творится деятелем на основании его индивидуального личного стремления («мое» стремление). Но стремление не навязывается

¹ Что эти законы строения мира суть условия положительных ценностей, см. мою книгу «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», гл. VI, 6*.

человеку извне ни средою, ни даже собственным телом; оно также не навязывается человеку изнутри, поскольку он обладает сверхкачественною творческою силою; оно может, правда, повторяться в однообразной форме, может превратиться в *автономно усвоенное правило* реакции, действующее до тех пор, пока реакция удовлетворяет индивидуума, однако может настать момент, когда я отменит прежний тип действия и творчески поставит на его место новые стремления и, соответственно им, новый тип действия. Назовем тот момент события, который представляет собою переход от сверхкачественной творческой силы я в сферу окачествования, словом *волевой момент* или, лучше, имея в виду субстанциальных деятелей низшей, чем человек, ступени развития (с психидными, а не с психическими проявлениями), назовем его *динамическим моментом*.

Поскольку в «моем» проявлении этот момент несомненно находится в *моей* власти, постольку закон содержания процесса не имеет абсолютного господства надо мною. Осуществление закона в данном конкретном случае всегда оказывается зависящим от *автономно установленного мною правила* моего поведения. Покажем это на конкретном случае и возьмем пример из области наиболее распространенных процессов, подчиненных законам, точно установленным и, по-видимому, абсолютно изъятым из ведения чьей бы то ни было воли. Таковы, напр., явления столкновения двух тел и возникающего отсюда изменения их движения. Тело быстро бегущего человека, с разгона наталкивающегося на меня, сдвигает меня с места в таком направлении и с такою скоростью, как это определено законами механики. Можно ли говорить о свободе человека даже и от этого закона? — Да, можно. В самом деле, примем во внимание, что столкновение двух тел А и В есть не просто *действие* А на В, а *взаимодействие* А и В, толкание, производимое телом А, и отталкивание, производимое телом В. Если стремление А произвести толчок не встретится со стремлением В произвести отталкивание, то вовсе не состоится толчок. Толкнуть можно только того, кто сам толкается. Но самому производить толкание или, в данном случае, отталкивание — это значит (согласно динамистической теории материи, соединенной с учением о конкретно-идеальном субстанциальном деятеле) проявлять свою сверхкачественную творческую силу в форме окачественного акта отталкивания; от этого акта субстанциальный деятель может воздержаться, и тогда толчка не будет ¹.

Если бы Бранд * Ибсена, покинутый всеми в горах, поняв всем сердцем своим, что Бог есть Любовь, вступил ко всему миру в отношение благостного приятия его, то тело его преобразилось бы и горный обвал не раздавил бы его: камни и глыбы льда пронесли бы сквозь него, а он непоколебимо стоял бы на прежнем месте, подобно тому как радуга неподвижно стоит в брызгах водопада среди бешеной суеты капель воды.

Для наглядного пояснения своей мысли я взял крайний пример внезапного перехода из одного царства бытия в другое, имея в виду к тому же превращение, захватившее не только индивидуальное, но и коллективное тело высокоразвитого деятеля. Закончим анализ, пользуясь этим примером, и тогда уже перейдем к другим, более простым случаям.

¹ Именно эту самостоятельную активность тел даже и в их механических взаимоотношениях имеет в виду динамист и монадолог Лейбниц, говоря: «при ударе тел каждое из них претерпевает действие только по причине своей собственной упругости», см. его «Новая система природы и общение между субстанциями» (по-русски в сборнике «Избранные философские сочинения Лейбница», стр. 128. См. там же в статье «О природе в самой себе», стр. 165).

Чудесная независимость Бранда от грубых условий материального бытия *не была бы нарушением законов толчка*. Она была бы только результатом создания условий, к которым законы толчка по самой своей сущности *неприменимы*. В самом деле, законы толчка относятся к двум встречающимся в пространстве *телам*, разумея под словом «тела» *материальную телесность*, т. е. *непроницаемую* объемность, создаваемую взаимным отталкиванием. Между тем в приведенном примере встречаются в пространстве материальное тело и тело преобразованное (проницаемое).

Понять и допустить превращение непроницаемого тела в проницаемое можно, отдав себе отчет в том, что закон физики есть *абстрактная формула*, выражающая необходимую связь *отвлеченных*, т. е. *несамостоятельных*, сторон бытия: в самом деле, материя есть *не субстанция*, а только *процесс*; выше материального процесса существует самостоятельное конкретное начало, именно субстанциальный деятель, который осуществляет этот процесс и его законосообразную форму, но может отменить процесс, а вместе с тем не дать места и воплощению закона.

Действительно, ничто не обязывает сверхвременного и сверхпространственного деятеля иметь *материальное* тело, т. е. совершать в пространстве действия отталкивания, создающие непроницаемые объемы. Материальное тело кажется неустранимым лишь тому, кто принимает непроницаемые объемы за субстанции, т. е. абсолютирует и субстанциализирует их, принимая материю за первичное (не производное ни из чего) вечное, незыблемое бытие. Стоит освободиться от этого заблуждения, и станет ясно, что стремление занять место X, исходящее от деятеля А, приведет к толчку лишь в том случае, если другой деятель В ответит ему противоположным стремлением отталкивания. Такая реакция есть динамический момент, переход от сверхкачественной силы к окачествованию ее и проявлению в виде действия; такой переход может правильно повторяться множество раз, но *закона такого перехода нет и не может быть*, так как связь сверхкачественности и качества по самому существу своему не есть нечто могущее подпасть под *определенный* тип сочетания, т. е. спуститься в область отвлеченных определенностей. Многократное повторение одного и того же типа реакции есть только указание на то, что данный субстанциальный деятель выработал некоторый способ поведения (черту эмпирического характера), до поры до времени удовлетворяющий его, автономно установил некоторое *правило* реакции, но так же автономно может и отменить его.

Таким образом, всякий закон природы, содержащий в себе динамический момент, выражает необходимую связь событий, которая есть налицо в том месте и времени, где есть, кроме остальных условий закона, также и упомянутый в нем или подразумеваемый динамический момент, не подчиненный никаким законам, в лучшем случае подчиненный лишь отменному правилу. Поэтому следует различать абстрактно мыслимую *гипотетическую законосообразность* природы и конкретно находимую в единичных случаях большую или меньшую *правильность* течения ее событий.

Не следует думать, будто свобода от законов присуща только человеку. Она принадлежит всем субстанциальным деятелям, как носителям сверхкачественной силы, но само собою разумеется, чем ниже ступень развития деятеля, тем реже он обнаруживает творческое своеобразие, тем более проявления его оказываются однообразно подчиненными одним и тем же правилам ¹.

¹ Н. Лосский. Свобода воли, гл. VI, стр. 117—121 *.

Сами натуралисты (напр., Борн, Гейзенберг (Heisenberg), Эддингтон) много говорят в последнее время о том, что некоторые события внутри атома могут быть не детерминированы. Моя теория, подробно развитая в книге «Свобода воли», стремится установить общие основы этой недетерминированности и тем не менее правильности течения событий в природе.

Так как для содержания событий существует только *гипотетическая законосообразность*, в действительности отменяемая, так что реальное течение событий оказывается только более или менее правильным, а иногда и столь единственным, что смешно было бы пытаться искать правила его (общей формулы), то и знание о нем глубоко отличается от знания о законосообразностях отвлеченного логоса, по крайней мере поскольку речь идет о нашем психо-материальном царстве бытия. В самом деле, в нашем царстве бытия нет соборного творчества, творимые содержания не суть аспекты целостного мирообъемлющего единства; зачастую, наоборот, они направлены друг против друга; множество несовместимых друг с другом стремлений различных деятелей перекрещивают друг друга и создают действительность, изобилующую надрывами и частичными разобщениями.

Знание о таких содержаниях не может быть получено путем чистого мышления, т. е. путем одной лишь интеллектуальной интуиции: в самом деле, наблюдая содержание процессов внешнего мира, напр. капли воды, растительного или животного организма и т. п., я не могу на основании одного события усмотреть путем мышления другое событие, потому что, как разъяснено выше, содержание одного из них не предопределяет с необходимостью содержания другого. Приходится поэтому обратиться к опыту в узком смысле этого слова, т. е. к наблюдению или эксперименту, имеющему в виду разрозненные факты. В этом опыте сочетаются всегда чувственная интуиция, духовное видение и интеллектуальная интуиция, усматривающая те формы логоса, которыми упорядочен данный процесс.

Многочисленные наблюдения фактов могут послужить основанием для индуктивного умозаключения, устанавливающего правило. Напр., по методу сходства можно установить, что «у раненого растения усиливается дыхание». Это суждение есть недоразвитое знание: в нем подразумевается неопознанный динамический момент творческой активности деятеля (растения), удовлетворяющегося таким типом поведения, но способного изобрести иной тип поведения и тогда отменить правило. Следовательно, это знание выражает лишь гипотетический (условный) закон природы, именно такой, который имеет силу лишь под условием наличия указанного динамического момента. Встречаясь с реальным событием, с определенным поранением растения, человеческий ум, не обладающий такою силою духовного видения, чтобы усматривать, существует ли упомянутый динамический момент в настоящем случае, и тем более не способный провидеть его в будущем, может предсказывать дальнейшее течение событий (усиление дыхания) только с большею или меньшею вероятностью¹.

Таким образом, рассматривая науки, устанавливающие общие суждения (номотетические науки), нужно резко отличать те, которые разрабатываются чистым мышлением, интеллектуальной интуицией, от тех, в разработке которых участвует опыт в узком смысле этого слова;

¹ О том, что такое недоразвитость знания, см. мою «Логику», §§ 67, 78; о недостатках индуктивных умозаключений см. §§ 145--147, 152, 153.

первые, напр. логика, математика, основные отделы метафизики, аксиологии, открывают незыблемые законы мироздания, а вторые, напр. физика, физиология, психология, только правила, которые могут быть отменяемы. Различение, указываемое мною, отличается от кантианского учения о различии между априорным и опытным знанием: я объясняю различие между двумя видами наук различием в строении самого предмета их, а кантианцы — свойствами познавательных способностей субъекта, участвующих в разработке знания и даже конструирующих самые познаваемые феномены.

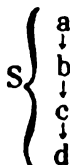
Сторонники индивидуалистического эмпиризма (учения о том, что знание получается из опыта, как совокупности индивидуально-психических переживаний), позитивизма и т. п. гносеологических школ обыкновенно отрицают указанное различие наук. Они полагают, что даже и математические общие основоположения суть индуктивные обобщения. Ошибка этих гносеологов состоит в том, что они не замечают различия между непосредственным обобщением, получаемым умозрительно, и индуктивным обобщением. Непосредственная умозрительная установка таких суждений, как, напр., « $3 + 5$ равно 8 », действительно предполагает в уме ребенка предварительные упражнения и наблюдения путем сосчитывания палочек, зернышек, орехов и т. п. И эти наблюдения могут быть тоже выражены в виде единичных суждений (три ореха плюс пять орехов — восемь орехов и т. п.) с варьирующими элементами, отброшенными в суждении о сумме « $3 + 5$ ». Таким образом, аналогия между обстановкою, в которой возникают непосредственные умозрительные обобщения и индуктивные обобщения, на первый взгляд очень велика. На самом деле, однако, сущность того и другого метода коренным образом различна: упражнения ребенка в счете палочек, орехов и т. п. необходимы лишь для того, чтобы произвести субъективно-психическую перемену в сознании, именно чтобы отвлечь *внимание* от пестрого содержания вещей и *сосредоточить* его только на идеальной форме множественности и ее необходимой связи. Эта связь усматривается уже в каждом отдельном наблюдении, но у ребенка нет еще умения настойчиво фиксировать внимание на ней, не сбиваясь в сторону; как только это умение выделять идеальную форму приобретено, тотчас все многократные наблюдения могут быть забыты, потому что они не *служат посылками* для обоснования суждения «три плюс пять равно восьми»: *логическое оправдание* этого суждения содержится в нем самом, в непосредственно усматриваемой связи основания и следствия между «три плюс пять» и «равенство восьми». Поэтому, если бы даже в каких-либо своеобразных условиях три и пять камешков, зерен и т. п. при сближении их стали давать не восемь, а девять камешков, зерен и т. п., это означало бы лишь, что сами эти вещи при манипуляциях с ними раскалываются, размножаются, рождаются, так что закон «три плюс пять равно восьми», обусловливаемый идеальной числовою формою, остается незыблемым, и, производя реальную операцию приближения вещей друг к другу, мы имеем дело вначале с $3 + 5$, а в конце с $3 + 5 + 1$. Иное дело индуктивное обобщение, напр. «горох, выросший в темноте, имеет стебель белого цвета»; даже и после обоснования его посылками оно не содержит в себе очевидно непосредственной связи между предметом и предикатом, основание для него продолжает оставаться заключенным в суждениях, из которых оно было выведено; следовательно, эти суждения *служат посылками* для логического доказательства, а не только *субъективно-психическим средством* для воспитания субъективной способности абстракции¹.

¹ Н. Лосский, §§ 144, 178.

10. Идеи единичного

Формы отвлеченного логоса суть бытие, идеально (вневременное) и притом *общее*. Даже реализация их состоит не в том, что они превращаются в текущие события, а в том, что они используются для действительного оформления содержания. Обращаясь теперь к этим содержаниям, напр. к арии, реально исполняемой певцом, как единичное, единственное в мире событие, рассмотрим, не существует ли наряду с временным содержанием арии также и идея этой единичной арии. Каждый звук арии, каждая интонация, замедление, ускорение соответствуют друг другу и взаимоопределяют друг друга, хотя и отделены в исполнении расстоянием в несколько секунд или минут. Такая совершенная взаимоприлаженность, безупречная координированность частей целого возможна лишь потому, что исполнение арии во времени основано у артистов на едином целостном видении ее, в котором все части обзрываются вместе сразу без разорванности во времени: это и есть ария как идея. Целое сложное художественное произведение, после многих попыток, осуществляемых во времени и часто отделенных друг от друга большими промежутками, окончательно слагается тогда, когда оно предстает уму творца как вневременное целое. Моцарт говорит: «Мысли, которые мне нравятся, я удерживаю в голове и напеваю их про себя, по крайней мере, как замечают другие. Если я запоминаю свою мысль, то тотчас же появляются одно за другим соображения, для чего можно было бы употребить такую кроху, чтобы сделать из нее паштет, соображения о контрапункте, о звуке различных инструментов. Это разгорячает мою душу, в особенности если мне ничто не мешает; тогда мысль все разрастается и я все расширяю и уясняю ее, пьеса оказывается почти готовою в моей голове, хотя бы она и была длинна, так что впоследствии я охватываю ее в душе одним взглядом, как прекрасную картину или красивого человека, и слышу ее в воображении вовсе не последовательно, как она должна потом выразиться, а как бы сразу, в целом. Вот так пирушка! Все изобретение и обработка происходит во мне как в прекрасном сне, но такой обзор всего сразу лучше всего»¹.

С помощью следующей схемы можно пояснить отношения между вневременною идеею единичного события и реальным осуществлением его во времени:



S — сверхвременный субъект; скобка, охватывающая сразу арию а b c d, символизирует созерцание арии как идеи, т. е. как вневременного целого; стрелки от а к b, с и d — выражают активность субъекта, осуществляющего арию во времени.

Учение об идее события и реальном осуществлении его вызывает недоуменный вопрос. Неужели событие существует дважды, как идея и как реальное бытие. Всматриваясь в схему, можно понять, что инту-

¹ Jahn, Mozart, т. III, стр. 423—425.

итивист следующим образом отвечает на этот вопрос: творимое и созерцаемое, как идея, есть *то же самое содержание*, что и реально осуществляемое; различие лишь в том, что субъект обладает им двумя различными способами и не в одинаковой полноте.

Зачем же в таком случае два способа? Не достаточно ли одного? — Нет, не достаточно. *Реализация* арии во времени без созерцания ее как идеи невозможна, так как без этого условия нельзя достигнуть взаимной согласованности частей; мало того, даже *восприятие* арии слушателем требует изменения в виду не только реального течения во времени, но и невременной целости, хотя бы и не вполне опознанной, *особенно в ее еще не реализованных частях*; без восприятия этой целости в сознании слушателя не было бы музыки, были бы только отдельные звуки, бессмысленные, эстетически не ценные.

Отсюда может возникнуть вопрос: к чему же реализация арии, если в идее ее уже все дано? Не достаточно ли идеи? — Нет, идеи арии не достаточно. Как видение прошлого в воспоминании лишено динамичности, теплоты жизни, так и ария в идее без действительной активности субъекта, без реальной звуковой волны есть бесплотная тень; это — ария *в возможности*. Впервые реализация идеи, воплощение ее путем действия во времени дает полноту жизни.

Прибегая к искусственному философскому языку, можно сказать, что ария в идее, будучи только невременной возможностью, *есть* в составе мира, но она не существует в мире: ей присуще *esse* без *existentia* *. Впервые реализация в определенном времени и пространстве, придавая ей существование, вводит ее в состав *действительности*. Даже и субстанциальный деятель, взятый без пространственно-временных проявлений его, принадлежит к области бытия, но не существования. Но, конечно, о субстанциальном деятеле нельзя сказать, будто он есть только возможность: глубокое различие между сверхвременным субстанциальным деятелем и невременной отвлеченною идеєю состоит в том, что отвлеченная идея может остаться без осуществления во времени и пространстве, а деятель, по самому понятию его, всегда и необходимо так или иначе действует во времени и пространстве.

Реализация идеи в психо-материальном царстве бытия имеет характер раздробления во времени, которое не превращает действие в бессмыслицу только благодаря тому, что оно совершается на основе идеи. Как уже сказано выше, раздробленный характер реального бытия в нашем царстве обусловлен ограниченностью творческих сил деятелей, ставящих цели, не пригодные для соборного творчества. Еще хуже то, что осуществление таких целей никогда не дает полноты удовлетворения, а иногда оказывается и совсем лишенным положительной ценности (напр., притягивание ветки растения, чтобы понюхать цветы его, и отталкивание ветки, если запах окажется неприятным), так что для дальнейшего развития жизни необходимо удалить теперешние переживания в прошлое и поставить на их место новые события, несовместимые одновременно с предыдущими вследствие реальной противоположности их. Ввиду этих условий использование формы времени для раздробления процесса на забываемое прошлое, действительное настоящее и возможное лишь будущее есть спасительный выход из положения.

Изложенное учение о реальном бытии дает новое основание называть развиваемое мировоззрение *идеал-реализмом*. Реальное бытие существует на основе идеального не только в том смысле, что оно создается творческими актами конкретно-идеальных деятелей, но еще и в том смысле, что оно осуществляется ими на основе соответствующих отвлеченных идей. Приоритет принадлежит бытию идеальному: реальное

совсем не может существовать без идеального; отвлеченно-идеальное может быть без реального, но тогда оно имеет характер неполноты, представляет собою только *возможность* реального, правда, возможность, онтологически наличествующую в мире.

В Царстве Божием все творческие акты абсолютно ценны, совместимы друг с другом и заслуживают вечного сохранения в совершенном переживании; творческие силы деятелей этого царства, благодаря собранности творчества, безграничны. Поэтому в Царстве Божием форма времени используется только как своеобразная форма единства, а не раздробления. Таким образом, там сносится противоположность идеального и реального аспекта событий.

Ввиду разнородности идеального и реального бытия необходимо различать в сознании субъекта эти разные сферы. Когда говорят, что ария в замысле композитора, никем еще не реализованная, есть идея, то разумеют обыкновенно под словом «идея» *психическое* состояние субъекта, между тем это неверно: психическое состояние есть процесс, текущий во времени и всегда наличествующий при возникновении замысла, но самое содержание замысла, как идея арии, есть *вневременное* бытие.

До сих пор примером идеи, не формальной, а содержательной, служила ария. Полезно теперь обратиться к еще более сложному примеру — к целой симфонии, как она в качестве целого, т. е. идеи, имеется в виду дирижером и реализуется во времени по мановению палочки дирижера множеством участников оркестра, из которых каждый причастен более или менее идее той же симфонии. В этой реализации идеального замысла дирижером, певцами (в девятой симфонии Бетховена), оркестрантами участвуют мимика, жесты, сложные деятельности организма исполнителей. А сам этот организм человека, что он такое? — биения сердца, дыхания, движения кровяных шариков, то вступающих в ткани из кровеносных сосудов, то возвращающихся в кровь, усвоение новых элементов среды путем дыхания и пищеварения, внутренняя секреция и т. п. и т. п. — все это вместе есть сложный и тем не менее *целостный поступок*, в котором все элементы соотнесены друг с другом, который осуществляется множеством деятелей — клеток, молекул, атомов, электронов, под руководством главного деятеля, человеческого я, вроде того как симфония исполняется множеством оркестрантов под руководством дирижера. Чтобы организм человека был стройным и систематическим единством, целесообразно осуществляющимся во времени, я человека должно иметь в виду целое своего организма, как идею, и нормировать свою биологическую жизнедеятельность сообразно этой идее, как дирижер нормирует движения оркестра сообразно идее симфонии.

Именно такие идеи, лежащие в основе реального бытия, имеет в виду Плотин, говоря, что каждое животное, растение и даже, скажем мы в наше время, каждый кристалл, молекула есть νόησις (мысль), θεώρημα (созерцаемое, или я бы предпочел прямо греческое слово «теорема»), λόγος (понятие) ¹.

11. Состав формальных общих идей

Формально-идеальное бытие, число, отношение и т. п. есть всегда нечто *общее*, т. е. каждое из них *единственно*, однако присутствует во многих случаях бытия, разбросанного в разных местах пространства

¹ Плотин Энн, III, кн. 8, гл. 8.

и отрезках времени. Это неудивительно, если формально-идеальные начала суть невременные способы бытия и действия одного и того же сверхвременного и сверхпространственного деятеля: семь поступков его, семь желаний, семь чувств имеют одну и ту же форму семеричности. Но и другие субстанциальные деятели, совершая семь отталкиваний, семь притяжений и т. п., производят эти акты все в *той же* форме семеричности; содержание этих действий иное, творческая сила деятелей иная, но формы действия те же. Это тождество было объяснено выше отвлеченным единосущием деятелей, тождественным в них отвлеченным логосом.

Теперь необходимо поставить вопрос, могут ли быть общими идеями не только формальные, но также и содержательные стороны бытия. Единичное, напр. ария князя Игоря «О дайте, дайте мне свободу» в исполнении Шаляпина 7 ноября 1908 г., содержит в себе идею единичную; также и организм всякого отдельного человека, животного, растения имеет в своей основе определенную единичную идею. Имеют ли эти процессы и эти предметы в основе содержания, кроме единичной идеи, еще *общую* идею, тождественную многим случаям? — Высказывая или выслушивая суждения «ария князя Игоря исполнялась в Мариинском театре различными артистами много десятков раз» или «человек есть существо, способное использовать свою телесную жизнь как средство для сверхбиологических целей», мы понимаем слова «ария князя Игоря» или слово «человек» как имеющие смысл, *тождественный* для многих событий, происшедших в разных местах пространства и времени. Факт такого понимания свидетельствует, что, кроме формальных, существуют также и *материальные общие идеи*, которые и составляют понимаемый смысл в приведенных суждениях. Нужно только опознать теперь, какой состав имеют они, какое значение принадлежит им в системе мира, какие недоразумения возникают в связи с признанием их наличности и как эти недоразумения устранишь.

Исследование состава общих идей начнем с идей формальных. Что находится пред моим умственным взором, когда я понимаю смысл слов «девять», «треугольник» и т. п. В погоне за осязательным фактом громадное большинство людей постарается найти в своем сознании что-либо *наглядное*, как смысл слова «девять» — девять яблок, девять ударов башенных часов и т. п. Однако ясно, что не яблоки, не звучание и т. п. наглядные содержательности составляют смысл девятёрничности: содержание может быть крайне различным, а форма эта — тою же самою. Очевидно, приходится отбросить все эти содержания, но тогда кажется, что стоишь перед совершенною пустотою: склонность признавать за «нечто» только целые вещи, занимающие место в пространстве, или, по крайней мере, целые события, занимающие отрезок времени, так глубоко укоренена, что, отвлекаясь от них, мы как будто стоим перед совершенным *ничто*. Поэтому, усмотрев необходимость удалить из состава числа все *внешние* содержания, находчивый ум философа пытается обратиться к психическим актам, неизменно повторяющимся при всяком сосчитывании, и строить *психологистическую* теорию числа. Так, Липпс говорит, что счет относится не к предметам, а к направленным на предметы единым актам апперцепции *. «Численному сочетанию, — говорит он — подлежат внутренние удары такта независимо от того, на что они направлены»¹. Поэтому число применимо к любым апперцируемым предметам.

¹ Th. Lipps, Einheiten und Relationen, 1902, стр. 41.

Конечно, Липс не прав: и тот осязательный факт, который он принял за содержание числа, «единые акты апперцепции» есть только субъективное средство для имени в виду единиц, а вовсе не сама идеальная форма единиц с их законосообразностями. Эта форма, для наблюдения ее в чистоте, должна быть отвлечена умом субъекта также и от актов апперцепции.

Что же остается перед умственным взором, перед интеллектуальной интуицией, когда мыслится число девять в отвлечении от всего наглядного, от всяких событий и т. п.? — остается не пустота, а умо-зрительный (ненаглядный) *смысл*, бесконечно сложный или, вернее, необходимо ведущий за собою бесконечный ряд следствий, остается то самое, что составляет понимаемый смысл слов или символов « $1+1+1+1+1+1+1+1+1$ » или « $3+3+3$ » или « 3^2 » и т. д. до бесконечности. Этот смысл так же богат и неисчерпаем, как любая наглядная, чувственно воспринимаемая вещь, напр. яблоко. Но когда от нас хотят, чтобы мы показали этот идеальный предмет пальцем, «дали» его осязательно, это незаконное требование наглядности столь же неправильное, как, имея в сознании звук, требовать, чтобы он был доступен ощупыванию, и утверждать, будто звук вовсе не существует, потому что он неосязаем.

Наличность не наглядного идеального предмета в сознании удостоверяется тем, что он есть нечто понимаемое с предельно определенностью, достоверностью и точностью. Следствия, вытекающие с законосообразною необходимостью из данного формально-идеального предмета, предстают обыкновенно нашему умственному взору длинными рядами и усматриваются с характером бесспорной аподиктичности.

Возражения против наличия идеального бытия и возможности общих идей основаны всегда на недоразумении. Так, Беркли, борясь против концептуализма Локка (и, следовательно, тем более против реализма Платона), говорил, что, напр., треугольник как общая идея невозможен, потому что он был бы «не остроугольный, не равносторонний, не равнобедренный, но и не разносторонний, а обладающий всеми этими и ни одним из этих свойств», что очевидно нелепо¹. Явным образом Беркли требует *наглядности*: он воображает, будто общая идея треугольника должна была бы предстать перед умом как *треугольник*; между тем она есть не треугольник, а *треугольность*. Совершенно очевидно, что тождественная треугольность присуща и тупоугольному, и прямоугольному, и остроугольному треугольнику, потому что она не специфицирована и не индивидуализирована ни первым, ни вторым, ни третьим способом, но представляет собою основу для возможной спецификации и первым, и вторым, и третьим способом. *Увидеть* треугольность так, как мы видим единичный равнобедренный прямоугольный треугольник (с катетами, равными сантиметру), *символизируемый* линиями на чертеже, невозможно: треугольность абсолютно не наглядна. Тем не менее идея треугольности предстает нашему думанию подобно идее девятеричности, как нечто в высшей степени содержательное по своим связям и законосообразностям: из идеи треугольности (на плоскости в евклидовом пространстве) следует с абсолютною достоверностью, что у всякого плоского евклидовского треугольника сумма углов равна двум прямым углам, сумма двух сторон больше третьей и т. д. и т. д. до бесконечности.

¹ *Berkley, Principles of human knowledge, — Введение, XIII.*

Те же соображения применимы и к материальным общим идеям: идея человека, лошади и т. п. — это не человек, у которого, конечно, волосы были бы черные или русые и т. п., и не лошадь, которая должна была бы пастись в определенном месте пространства, это — отвлеченный момент человечности, лошадности и т. п.

Антисфен, критикуя учение Платона об идеях, сказал: «Лошадь я вижу, но лошадности не вижу». Платон насмешливо отпарировал это возражение: «Неудивительно, — глаза, которыми можно видеть лошадь, у тебя есть, а того, посредством чего можно усмотреть лошадность» (разума), «у тебя не хватает». У Антисфена был рассудок, и очень острый, но у него не было достаточной силы интеллектуальной интуиции, чтобы в идеизирующей абстракции достигнуть чистого видения идей, открывающего их вневременное и внепространственное значение; чтобы мыслить о предмете, ему необходимо было брать идею вместе с ее пространственно-временным воплощением, т. е. так, чтобы предумственным взором стояло что-либо наглядное.

Из этой склонности ума принимать за сущее только наглядное, т. е. только то, что может быть дано как реальное бытие в определенном месте пространства и времени, возникают нигилистические теории общего, напр. различные виды номинализма, отрицающие бытие общих идей и пытающиеся заменить их какими-либо суррогатами. Согласно этим теориям, напр., понимаемый смысл общего суждения есть *сознание возможности* найти единичные реальные наглядные предметы, соответствующие тому, что высказано в суждении; такое общее есть не *сущая* возможность, служащая основой для спецификации, а просто субъективно-психическое состояние ожидания, что в будущем встретятся случаи таких единичных предметов, и воспоминание, что такие предметы уже встречались. Сюда относятся также теории, согласно которым слова и словесные сочетания суть заместители множества единичных реальных наглядных данных, а также те теории, согласно которым пучок вспоминаемых единичных данных и есть то, что называется общим, и т. п. Все эти теории парадоксальны: они утверждают, что *понимание* общего *есть* (нельзя отрицать этого очевидного факта), а самого *понимаемого* нет.

Если бы теории, отрицающие идеальное общее бытие и заменяющие его единичными реальными наглядными предметами, были верны, то непонятно было бы, почему знание о формальном общем идеальном бытии, по крайней мере в некоторых науках, имеет абсолютно точный и предельно достоверный характер, бесконечно превосходный в сравнении с знанием о единичных реальных вещах. Но этого мало, нередко это знание содержит в себе абсолютно достоверные сведения о таких законосообразностях, которые совершенно неосуществимы в реальных наглядных предметах, поскольку они берутся в их наглядности, отвлеченной от идеальной основы. Таковы, напр., идеи точки и линии и закон, гласящий, что между каждыми двумя точками всегда есть еще точка. Если я мыслю точку как границу линии, не имеющую никакого протяжения, и линию — как одномерную границу поверхности, то из сущности этих предметов вытекают с абсолютною необходимостью упомянутые законы. Однако иметь такую точку и линию в чувственном опыте как наглядную данность нельзя.

Юм, отвергающий идеальное бытие, говорит, что мыслить точку — это значит *представлять* себе *minimum visibile* *; иными словами, для него точка есть едва заметный, стоящий на границе видимого комочек. Соответственно этому и линия для него должна быть нитью столь

тонкою, что она находится у предела видимого и осязаемого. Условимся называть такие точки и линии словами «точка-шар», «линия-цилиндр», а точки и линии, имеемые в виду Евклидом, словами «точка-граница», «линия-граница». Очевидно, что если бы точка и линия были шаром и цилиндром, то нельзя было бы утверждать, что между каждыми двумя точками всегда есть еще точка и что через точку можно провести бесчисленное множество линий. Или, вернее, можно сохранить утверждение этих законов, но для этого необходимо мыслить, что между двумя шарами вставляются шары, отчасти налегающие друг на друга, и что через шар проходят цилиндры, сдвинутые в отношении друг к другу. Чтобы мыслить при этом возможность вставления бесконечного числа шаров, нужно мысленно иметь в виду центр шара уже не как шар, а как точку-границу и отдавать себе отчет в том, что на линии в промежутке между двумя шарами есть бесконечное множество точек-границ и каждая такая точка может быть центром шара, вследствие чего отличных друг от друга, хотя и налегающих отчасти друг на друга шаров можно вставить бесчисленное множество. Итак, оказывается, мыслить упомянутый закон можно лишь постольку, поскольку в состав идеи «точка-шар» входит идея «точка-граница». Точно так же мыслить бесчисленное множество линий-цилиндров, проходящих через точку-шар, удастся лишь постольку, поскольку в составе идеи «линия-цилиндр» есть идея «линия-граница». Наблюдая такие необходимые взаимовключенности идей, приходится признать следующий закон строения пространства: трехмерный объем необходимо содержит в себе такой аспект, как двухмерные поверхности-границы, поверхность необходимо включает в себе одномерные линии-границы, а линия — точки-границы. Само собою разумеется, и трехмерный объем, в свою очередь, есть граница четырехмерного объема.

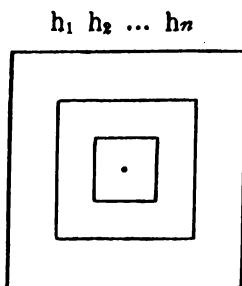
Современные математики-философы, опасаясь, что такие предметы, как точка-граница, не «существуют», и не желая в то же время оставаться на почве грубого эмпиризма, удовлетворяющегося точкою, как *minimum visibile*, прибегают к сложному пониманию точки, линии, поверхности как ряда уменьшающихся, включенных друг в друга объемов. Таково, напр., учение Уайтхеда о точке и моменте времени, развитое им согласно «принципу экстенсивной абстракции». Простое изложение этого учения дано Broad'ом в его книге «Scientific Thought»; им главным образом я и воспользуюсь¹.

Броод следующим образом вводит читателя в круг идей Уайтхеда. Точки, имеющие положение в пространстве, но не имеющие объема, не могут образовать сплошности; далее, они не суть части пространства в том смысле, как объемы суть части пространства; наконец, они не могут быть предметом восприятия, между тем наука, даже и вырабатываемая понятием, стремится иметь дело с воспринимаемыми объектами и их воспринимаемыми отношениями. Ввиду этих недостатков традиционного понятия точки следует выработать другое понятие ее, не заботясь о том, какова при этом будет «внутренняя природа понятия», так как для науки важна не эта природа, а то, чтобы предмет, называемый точкою, удовлетворял следующим условиям: 1) между двумя точками должны существовать отношения, требуемые геометрией; 2) точки должны находиться в таком отношении к поверхностям и объемам, чтобы имело смысл сказать, что поверхности и объемы могут быть

¹ A. Whitehead, An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge, гл. VIII и др. C. D. Broad, Scientific Thought, стр. 37—51.

исчерпывающим образом разложены на группы точек (exhaustively analysed into sets of points). Сущность (entity), отличная от точки, имеющей положение без объема, сохраняет для науки то же значение, если только она сохраняет те же отношения. Так, напр., в математике $\sqrt{2}$ прежде определяли как предел ряда чисел, квадрат которых меньше чем 2. Но неизвестно, существует ли такое число за пределами этого ряда; поэтому теперь определяют иррациональное число $\sqrt{2}$ как *сам этот ряд чисел*. Такой ряд, наверное, существует; такое число обладает сложною внутреннею структурою, но формально-логические свойства его те же, что и у простого числа.

Уайтхед подвергает такому же преобразованию и понятие точки. Согласно старому определению, точка есть предел ряда уменьшающихся объемов, включенных друг в друга. Уайтхед, пользуясь сплошностью (continuity) пространства, т. е. тем, что всякий объем содержит в себе меньшие объемы, определяет точку как *сам этот ряд уменьшающихся объемов*. Такой ряд Уайтхед называет «абстрактивным классом». Поскольку речь идет о физических процессах, Уайтхед имеет в виду пространственно-временные формы, т. е. формы *событий* (events). Но для простоты он поясняет свою мысль на примерах пространственной формы, обособленной от времени, т. е. посредством пространственных диаграмм. «Возьмем,— говорит он,— ряд квадратов, концентрических и расположенных подобно. Пусть длины сторон ряда квадратов, расположенные в порядке уменьшающейся величины, будут



Тогда каждый квадрат объемлет все последующие квадраты ряда. Далее пусть $\lim_{n \rightarrow \infty} h_n = 0$; именно пусть h_n стремится к нулю по мере того, как n возрастает до бесконечности. Тогда эта группа квадратов образует абстрактивный класс.

Некоторые математики предлагают пользоваться для этой диаграммы не квадратами, а кругами, чтобы уменьшение объема со всех сторон было равномерным.

«В другом случае возьмем ряд прямоугольников, концентрических и расположенных подобно»; пусть две противоположные стороны этих прямоугольников сохраняют одну и ту же величину, а две другие уменьшаются, стремясь к нулю по мере возрастания n до бесконечности. Эта группа также образует абстрактивный класс.

Очевидно, группа квадратов, описанных в первом примере, конвергирует к точке, а группа прямоугольников — к прямой линии. «Точно так же, пользуясь трехмерными объемами, можно диаграмматически изобразить абстрактивные классы, конвергирующие к поверхностям»¹.

¹ A. Whitehead, стр. 105 с.

В понимании точки, данном Уайтхедом, нет грубо очевидного логического круга, как это может показаться, если придиричиво критиковать употребляемые им слова, напр. слово «концентрический». Ряд объемов, конвергирующих к одной точке, может быть определен не отношением их к этой точке, недоступной восприятию, а отношением членов ряда друг к другу. Таким образом, говорит Броод, здесь понятия науки определяются через доступные восприятию объекты и их воспринимаемые отношения¹.

Аналогичным способом можно выработать, исследуя форму времени, понятие момента.

Сложная искусственная конструкция Уайтхеда поражает нас, людей, удовлетворяющихся «гимназическим» пониманием точки, дошедшим до нас от Евклида и состоящим в том, что мы мыслим точку как нечто крайне простое, именно как то, что мы назвали термином «точка-граница». Правда, точка, так понимаемая, не наглядна, и тем не менее она стоит перед умственным взором в интеллектуальной интуиции с предельно очевидностью; именно ее «внутренняя природа» (*inner nature*) служит основанием для понимания множества *синтетических* суждений, выражающих законосообразно необходимые следствия ее сущности и не требующих, несмотря на свою значительность и своеобразие, никакого другого доказательства, кроме интеллектуального созерцания этой сущности. Без сомнения, сами авторы сложных конструкций, пытающиеся заменить ими простое традиционное понятие точки, отправляются от традиционного смысла понятия и поверяют годность своей конструкции, сличая следствия ее со следствиями традиционного понятия. Иными словами, они отлично понимают смысл понятия «точка-граница». А то обстоятельство, что точка, так понимаемая, не доступна чувственному наглядному восприятию, ничему не мешает и не подрывает бытия точки. Ведь и сами конструкции *Уайтхеда*, *Ресселя*, *Броода* и др. пронизаны нечувственными, не наглядными моментами, которые в случае устранения их привели бы к исчезновению и самих чувственных содержаний, а также чувственной интуиции. В самом деле, геометрические квадраты, шары и т. п. как предметы чувственного созерцания не даны; во-вторых, тем более *ряды*, *соединения* их и т. п. аспекты сложных целостей не суть предмет чувственного наглядного созерцания. Явным образом здесь перед нами предметы интеллектуальной интуиции, только символически обозначаемые реальными, чувственно данными предметами; если тем не менее мы отчетливо понимаем содержание этих сложных не наглядных предметов и усматриваем необходимые следствия, вытекающие из них, то тем более мы понимаем содержание традиционного понятия точки и необходимые следствия его. На замечание Ресселя, что точки суть фикции, Броод отвечает: нет, точки не суть фикции, они существуют, однако, правда, иначе, чем объемы, именно «они существуют в том смысле, что они суть определенные функции реального ряда актуально существующих единичных предметов (*particulars*)»; мы воспринимаем посредством органов чувств, добавляет Броод, только единичные предметы, а точки, линии и т. п. суть не единичные предметы, но «логические суммы классов» (*logical sums of classes*, 51).

На эти рассуждения Броода следует ответить в свою очередь, что и точка, как граница, и прямая линия, как одномерное неизменное направление, существуют в такой же мере, в какой существуют логические суммы классов, именно и то, и другое может быть найдено в опыте

¹ *Broad*, Sc Th, 46 c.

как не наглядный аспект наглядных данных, неустранимый из их состава. В самом деле, положим, я воспринимаю две растущие рядом ели и замечаю, что одна из них значительно выше другой. Констатировать эту разницу высоты можно не иначе, как мысленно прослеживая и сравнивая две вертикальные прямые линии, тянущиеся от точки основания до точки вершины дерева и *извлеченные* нами из *состава* воспринимаемой формы двух деревьев. Конечно, воспринимающий субъект принял за основание и вершину две точки, более или менее произвольно выбранные им из состава формы дерева: нельзя точно установить границу между вершиною дерева и окружающей средою, а также между стволом дерева и корнем. Однако это означает лишь, что из бесчисленного множества точек, лежащих на вертикальной прямой, субъект произвольно выбрал две точки как границы отрезка прямой, а вовсе не означает, что точек в воспринятой форме вовсе нет: форма дерева может быть воспринята как конусообразная только под условием, что в составе этого восприятия находится, между прочим, и такой элемент формы, как отрезок вертикальной прямой линии с двумя его границами, верхнюю и нижнюю. Хотя этот элемент конусообразной формы и не нагляден, без него не было бы наглядно воспринимаемого конусовидного целого.

Мысленно прослеживаемая субъектом вертикальная линия высоты дерева гомогенна, а наглядное восприятие высоты не гомогенно: под влиянием возрастания мускульных напряжений при переходе к верхней части линии я присоединяю к восприятию наличной формы представление о большей длине и преувеличиваю длину верхней части линии. Если я буду делить дерево пополам на глазоме, я сделаю ошибку, которая может быть вскрыта методами более точного измерения. Гомогенная линия, входящая в состав формы предмета, послужила здесь основанием для негомогенностей чувственного восприятия, подобно тому как гомогенная структура пространственных форм служит основой для негомогенностей, возникающих на основе ее перспективных форм, о чем речь была в предыдущей главе.

И в этом случае, как и в предыдущих, чувственно воспринимаемый реальный предмет содержит в себе нечувственную идеальную форму, придающую ему характер строго упорядоченного, систематического единства; без идеальной формы реальный предмет не может ни существовать, ни быть воспринятым.

Чтобы мыслить в чистом виде идеальные формы реального бытия, достаточно отвлечься от чувственных содержаний восприятия, *выделить* идеальные формы из идеально-реального предмета (*abstrait* есть *extrait* *, говорит Тэн), а вовсе не нужно конструировать их, прибегать к «идеализации» и т. п. приемам.

Привычка созерцать пространственные формы в связи с реальными вещами так глубоко укоренена, что даже и математическое мышление о них осуществляется с помощью реальных символов, точек и линий, начерченных мелом, и т.п. Отсюда возникает ложная мысль, будто геометрия основана на наглядных очевидностях, на том, что Кант назвал *reine Anschauung* *. На деле, как и все науки об аспектах отвлеченного логоса, геометрия разрабатывается посредством чистого мышления, т. е. посредством интеллектуальной интуиции. Это чистое мышление состоит из интенциональных актов, прослеживающих идеальные данности и их законосообразные связи, имеющие характер синтетической необходимости следования.

Поскольку в суждении субъект и предикат связаны отношением синтетической необходимости следования, оно не может быть обосно-

вано одною лишь ссылкой на закон тождества, противоречия и исключенного третьего. Поэтому философ, придерживающийся ложной мысли, будто всякое логическое обоснование имеет *аналитический* характер, т. е. представляет собою тавтологию, питает недоверие к движению мысли, слишком ярко обнаруживающему синтетическое следование: смелый поступательный ход мысли кажется ему иррациональным, *логически необоснованным*. Недоверие усиливается, когда такой ход мысли осуществляется в связи с пользованием наглядными символами: это обстоятельство побуждает к дополнительной ошибочной мысли, что иррациональная *наглядность* есть источник *иррационального* движения мысли. Примером может служить суждение «между каждыми двумя точками всегда есть еще точка», мыслимое в связи с символическим изображением двух точек, причем под точкою разумеется граница линии, не имеющая никакого протяжения, но обладающая положением в пространстве.

Действительно, такие суждения ставят философа лицом к лицу со свойствами мышления и бытия, которые представляются чудесными с точки зрения индивидуалистического эмпиризма, позитивизма и всякого антиметафизизма: они не могут быть обоснованы ни индуктивно, ни дедуктивно и тем не менее предстоят уму, как бесспорные истины, вычитываемые умом прямо из состава идеального предмета созерцания, который оказывается связанным бесчисленными нитями с множеством других идеальных предметов, образующих стройное бесконечно содержательное органическое целое. Ум человека и тем более разумность мира предстают в таком величии, которое обязывает к развитию не менее величественной системы метафизики, утверждающей духовную и, более того, божественную основу мира. Исследователи, отказывающиеся вступить на путь такой метафизики, осуществляют все новые попытки построить ту или иную из основных наук (логику, арифметику, геометрию) как строго логически развертывающуюся систему, обходясь без ссылки на первичные наглядные или идеальные данности, без ссылки на интуицию, открывающую основные свойства бытия. В числе таких попыток особенного внимания заслуживает обоснование геометрии Д. Гильбертом с помощью метода, который он называет *аксиоматическим*.

Гильберт начинает свой труд «Grundlagen der Geometrie» словами: «Мы мыслим три различные системы вещей: вещи первой системы мы называем *точками*», вещи второй системы — *прямыми*, вещи третьей системы — *плоскостями*. «Мы мыслим точки, прямые и плоскости в известных взаимных отношениях и обозначаем эти отношения словами «лежать», «между», «параллельный», «конгруэнтный», «непрерывный»; точное и для математических целей полное описание этих отношений производится посредством аксиом геометрии». Далее Гильберт перечисляет эти аксиомы, разделенные им на пять групп. Вторая группа этих аксиом, называемая им группою аксиом расположения (Axiome der Anordnung), служит определением понятия «между». Она состоит из четырех аксиом; приведем три из них: 1) если A, B, C — точки прямой и B лежит между A и C , то B лежит также между C и A ; 2) если A и C суть две точки прямой, то существует всегда по крайней мере одна точка B , которая лежит между A и C , и по крайней мере одна точка D , такая, что C лежит между A и D ; 3) среди трех точек прямой всегда есть одна, и только одна, которая лежит между двумя другими ¹.

¹ Hilbert, Grundlagen der Geometrie, 6 изд., стр. 2—5*.

Выводы из аксиом Гильберт производит, пользуясь только определенными через аксиомы отношениями «между», «лежат» и т. д., а не какими-либо свойствами точек, прямых и плоскостей, дополнительными к этим отношениям и выводам из них. Неудивительно поэтому, что в дальнейшем оказывается следующее. Установленная им совокупность положений имеет значение не только для точек, прямых и плоскостей евклидовского пространства, но и для других объектов, напр. для линейного трехмерного числового множества (*lineare dreidimensionale Zahlenmenge*) и вообще для всякого линейного трехмерного многообразия¹.

Таким образом, Гильберту принадлежит заслуга разработки науки, более общей, чем геометрия евклидовского пространства. Не следует, однако, думать, будто метод обоснования этой науки принципиально отличен от традиционного метода евклидовской геометрии *в тех его чертах*, которые объясняются изложенным выше *учением об отвлеченном логосе*. Следующие три отличия могут быть ошибочно приписаны ему.

1. Гильберт формулирует свои аксиомы и выводы из них, не пользуясь никакими наглядными чувственными представлениями; его точки, прямые и плоскости суть условные термины, обозначающие предметы, которые могут совсем не быть элементами пространства. Но и в геометрии Евклида, где точки, прямые и плоскости суть элементы пространства, из этого еще не следует, будто они даны как чувственно наглядные представления: они суть *идеальные объекты*, имеемые в виду в понятии, т. е. доступные *мысли*, а не чувственному созерцанию. Правда, в евклидовской геометрии мышление осуществляется в связи с чувственным созерцанием наглядных реальных символов, однако не реальная сторона этих символов, а идеальный аспект их есть предмет мышления: знание, что «две евклидовские прямые не замыкают пространства», иллюстрируется символом, дающим чувственное впечатление, но удостоверяется не этою чувственною данностью, а содержащимся в ней идеальным моментом неизменности направления прямой линии.

Во всеобщей геометрии Гильберта знание, что две прямые имеют не более одной общей точки, есть вывод из аксиом связи; но в геометрии евклидовского пространства это знание может быть получено более непосредственным путем, интеллектуальным созерцанием евклидовских прямых.

2. Философы, отрицающие идеальное бытие, могут сказать, что интуитивизм и идеал-реализм утверждают идеальные данности отвлеченного логоса, независимые от индивидуально-психических актов познающего субъекта, тогда как аксиоматический метод Гильберта не пользуется никакими данностями, ни чувственными, ни идеальными; вся его геометрия есть построение человеческого духа, исходящее из аксиом, содержащих в себе только произвольно предположенные им отношения между какими-то произвольно поставленными членами отношений x , y , z , которые не наделены никакими свойствами, кроме свойства стоять друг к другу в отношениях, описанных посредством аксиом. Чтобы отдать себе отчет, что правильно и что неправильно в этом истолковании метода Гильберта, обратимся, напр., к его третьей аксиоме расположения: «между тремя точками прямой есть всегда одна и только одна, лежащая между двумя другими». Высказывание этой аксиомы,

¹ *Hilbert*, стр. 24; см. также *H. Weber und J. Wellstein*, *Encykl. der. Elementarmathematik*, II т., стр. 99.

сопровождающееся пониманием ее, есть не только ряд слов и не только ряд психических актов, текущих во времени как события: оно есть именование в виду элементов x_1 x_2 x_3 , обладающих определенным *порядком*, именно таким, при котором x_2 стоит в отношении «между» к x_1 и x_3 , а x_1 не стоит в отношении «между» к x_2 и x_3 так же и x_3 не расположено «между» x_1 и x_2 . В некоторых умах это именование в виду предшествуется волевым актом воображаемого упорядочения элементов x_1 x_2 x_3 , выразимого аксиомой Гильберта. Даже и в таких умах устанавливаемое ими отношение есть не психическое событие, а *способ* действования, *порядок* его; как всякий порядок, он не есть событие, текущее во времени, следовательно, есть идеальный аспект действования. Этот порядок не есть нечто произвольно сотворенное впервые умом Гильберта; как некоторый определенный *тип* действования, он есть аспект отвлеченного логоса, присущий всем субъектам, всем субстанциальным деятелям мира. В самом деле, каждое, напр., отталкивание, производимое рукою человека, каждое отталкивание, производимое любым электроном, есть действование, осуществляемое согласно этому типу порядка. К области произвола субъекта при установке рассматриваемой аксиомы относится только то, что из всего множества аспектов отвлеченного логоса выбран для мышления именно этот аспект, причем субъект совершает акт отвлечения, требующий особенного волевого напряжения, именно он отвлекается от всех свойств членов отношения «между». Перечисленные волевые напряжения (акт отвлечения, акты воображаемого упорядочения) настолько выдвигаются на первый план, что получается иллюзия, будто и самые формы порядка суть произвольные творения человеческого духа.

3. Могут сказать, наконец, что строго логический характер обоснования геометрии Гильберта отличает его систему от традиционной евклидовой геометрии: исходя из ряда определений, данных посредством групп аксиом, Гильберт, опираясь на них, развивает систему геометрии путем дедуктивных умозаключений; следовательно, скажут, он нигде не имеет дела с *синтетической* необходимостью следования, всякий переход от одной мысли к другой представляет у него собою *аналитическую* необходимость следования (т.е. логическую связь, сводящуюся к закону тождества, противоречия и исключенного третьего или, если угодно, к закону достаточного основания, понятому, однако, лишь как совокупность трех упомянутых аналитических логических законов мышления).

В ответ на это заметим, что и система геометрии Гильберта содержит в себе движение мысли, имеющее характер синтетической необходимости следования. В самом деле, всякое умозаключение, даже силлогизм модуса Barbara, содержит в выводе новый элемент, хотя бы только новую в сравнении с посылками связь (напр., всякое S есть M, всякое M есть P, следовательно, всякое S есть P; знание связи S с M и M с P есть *достаточное основание* для утверждения в выводе третьей связи, отличной от двух первых, именно связи S с P). Следовательно, всякое умозаключение, даже и силлогизм модуса Barbara, есть синтетическая система: переход от посылок к выводу есть синтетическая необходимость следования, не объяснимая ссылкой только на законы тождества, противоречия и исключенного третьего ¹.

¹ См. опровержение аналитических теорий силлогизма в моей «Логике» §§ 130—136; см. также мою статью «The Chief Characteristics of a System of Logic connected with Intuitionism in Epistemology and Ideal-Realism in Metaphysics», Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy; Oxford University Press, 1931; о том, что все определения суть суждения синтетические, см. мою «Логикку», §§ 53—55.

Таким образом, остается лишь следующее существенное отличие основ геометрии Гильберта и основ традиционной евклидовской геометрии. Традиционная геометрия начинает с интеллектуального созерцания точек, прямых, плоскостей как предметов, имеющих *определенную природу, из которой следует*, что между ними существуют отношения, выраженные такими аксиомами, как: «две отличные друг от друга точки А и В определяют прямую а» или «если А и С суть две точки прямой, то всегда существует по крайней мере одна точка В, лежащая между А и С» и т. д. Наоборот, геометрия Гильберта исходит из этих отношений и условливается изучать те предметы x_1, x_2, x_3 , которые связаны этими отношениями, независимо от того, какова внутренняя природа предметов. Отсюда, как уже сказано, получается *бóльшая общность* его системы геометрии, но вовсе не полное освобождение от идеальных данных, усматриваемых путем интеллектуальной интуиции: такие данные его геометрии суть выбранные им для наблюдения основные отношения, образующие порядок, законосообразности которого, открываемые путем умозаключения из основных аксиом, составляют целую науку.

Рассматривая теории арифметики, может быть, еще легче окончательно отдать себе отчет в том, что все, даже и первые шаги математики, начинается с рассмотрения *идеального* аспекта реальных предметов и ни один математический элемент никогда и нигде не «существует» реально. Так, напр., современная математика выработала «точную аналитическую» теорию дробей, согласно которой дробь рассматривается как пара целых чисел. Среди оснований, побуждающих к этой теории, приводится следующее соображение: научная теория не может допускать существования вещи, «эмпирически» не данной; дроби ($1/2, 3/4$ и т. п.) эмпирически не даны, а единицы и вообще целые числа даны эмпирически; поэтому учение о дробях может удовлетворить строгим требованиям научности не иначе как путем сведения дробей на отношения целых чисел.

С точки зрения гносеологии это рассуждение содержит в себе сочетание чрезвычайной логической щепетильности, с одной стороны, и грубого некритического эмпиризма, с другой стороны. В самом деле, не только дроби, но и математические единицы не даны «эмпирически» в том смысле, в каком даны палки, яблоки, зерна: математическая единица есть идеальный аспект предмета, данный не иначе как в интеллектуальной интуиции, т. е. только мыслимый, но не воспринимаемый чувственно и не наглядный¹.

В той же интеллектуальной интуиции даны также и формы, мыслимые в понятиях дробей — $1/2, 3/4$ и т. п. Никакого преимущества в смысле эмпирической данности одних из этих предметов перед другими нет. Если обозначить словом «эмпирическая данность» также и данность идеальных аспектов бытия в интеллектуальной интуиции, то и единицы, и дроби даны эмпирически. К тому же и те, и другие суть столь необходимые идеальные аспекты реальных предметов, что даже чувственное восприятие предметов стало бы невозможным, если бы выдернуть из них эти формы, точно так же как чувственное восприятие высокой ели, имеющей конусообразную форму, было бы невозможно без таких элементов ее формы, как вертикальная линия, точка вершины и основания этой линии и т. п. (см. выше стр. 234).

Отказываясь брать исходным пунктом своих умозаключений идеальные данности, напр. точку-границу, евклидовскую прямую и непосредственно усматриваемые аксиоматические положения, вытекающие из их

¹ См. об этом выше, стр. 229.

природы, современный математик ссылается на то, что такие аксиомы не раз уже в истории науки оказывались ненадежными. Примером может служить пятый постулат Евклида, освобождение от которого привело к открытию неевклидовой геометрии.

В ответ на это следует заметить, что непосредственное усмотрение очевидных законосообразностей идеальных предметов никогда не бывает ошибочным, но, правда, легко может оказаться содержащим в себе тот недостаток, который можно назвать недоразвитостью знания. Он состоит в том, что в субъекте суждения (на известной ступени развития) остаются неопознанными некоторые элементы, необходимые для обоснования предиката или же, наоборот, в субъект включены элементы излишние и не опознано, что они не необходимы. Так, в пятом постулате Евклида не было опознано, что он имеет силу для пространства с постоянно кривизною, равную нулю. Однако и не внося в постулат этого ограничения, те лица, которые мыслили его, имея в виду *евклидовское* пространство, нисколько не заблуждались. Только тогда, когда лицо, мыслящее этот постулат, придает ему слишком широкий объем, например, когда противники Лобачевского или Болиаи воображали, что пятый постулат имеет силу для *всякого* пространства, они заблуждались ¹.

12. Состав общих материальных идей

Рассмотрев состав формальных общих идей, необходимо вслед за этим дать также отчет о составе материальных общих идей. Здесь возникают еще большие трудности. Прежде всего смущает то, что идеи невременны, а соответствующие им события суть нечто временное. Чтобы решить эту трудность, рассмотрим чрезвычайно общую идею, тесно связанную с временностью (еще более общую, чем движение), именно идею изменения.

В каждом единичном случае реального изменения определенный отрезок времени заполнен сплошно таким содержанием, которое в каждый следующий момент времени оказывается иным, чем в предыдущий момент. В *идее* изменения нет течения во времени. Отсюда возникает вопрос, может ли она иметь отношение к реальному, действительному изменению. Ответ на этот вопрос будет тот же, как и при рассмотрении идеи треугольника. Идея треугольника есть не треугольник, а треугольность; точно так же идея изменения есть не изменение, а изменяемость: понимаемый смысл этого термина есть сплошной ряд отличных друг от друга содержаний, принадлежащих тождественному носителю и обозреваемых как невременное единство, которое может быть осуществлено как временной ряд. К реальному изменению эта идея имеет самое непосредственное отношение: реальное изменение осуществляется во времени не иначе как на основе невременной идеи изменения, так что оно всегда оказывается не просто реальным, а идеально-реальным. Зависимость реального аспекта от идеального так велика, что даже воспринять изменение, как таковое, заметить, что оно имеет характер изменения, можно, только имея в сознании, кроме реальных перемен, еще идею невременного единства их: без этой идеи в сознании наблюдателя будут только скачки отдельностей, которые не только не образуют изменения, но даже не могут быть предметом осмысленного восприятия. И наоборот, идея изменяемости, для полноты и жизненности понимания ее, требует иллюстрации хотя бы одним конкретным случаем изменения.

¹ См. мою «Логик», § 78.

Кроме идеи изменения и единичных случаев изменения, познающий субъект способен еще мыслить *общее понятие* изменения, т. е. мыслить разделительно весь *класс* воплощений идеи изменяемости, охватывая его в едином *бесконечном созерцании*¹, напр. тогда, когда мы высказываем и понимаем закон «все изменения существуют не иначе как на основе чего-либо неизменного».

Много недоразумений вызывает то свойство отвлеченно-идеального бытия, что оно может быть численно-тождественным во многих конкретных реальных процессах, совершающихся в различных местах пространства и в различные времена. Когда речь шла о *формальных идеях*, их общность была объяснена тем, что они суть *способы* действия субстанциальных деятелей, и тем, что эти деятели *единосущны*. Иначе объясняется то обстоятельство, что и материальные идеи (идеи содержания), напр. идея арии, могут быть тождественными для реальных процессов, напр. для многих случаев исполнения арии. Это можно понять следующим образом: многие деятели, напр. ученики искусного артиста, слушая исполняемую им арию, усваивают интуитивно *одну и ту же* идею арии. Эта идея не принадлежит к составу их сущности, она не может законосообразно определить их поведение; они свободно усваивают идею как основу для возможных актов реализации ее во времени. Мало того, и реализация такой идеи есть свободный акт, только нормируемый идеею, но вовсе не вынуждаемый ею. Начав петь, артист может заметить акустические особенности зала, или утомление слушателей, или наличие у них особых настроений и интересов в связи с каким-либо важным общественным событием; под влиянием этих наблюдений у него может зародиться новый творческий замысел, видоизменение той идеи, с которою он явился на сцену, и тогда даже в середине исполнения он может перейти к осуществлению иного идеального плана, чем начальный.

Отсюда следует, что идеи рождаются во времени, вследствие чего возникает следующий недоуменный вопрос: как это возможно, если они не временны. Ответ на него таков. Отвлеченные идеи не сверхвременны, как субстанциальные деятели, а только невременны. Творческий акт субстанциального деятеля, создающего новый план, есть событие, протекающее во времени, но творимая им идея, как возможность, предлежащая для реализации, есть нечто невременное и, однако, через связь свою с актом она может быть отнесена к определенному времени; таким образом, можно говорить о времени *появления* отвлеченной идеи, хотя сама идея не есть нечто текущее во времени. Тут есть аналогия с такими аспектами пространства и времени, как, напр., точка и момент: точка не имеет протяженности, однако можно говорить о ее *положении* в протяженности пространства.

Глава шестая

ТВОРЧЕСТВО И ЭВОЛЮЦИЯ

1. Творчество на основе идеи

Наличие идеи в основе всякого действующего, осуществляющего реальное бытие, не только не стесняет творчества, но есть, наоборот, условие возможности творчества, условие всякого изобретения и всякого

¹ См. Н. Лосский. Логика, § 74.

открытия, даже такого, толчком к которому в значительной мере служат влияния среды и случая. Любой пример творческого акта, внушенного средой, подтвердит мою мысль. Напомним, напр., следующий случай из творческой деятельности Сухова-Кобылина. В его комедии «Свадьба Кречинского» главное лицо пьесы — Кречинский хочет, с целью поправить свои дела, жениться на дочери богатого помещика; он влюбил ее в себя и добился от отца ее согласия на брак. Нуждаясь в деньгах перед свадьбой, он под предлогом пари достает у невесты дорогую бриллиантовую булавку, показывает ее ростовщику и, ловко подменив ее заготовленную заранее булавкою с фальшивым камнем, закладывает эту поддельную булавку. Соперник его Нелькин разоблачает его и приводит полицию на квартиру Кречинского как раз в тот момент, когда он устроил пышный прием семьи невесты. Сухово-Кобылин живо изображает отчаянные попытки своего героя не сдаваться; соответственно пылкому, энергичному темпераменту Кречинского, у него в последний момент, когда он признает себя побежденным, должно вырваться характерное словечко, метко обрисовывающее всю ситуацию. Несколько дней Сухово-Кобылин искал этого заключительного слова борьбы, весь захваченный идеею своей комедии. В таком настроении он отправился на охоту и увидел на опушке леса ястреба, который, совершив несколько плавных кругов, высмотрел добычу и камнем ринулся с высоты на нее, но намеченная им жертва в последнюю минуту ускользнула от него. «Сорвалось!» — пронеслось в уме Сухова-Кобылина слово, метко обрисовавшее всю эту ситуацию, и он тотчас же понял, что именно это слово должно было вырваться у Кречинского, когда он убедился, что дальнейшая борьба бесполезна.

Случайное внешнее впечатление помогло этому творческому акту. Но как грубо заблуждался бы сторонник учений о пассивности душевной жизни, который, отрицая творческую волевою деятельность, стал бы утверждать, будто внешнее впечатление ассоциативно определило слово, годное для описания его, и затем точно так же в силу ассоциации сходства это слово внесено автором в пьесу, которая как бы мозаически складывается из таких обусловленных внешне кусочков. Пути творчества прямо противоположны этому пониманию его: в уме творца уже есть целое, органически цельное, но не выраженное до конца, требующее звена, которое органически замыкало бы всю предыдущую систему. Вся душевная жизнь человека, увлеченного стремлением завершить свое дело, может на продолжительное время, днем и даже ночью во сне, превратиться в волевое напряжение, оформленное готовыми частями целого и направленное на порождение заключительного акта. Если внешнее впечатление дает материал для этого акта, то не только использовать, но даже и *заметить* его, как годное для целей творчества, можно не иначе как на основе уже имеющегося зародыша целого и на основе целестремительного искания.

Случайное впечатление, противоположное по своему строению той идее, из которой исходит субъект, ищущий решения проблемы, может толкнуть мысль на совершенно новые пути, однако и это влияние среды оказывается плодотворным не иначе как в соотношении с уже наличным в сознании субъекта сложным целым исканий и домыслов. Таким образом, возник в моем уме основной замысел интуитивизма. В возрасте между 18 и 25 годами я ломал голову над проблемами мирового бытия, исходя первоначально из доверия к самому наивному материализму в духе демокритовского атомизма. Освободился я от него только тогда, когда мне стало ясно, что он не может быть оправдан

гносеологически; с этих пор я десятки раз приступал к попыткам построения своего мирозерцания с намерением воздвигнуть все здание из абсолютно достоверных, гносеологически оправданных материалов, именно только из того, что несомненно наличествует в моем сознании, имманентно сознанию. Однако, в силу скрытого все того же материализма, побуждавшего меня рассматривать мир как неорганическое множество резко *обособленных* друг от друга элементов, весь имманентный состав сознания представлялся мне не более как совокупностью *моих ощущений и чувств*; таким образом, я неизменно приходил к солипсизму и скептицизму, который мучил меня своею скудостью и самопротиворечивостью. Однажды (приблизительно в 1898 г.), в туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле, я ехал с С. А. Алексеевым (автором книги «Мысль и действительность» *) по Гороховой улице на извозчике и был погружен в свои обычные размышления: «Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собою на мгlistую улицу, подумал, что нет резких граней между вещами, и вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня, повернулся к своему другу и произнес это положение вслух; помню, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела меня в гносеологии к *интуитивизму*, в метафизике — к *органическому мирозранию*.

Возможны случаи творческого акта, в которых искание решения проблемы как бы передается низшим субстанциальным деятелям, стоящим во главе нервных центров; тогда волевое напряжение человеческого я, после передачи цели его вниз, прекращается, и найденное через несколько времени решение вступает в сознание субъекта как нечто «данное мне». Такой тип творчества может быть обусловлен содействием не только низших, но и высших, чем человек, деятелей. О нем говорит А. Толстой:

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель.
Вечно носились они над землею, незримые оку *.

В примере творческого акта Сухово-Кобылина конкретное целое уже почти готового художественного произведения служит исходным пунктом для творения завершающей детали. Иначе совершается громадное большинство изобретений, напр. технических: исходным пунктом их служит стремление к цели, выраженной *общим* понятием или, чаще, общим представлением, отвлеченною общемо схемою, которую требуется конкретизировать для действительного осуществления ее. Каждый день, каждый час всякому человеку приходится таким способом решать предстоящие перед ним задачи. Я роняю, напр., ручку пера, она закатывается под шкаф. Как достать ее оттуда? У меня возникает стремление приблизить к себе закатившийся предмет и индивидуализированное общее представление орудия, подобного палке; я оглядываюсь кругом, и тотчас внимание сосредоточивается на предмете окружающей среды, соответствующем цели, на сачке для ловли бабочек, стоящем в углу комнаты, и т. п.

История множества изобретений, без сомнения, такова. Можно было бы себе представить, что, напр., глиняная обожженная посуда явилась

впервые следующим образом. Первобытный человек несет своему больному ребенку воду из ручья горстью; это неудобно, если расстояние велико; он оглядывается, в чем бы принести ее; на глаза попадает скорлупа кокосового ореха, может быть, даже полная воды; она становится для него посудой, данную самую природою. Далее, на месте костра он находит обожженный ком глины с углублением в нем, использует его для принесения воды и начинает сознательно и намеренно обжигать глину, чтобы делать из нее посуду. Рефлексолог или психолог-ассоциационист мог бы попытаться изобразить всю историю изобретений как дело случая, влияний среды в сочетании с механизмом рефлексов¹ или ассоциаций. Такой ученый упускает из виду, что случайные восприятия пройдут мимо, забудутся и не приведут к полезному результату: кроме них, необходимо стремление субъекта к цели, стояние в центре его внимания или хотя бы на пороге сознания идеи цели и неопределившееся, не конкретизированное общее представление пути для достижения ее; только попав на эту почву, восприятие подхватывается субъектом с удовлетворением, иногда с жадностью, как то именно, что требуется, и мысленно вносится в идеальный план осуществления цели².

Настроенность всех душевных сил в направлении решения определенной проблемы у многих ученых, философов, изобретателей требует свободы от других обязанностей, особенно от тех, которые требуют приспособления к сложной изменчивой обстановке текущей жизни. Нередко ученый, избираемый несколько лет подряд на должности ректора университета, декана факультета, утрачивает способность к продолжению научной работы. И неудивительно: чтобы согласовать интересы различных частей учреждения друг с другом, чтобы отстаивать его перед обществом и государством, нужно всегда иметь на пороге сознания множество мелких и крупных проблем (то защита автономии в случае какого-либо конфликта, то помещение для какой-нибудь студенческой столовой, то приветствие министру народного просвещения и т. д. и т. д.). Несколько лет такого напряжения и связанной с ним перестройки всех привычек душевной и телесной жизни может навсегда оторвать ученого от прежнего научного творчества его.

До сих пор шла речь об отдельных поступках человека и об идее в основе их. Но выше было уже сказано, что то же учение может быть применено ко всему организму человека. Все строение организма и все биологические функции его есть сложный поступок субъекта³. Высший субстанциальный деятель, строящий свой организм и управляющий им, имеет в виду все органы, все соотношения их и процессы как единую идею, подлежащую реализации. В союзе с другими деятелями низшего типа он осуществляет эту идею, как певец арию, не с характером необходимости, а свободно, внося вариации и изобретения, соответствующие условиям места и момента. Биологические процессы повторяются шаблоном лишь до тех пор, пока они удовлетворяют деятеля, осуществляющего их, пока цели его остаются прежними и средства для достижения их находятся в среде. Таким образом, идея, напр., человеческой формы бытия не есть принудительная природа субстанциального деятеля, имеющего теперь человеческий организм; этот самый деятель

¹ Так, напр., В. Савич, сторонник объективной психологии Павлова, написал статью «Попытка уяснения процесса творчества с точки зрения рефлекторного акта», где пытается объяснить все творчество Дарвина как ряд условных рефлексов.

² О том, что случай имеет второстепенное значение для творческого акта, см. *И. Лапшин* «Философия изобретения и изобретение в философии», т. II, гл. 4, XXI, Прага, 1924.

³ См., напр., такое учение у виталиста-зоолога Е. Шульца «Организм как творчество»*.

мог находиться раньше на низшей степени развития; тогда он организовал себе тело низшего порядка, чем человеческое, напр., может быть, тело какого-либо вида животных или, напр., систему какого-либо нервного центра в теле другого человека.

Усвоение субстанциальным деятелем идеи человеческого организма можно представить себе следующим образом. В составе организма человека находится множество деятелей низших ступеней развития, чем человеческое я. Все они в союзе с человеческим я осуществляют более или менее важные функции тела, становясь причастными идее человеческого организма в более или менее полной степени. Те из них, которые в полной мере усваивают идею человечности, становятся в момент зачатия организующим центром зародыша нового человека. Жизнь других живых существ и размножение их следует понимать аналогично этому учению о человеке.

Поскольку множество деятелей подчиняются одному высшему деятелю, усваивая его идею, получается столь целостное единство, что действия, производимые ими, исходят как бы от одного-единственного субстанциального деятеля. Лейбниц, говоря о таких союзах монад, называл их термином «сложная субстанция» и связь их, устанавливающую такое единство, называл *vinculum substantiale*. Особенно ярко она обнаруживается в том, что можно назвать *целостною причинностью* сложного существа: центральный деятель органического целого, будучи сверхпространственным, непосредственно влияет на остальных подчиненных ему сверхпространственных деятелей так, что все они сообща производят сложное действие, все стороны которого координированы друг с другом и так единодушно осуществляются, как если бы они исходили не от множества, а от одного-единственного деятеля. Так, напр., какой-нибудь опасный прыжок совершается человеком под одновременным влиянием я, согласующего в одно целое деятельность глаз, усиленную деятельностью сердца, сокращение множества мышц¹.

Такой целостный причинный акт я, определяющий одним волевым напряжением сразу множество процессов в различных органах, следовательно, в различных местах пространства, не может быть понят в рамках механистического миропонимания, сводящего всякое причинное воздействие только к давлению или толчку движущихся в пространстве непроницаемых материальных частиц. Изображая это миропонимание в карикатурной форме, можно представить себе я как микроскопическую частицу материи, быстро переносящуюся от одного нервного центра к другому, чтобы толчками о них согласовать деятельность глаза, сердца, мускулов, рук, ног и т. п. Никакого метания из стороны в сторону не нужно, если я и подчиненные ему деятели сверхпространственны и способны к непосредственному интуитивному общению.

Не только поступки, исходным пунктом которых служит сознательное решение, но и такие биологические процессы, которые вполне подсознательны, во множестве случаев имеют характер целостного причинного акта. Примером могут служить даже такие явления, как реакция иммунитета, состоящая в появлении множества лейкоцитов в том месте организма, где нужно уничтожить какие-либо вредные микроорганизмы. Совместное появление их есть следствие единого сигнала из центральной нервной системы, как это вытекает из опытов *С. И. Метальникова*, показавшего, что такую реакцию можно превратить в условный рефлекс (напр., после впрыскивания холерных вибрионов в вену кролика лей-

¹ О понятии целостной причинности см. *Burkamp, Die Struktur der Ganzheiten* *.

коцитная формула крови резко меняется, именно количество лейкоцитов очень возрастает, иногда вдвое, втрое; если производить такие впрыскивания в течение ряда дней, сопровождая их каким-либо другим раздражением, напр. звуком трубы, почесыванием кожи и т. п., то можно достигнуть того, что лейкоциты будут появляться в крови в увеличенном количестве без впрыскивания вибрионов в ответ лишь на звук трубы или почесывание кожи ¹.

Органическое целое живого тела и процессов в нем нередко оказывается нарушенным заболеваниями и уродствами. Объясняется это не только неблагоприятными воздействиями среды, но и внутренними силами организма. В самом деле, не следует забывать, что организм состоит из множества субстанциальных деятелей, которые отчасти самостоятельны. Организм есть сложная, *иерархически* построенная система, наподобие того, как армия построена иерархически: как в армии на вершине ее стоит главнокомандующий, ему подчинены командиры полков, а им офицеры, от которых зависят солдаты, так в теле, напр., человека во главе стоит человеческое я, которому непосредственно подчинены деятели, стоящие во главе высших нервных центров и целых систем органов; далее, спускаясь вниз, надо допустить, что в составе каждой клетки есть свой деятель — организатор ее, еще ниже в центре каждой молекулы и, наконец, в центре каждого атома есть упорядочивающий его деятель. Как в армии множество действий исполняются деятелями самостоятельно, но в духе требований главнокомандующего, а иногда и против его воли, что может нарушать стройность целого, так и в организме низшие системы его отчасти самостоятельны и иногда даже действуют вопреки интересам целого.

Таким образом, индивидуальная идея организма (его эйдос, Gestalt) никогда не осуществляется безупречно. Однако этим не опровергается учение о теле в духе органического миропонимания, утверждающего приоритет целого над частями. Такие опыты, как, напр., выращивание тканей и органов вне организма в соответствующих питательных средах показывают только, что каждая ткань и каждый орган есть в некоторой степени автономный под-организм. Способность органов к самостоятельной активности особенно ярко обнаруживается опытами Шпеманна пересадки тканей. Пересадка, напр., сетчатки под кожу животного вызывает в коже изменения в направлении превращения ее в светопреломляющий аппарат. Из этих наблюдений вовсе не вытекает, будто процессы в организме осуществляются механически, не целесообразно. Они только показывают, что в организме есть много центров относительно самостоятельной целестремительной деятельности; действия таких центров, в нормальных условиях полезные для целого, совершаются отчасти по тому же шаблону и в непривычных, ненормальных условиях, а потому могут оказаться не полезными, даже вредными для целого ². Целестремительность этих действий, несмотря на их несовершенство с точки зрения интересов целого, все же остается несомненною.

Всякий человек осуществляет свое телесное бытие на основе *индивидуальной* идеи своего организма. Но всякая такая индивидуальная идея содержит в себе, как свое ядро, общую неиндивидуализированную идею *вида* человека вообще. Такое же самое учение должно быть развито

¹ S. Metalnikov, Role du système nerveux et des reflexes conditionnels dans l'Immunité. Annales de l'Institut Pasteur, февр. 1931, Tome XLVI, p. 137.

² См. об отношениях между центральной энтелехию * и подчиненными энтелехиями соображения в ценной брошюре Ewald Oldekop Ueber das hierarchische Prinzip in der Natur und seine Beziehungen zum Mechanismus-Vitalismus Problem, F.-Wessermann. Reval, 1930.

и о других живых существах — лошади, орле, дубе, папоротнике и т. п. Таким образом, можно утверждать, что виды животных и растений суть единства, в основе которых лежит одна и та же численно тождественная идея. Из этого, однако, не следует, будто вид животных или растений есть живая реальная единица бытия, единое живое существо: объединение посредством отвлеченной общей идеи, а не посредством индивидуального субстанциального деятеля дает в результате только логическое единство класса однородных существ, а вовсе не живого деятеля высшего, чем подчиненные ему элементы.

Живое сложное существо объяснено своим единством стоящему во главе его творчески активному деятелю, которому подчинено множество отличных от него и друг от друга деятелей, которые образуют разнородные органы целого. Таково строение человека, общества, планеты и т. п. Единство класса живых существ (вид, род, семейство и т. п.) не имеет ни одной из этих черт: 1) тождественное начало множества живых особей класса есть не творчески активный деятель, а мертвая отвлеченная идея; 2) не будучи деятельным началом, она не подчиняет себе особи класса и не управляет ими; 3) особи класса однородны, они суть не различные органы, а одинаковые экземпляры класса.

2. Эволюция видов бытия

Видовая идея и даже подчиненная ей индивидуальная идея сами по себе неизменны, но творчески активный субстанциальный деятель, положивший такие идеи в основу своей жизни, творчески преобразует их, сообразно новому опыту или особенным условиям среды или вообще, поскольку реализация идеи вызывает в нем неудовлетворение ею. Если идея такого индивидуального выработанного изменения организма подхватывается деятелями, стоящими во главе зародышевых клеток, оно становится наследственным и в природе появляется новая разновидность или даже новый вид.

Эволюция в смысле творения новых видов и вообще новых форм жизни осуществляется не только в среде животных и растений, но и во всех областях царства психо-материального бытия, начиная от электронов и протонов, образующих атомы, молекулы и т. д., как разные, все более сложные ступени бытия. В самом деле, выше было показано, что всякий субстанциальный деятель наделен всеми свойствами для осуществления абсолютно ценной цели — совершенной полноты бытия в Царстве Божиим. Даже и в состоянии падения, находясь в нашем царстве психо-материального бытия, всякий деятель, хотя бы и бессознательно, хотя бы и в виде психويدного, а не психического устремления, влечется к полноте жизни. Каждое действие, совершаемое им в условиях частичного распада и изоляции, способно доставить лишь временное и неполное удовлетворение, а потому неизбежно сменяется исканием все новых и новых путей, все новых и новых форм жизни, восходя от бытия в виде минерала к жизни растительной, животной, человеческой¹ и т. д.

Творение новых форм жизни осуществляется путем свободных творческих актов субстанциальных деятелей. Поэтому эволюция вовсе не есть линейный прогресс, возводящий прямо вверх к порогу Царства Божия. Есть и такие деятели, которые все определеннее и, наконец, даже

¹ См. мою статью «Учение Вл. Соловьева об эволюции». Труды Нар. Унив. в Праге, т. IV и мою статью «Что не может быть создано эволюцией?», Совр. Зап., 1927, вып. XXXIII.

на известной ступени развития все сознательнее вступают на путь горделивого противоборства идеалу жизни в Боге; таким образом, одни существа возрастают в добре, а другие — во зле; кроме линии развития вверх есть еще линия развития вниз. Возможны, конечно, также временные отклонения в стороны от этих двух линий, попадания в тупики, выход из которых требует многовековой борьбы и героических усилий. В этой пестрой ткани жизни наметить линию нормальной эволюции, т. е. развития, нормируемого стремлением к Богу и ведущего по прямой линии вверх, можно только как *идеальное задание*, в осуществлении постоянно подвергающееся более или менее значительным искажениям.

Формальная сторона нормальной эволюции состоит в том, что соединения деятелей, имеющие характер *vinculum substantiale*, становятся все более сложными, причем достигается все большее единство в многообразии, все большая дифференциация, координация и интеграция (учение Спенсера), на основании чего становится возможным возрастание содержательности и богатства жизни. Не только при движении вверх, но и при движении вниз целью эволюции служит не простое самосохранение, а именно обогащение жизни. Но для того, чтобы отличить нормальную эволюцию от других направлений ее, еще недостаточно перечисленных признаков. Только там можно с уверенностью говорить о ней, где увеличение сложности жизни сопутствуется возрастанием в добре (не только в нравственном смысле, но и в смысле всех положительных ценностей).

Каждое существо, стоящее на правильном пути, обнаруживает в типе своей жизни и в своем поведении, что достигнутая им ступень не окончательна: через нее просвечивает стремление не к простому самосохранению, а к чему-то более высокому; оно придает такому существу характер специфической добротности, благородства. У человека этот характер обнаруживается в том, что он не удовлетворяется совершенством своей биологической (физиологической) деятельностью, но ставит сверхбиологические положительные цели. Наоборот, такие явления, как паразитизм в животном и растительном царстве, поведение кукушки и т. п., явным образом отмечены печатью неблагородства, движения не вверх, а вниз в царство зла¹.

Согласно изложенному учению, эволюция совершается не на основании случайных изменений. Она осуществляется целестремительно в определенном направлении, причем внешние условия играют только роль поводов, на которые творчески активное существо реагирует соответственно своим собственным целям.

Учение об эволюции как изменении организмов в определенном, не случайностями обусловленном направлении, развито на основании множества естественно-научных данных проф. Петроградского университета *Л. Бергом* в его книге «Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей» (1922). К сожалению, однако, автор, опасаясь «метафизики», находит, окидывая общим взором эволюцию всего органического мира, только такие слишком малосодержательные цели, как стремление «обеспечить возможно лучшим образом сохранность и благополучие развивающегося потомства» (стр. 75). Явным образом эта цель есть не конечная, а производная из какой-то более высокой, подлинно конечной цели. Найти ее можно лишь на основе целостного мирозерцания, содержащего в себе разработанную метафизику и аксиологию. Выше было указано, что эта цель есть стремление к абсолютной полноте

¹ См. книгу кн. Е. Трубецкого «Смысл жизни», гл. IV*.

бытия, к обожению. В случае нормальной эволюции она есть стремление к Богу, к жизни в Боге и в Царстве его.

Деятель, удостоенный обожения, осуществляет в Царстве Божием, на основе любви к Богу и ко всем существам всего мира, свою индивидуальную идею в совершенстве (см. выше стр. 209), так что каждый творческий акт его имеет абсолютно ценный и притом мирообъемлющий характер: содержание такого акта гармонически соотнесено со всеми остальными содержаниями мира и потому по самой своей сущности есть нечто *абсолютно индивидуальное*, т. е. неповторимое и незаменимое.

Глубоко иной характер имеет жизнь деятеля в состоянии отпадения от Бога, в царстве психо-материального бытия, где чрезмерность любви деятеля к себе создает разъединения и противоборства существ друг друга. Каждый такой деятель остается индивидуумом в том смысле, что нормативная идея его, его образ Божий абсолютно индивидуален, но, в своих действиях вступая на путь эгоистической исключительности, он не осуществляет своей индивидуальности именно потому, что преувеличивает ценность своего я и выделяет его из состава мирового целого как нечто особенно ему дорогое: обособившись от множества других деятелей и даже враждя с ними, он способен осуществлять только такие акты, которые не имеют мирообъемлющего характера, согласованы и связаны в целое только с небольшим сравнительно количеством актов других деятелей и потому имеют объединенный, упрощенный характер. Каждое конкретное действие в нашем царстве бытия есть, можно сказать, абстракция в сравнении с полнотою бытия Царства Божия. Как упрощенное и обедненное, оно имеет лишь временное и местное значение и представляет собой лишь относительную ценность, обреченную на гибель (удаление в область прошлого) и заслуживающую ее. Содержание таких деятельностей приближается к выразимости посредством суммы общих отвлеченных понятий. Не будучи spolна положительно ценными, они заместимы другими подобными им действиями и повторимы. Признать их индивидуальными событиями можно не на основании их собственного содержания, а только на основании положения их во времени и пространстве и значения каждого из них в едином целом истории мира. Поэтому такие события можно назвать только *относительно индивидуальными*¹.

Чем ниже ступень развития деятеля, тем более он изолирован и действия его имеют тем более относительный характер. Весь процесс нормальной эволюции можно рассматривать как постепенное возвращение деятелем способности осуществить свою индивидуальность, как восхождение по ступеням *индивидуализации* жизни, каждый шаг которого требует нового творческого усилия.

Когда ученые будут производить свои специально-научные исследования в связи с метафизикою и аксиологиею, перед ними встанет увлекательная задача: не только устанавливать факты и правила их связи, но еще и открывать их смысл и ценность, имея в виду, что ценности суть объективно-идеальные аспекты бытия и, следовательно, не должны быть устраняемы из поля зрения исследователя, желающего понять мир. Конечно, к таким исследованиям будет на первых порах примешиваться много фантастических вымыслов, много нелепых гипотез, однако таков удел всякого смелого дерзания; опасность временных отклонений и блужданий на пути к высокой цели не дает права отказываться от попыток достигнуть ее.

¹ См. мою книгу «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», гл. II, 5 «Индивидуальное бытие».

Кто производит творческие акты, благодаря которым возникают новые разновидности, виды, вообще новые формы жизни? Конечно, субстанциальные деятели, и притом чаще всего тот деятель, который стоит во главе тела животного, растения, человека, народа, планеты и т. д. Но и подчиненные деятели в составе каждого такого целого относительно самостоятельны и могут быть источником творческих актов, полезных для жизни целого.

Усовершенствование жизни, достигнутое каким-либо существом и усвоенное деятелями, входящими в состав его тела, становится нередко предметом подражания многих других существ. Подражание особенно облегчается тем, что подчиненные субстанциальные деятели, усвоившие тип активности своего хозяина, могут переходить из организма одного вида в организм другого вида. Быть может, так объясняются бесчисленные конвергенции в животном и растительном мире, количество которых, как указывает Берг, все возрастает по мере эволюции. Некоторые случаи ее, напоминающие мимикрию, особенно наводят на мысль о подражании: так, напр., многие сорные травы, растущие в посевах льна, хотя и принадлежат к разным семействам, приобретают облик льна ¹.

Минералы, растения и животные включены в состав Земли как органического целого, во главе которого стоит субстанциальный деятель, организующий жизнь всей нашей планеты. Без сомнения, многие творческие акты, содействующие эволюции природы на Земле, возникают при соучастии этого высокого деятеля. За счет его особенно надо отнести общие согласования между царствами минералов, растений и животных, а также частные случаи изумительного служения одних существ нуждам других. Э. Бехер сделал одно из таких явлений предметом специального исследования в своей замечательной книжечке «Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen» ². Растения, образующие под влиянием укола насекомого галлы, в которых развиваются личинки насекомого, оказывают им изумительные услуги без пользы для себя, скорее, во вред себе: яички, а потом развивающиеся из них личинки защищены от врагов твердою оболочкою галлы; наоборот, внутри камеры развивается сочная ткань, служащая им пищею; когда наступает пора для личинок выйти из камеры и окуклиться, галла у разных растений различными способами раскрывается, иногда, напр., внутренняя часть ее выбрасывается наружу набухшею внешнею оболочкою и т. п. Эти удивительные проявления «альтруистического» служения одних существ другим не могут быть объяснены ни дарвинизмом, ни психо-ламаркизмом. Единственный путь для объяснения их Бехер находит в допущении сверхиндивидуального психического существа, объединяющего животный и растительный мир. Наличие такого высшего начала, стоящего во главе всей растительной и животной жизни, признают все философы, утверждающие, что Земля есть живое существо, а также философы, рассматривающие вселенную как единое целое, оживотворяемое Мировою Душою, Мировым Духом и т. п. Таких учений существует бесчисленное множество в самых разнообразных формах. Чтобы отдать себе отчет в этом, достаточно вспомнить следующие примеры, список которых чрезвычайно далек от полноты: сюда относятся учения стоиков, новоплатоновцев, многих натурфилософов эпохи Возрождения (Леонардо да Винчи, Парацельс, Кардан, Патриций, Кампанелла, Джордано Бруно

¹ Берг. Номогенез, гл. VIII, 2.

² Verlag von Veit & Co, Lpz., 1917.

и др.), многих пантеистов, панпсихистов и др. Из философов более близкого к нам времени вспомним Шеллинга, Фехнера, Паульсена, единый *élan vital** Бергсона. Современное естествознание подходит к этой идее через исследование растительных и животных сообществ и усмотрение их органической целостности¹. Мною это учение развивается на почве монадологии Лейбница и его иерархического персонализма, переработанного в духе интуитивизма и идеал-реализма.

Персоналистическая теория эволюции утверждает личный, индивидуальный характер всего эволюционного и всего исторического процесса. Каждый субстанциальный деятель вечен, жизнь каждого из них длится в течение всего мирового процесса и представляет собою единую историю совершенствования в добре или изощрения во зле, причем индивидуум совершает ряд переходов от одного типа жизни к другому отчасти путем собственной творческой изобретательности, отчасти путем подражания чужим творческим актам и усвоения их. Так, напр., человек есть деятель, в начале истории мира бывший электроном или протоном, ставший затем центральным деятелем атома, потом молекулы, далее какого-нибудь одноклеточного организма, затем прошедший жизнь, может быть, ряд видов многоклеточных растительных или животных организмов и, наконец, поднявшийся на ступень человеческой личности, организующей человеческое тело и реализующей человеческий тип поведения. Некоторые этапы этой истории усложнения жизни осуществляются в форме пребывания в теле другого существа, в виде органа его, зародыша, развивающегося в нем, и т. п.

Таким образом, история эволюции и вообще история мира не есть процесс, перескакивающий с одного смертного индивидуума на другой; история мира есть органическое единство историй или, можно сказать, биографий бессмертных индивидуумов, свободно и творчески активно усложняющих свою жизнь в течение всего мирового процесса.

Не генеалогия, а телеология руководит развитием, говорит Шеллинг в своей натурфилософии². На основе изложенного мною учения о вечности каждого индивидуума как субстанциального деятеля можно признать, что генеалогия имеет значение в процессе эволюции: она представляет собою переход деятеля к новому этапу жизни путем вступления в тело более развитого существа, путем воспитания в теле его во время зародышевой жизни и путем рождения, т. е. отщепления от тела родителя для новой самостоятельной жизни. При таком понимании генеалогия есть не что иное, как средство ускорения развития, изобретенное субстанциальными деятелями и живую природою как целым. Сама генеалогия подчинена телеологии, и тезис Шеллинга получает тем более широкое значение.

Есть сходство этого учения с учением о перевоплощении или о переселении душ. Конечно, слово «переселение» здесь не годится. Переход от одного этапа жизни к другому лучше обозначать термином *метаморфоза*, чтобы показать, что субъект сам создает или усваивает свои новые ступени жизни. Термин «метаморфоза» и сравнение с превращением гусеницы в бабочку применил для этой цели Лейбниц, учение которого о судьбе монады очень сходно с развитым мною, как это видно из моей статьи «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе»³.

¹ См., напр., брошюру К. Старынкевича «Строение жизни» с пред. Н. Лосского. Прага, 1931.

² Schelling. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, I, 3 т., стр. 64*; сходное учение — у польского поэта-философа Словацкого, см. W. Lutoslaawski, Darwin i Slowacki, 1909.

³ Сборник Русского Института в Праге, т. II, 1931 (также в «Archiv für Gesch. der Philos». Bd. XL., H. 2, 1931).

Если деятель, стоящий во главе человеческого или животного тела, сам проделал все ступени эволюции от электрона до высокоорганизованного существа, если его опыт и опыт подчиненных ему элементов его тела длится миллионы лет, то отсюда становится до некоторой степени понятным то искусство и грандиозная сложность активности, которую он проявляет, организуя свое тело и управляя им, а также то обстоятельство, что эта деятельность совершается в значительной мере бессознательно. Когда естествоиспытатель путем эксперимента, наблюдения и умозаключений познает строение разных царств природы и процессы в них, он нередко возводит в область сознательного и познающего то, что пережито им самим и что таится в его биологической памяти. Шеллинг, исходя из своего учения о том, что вся природа есть единый развивающийся организм, говорит, что разум опирается на *трансцендентальную* память и что «всякое философствование состоит в воспоминании состояния, в котором мы были едино с природою»¹.

Новые свойства, новые способы действия, изобретенные или заимствованные путем подражания, деятель сохраняет в своей памяти в области подсознания и использует их в дальнейших этапах своей жизни. Таким образом, субъект наследует приобретенные признаки от самого себя, он переносит их из своей предыдущей жизни в последующую. Наука имеющимися в ее распоряжении в наше время методами не может установить этот вид наследования, потому что не в силах определить, какие жизни прожиты особью в ее предыдущих метаморфозах. Возможен еще другой тип наследования приобретенных признаков, именно усвоение их особью от своих родителей во время зародышевой жизни. Весьма вероятно, что это более редкий случай: изобретение и упражнение, совершенное самой особью, без сомнения, упрочивается гораздо надежнее, чем то, что может быть получено путем подражания. Таким образом можно объяснить тот парадоксальный факт, что естествоиспытатели до сих пор сомневаются, существует ли наследование приобретенных признаков, а между тем общее направление эволюции и общие соображения об условиях жизни побуждают признать, что наследование приобретенных признаков есть явление чрезвычайно распространенное. Решение вопроса, данное выше, таково: *приобретенные признаки наследуются особью чаще всего не от родителей, а от себя самой, т. е. от прежнего этапа ее жизни.*

Конечная цель эволюции есть не самосохранение особи на ступени ее биологического (т. е. животного или растительного) существования, а достижение абсолютной жизни в Царстве Божием путем обожения. Это цель — *сверхбиологическая*. Отсюда понятно, что борьба за существование, которая не творит новых свойств, а только уничтожает особи, не приспособленные к биологическому самосохранению, есть второстепенный фактор эволюции. Более значительный фактор эволюции есть взаимная помощь; она, правда, тоже не творит новых свойств, но она важна тем, что обеспечивает сохранение самых разнообразных форм жизни и поддерживает существование особей, вырабатывающих сверхбиологические качества и деятельности (эстетические, нравственные, интеллектуальные), наличие которых нередко бывает связано с ослаблением энергии биологической самозащиты. П. Кропоткин в своей книге «Взаимная помощь как фактор эволюции»² собрал множество фактов, доказывающих широкое распространение взаимопомощи в природе,

¹ Allg. Deduktion des dynam. Prozesses, 1, 4 т. 77 *.

² По-русски в перев. с англ., 1907.

и обратил внимание на то, как благодаря взаимной поддержке возрастает количество и разнообразие деятельностей¹.

Если цель эволюции сверхбиологическая, то разработка евгеники — дело гораздо более сложное, чем думают натуралисты: евгеника, руководящая только биологическими критериями, может повести к снижению человечества и быть помехою нормальной эволюции, т. е. эволюции, поднимающей к Богу.

Согласно христианскому мировоззрению, могучее средство для нормальной эволюции дано человечеству тем, что Божественный Логос, второе лицо Св. Троицы, вступил в исторический процесс как Богочеловек Иисус Христос и основал Церковь, которая есть Тело Его. Всякий человек, любящий добро, таинственным образом входит в состав этого Тела-Церкви² и, следовательно, пользуется его благодатным влиянием, но еще прямее и еще в большей степени он получает благотворные воспитательные воздействия от Церкви, если принадлежит к ней видимым образом. Развитое выше учение об организме и об интимной связи между подчиненными субстанциальными деятелями и центральным деятелем, стоящим во главе организма, могут быть использованы в самых различных направлениях для объяснения того, каким образом член Церкви становится «участником в совершенстве» Иисуса Христа (говоря словами А. Хомякова) и постепенно усваивает такую форму поведения, которая подводит его к порогу Царства Божия. Искупление твари от зла Богочеловеком Иисусом Христом главным образом и состоит в том, что Он дает прекрасный образ совершенства в близкой нам земной форме и, вступая с нами в тесное интимное общение, поскольку мы приобщаемся к Его Телу-Церкви, облегчает сублимацию всех сторон нашего существа³.

Глава седьмая

ОБЩЕЕ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ

1. Господство конкретного индивидуального над общим

Отвлеченные идеи, будут ли то идеи формальные или материальные, общие или единичные, сами себя не могут реализовать и вообще не могут быть деятельными. Мало того, они вообще могут существовать не иначе как носимые стоящим выше их конкретно-идеальным индивидуальным началом, которое мы назвали термином «субстанциальный деятель».

Первозданные существа суть конкретные, индивидуальные, сверхвременные субстанциальные деятели. Первозданные отвлеченные моменты бытия, напр. формы отвлеченного логоса, подчинены этим целостным началам, как господствующим над ними, использующим или реализующим их. Все дальнейшие вступающие в состав мира отвлеченные

¹ О том, что не вражда, а сотрудничество, любовь, свободное творчество суть основы прогресса и эволюции, см. также статью С. Метальникова «Наука и этика», Труды IV Съезда Русских Академических организаций за границей. Белград, 1929.

² См. об этом прекрасные соображения у А. С. Хомякова, Собр. соч., т. II. По поводу некот. сочинений латинских и протестантских, 160, 220 с.; Церковь одна, 14.

³ Христианскую теорию сублимации см. в книге Б. Вышеславцева «Этика преобразенного Эроса», У.М.С.А. Paris, 1932*.

идеи, общие и единичные, а также все временные и пространственно-временные процессы реализации идей суть продукт творчества этих индивидуальных конкретных деятелей. Таким образом, субстанциальные деятели, как конкретные индивидуальные существа, как личности, потенциальные или актуальные, занимают господствующее в составе мира положение.

Это учение можно выразить в следующих тезисах, существенно важных для развиваемого мною конкретного органического идеал-реализма или персонализма.

1. Конкретное имеет приоритет перед отвлеченным.

2. *Индивидуальное господствует над общим:*

а) идея, реализуемая индивидуальным субстанциальным деятелем, определяет его деятельность только как нормирующая основа, свободно заменяемая другими идеями, а не как законосообразно необходимая природа;

б) от индивидуальных существ, от субстанциальных деятелей зависит родовая, видовой и т. п. тип бытия: идеи видов суть нормы, осуществляемые индивидуальными деятелями, способными свободно видоизменять их;

с) от индивидуальных существ, от субстанциальных деятелей зависит реализация законов и правил.

3. В составе всего философского мировоззрения господствует идея жизни как творческой целестремительной активности. Воля и сила мыслится не как *закон* изменения, а как источник творческой активности.

Метафизическое понятие субстанции точнее, субстанциального деятеля, не может быть оттеснено понятием функции, как это делает Кассирер в своей книге «Субстанция и понятие функции»*. Выдвинув на первый план понятие функции в математическом смысле и поняв субстанцию как категорию мышления в духе неокантианства, мы получим господство отвлеченных начал, подчинение и формы, и содержания процессов закону, утратим понимание индивидуальности бытия, динамичности его, творчества и свободы¹. Наоборот, усмотрев наличие такого начала, как индивидуальный субстанциальный деятель, наделенный сверхкачественною творческою силою и стоящий выше времени и пространства, мы получаем понимание того, как возможна зависимость реализации пространственно-временных, математических и т. д. форм от индивидуума, как возможно господство индивидуума над своими временно усваиваемыми им видовыми, родовыми и т. п. определениями, как возможно для него творчество, создающее вариации, разновидности, новые виды, мутации в процессе развития.

Всякий субстанциальный деятель есть носитель формального отвлеченного *логоса* во всей его целости, но также и обладатель *воли* как условия творчества, создающего содержание идей и реализующего идеи во времени и в пространстве. Воля и логос деятеля тесно спаяны с его *чувством*, т. е. с актами эмоциональной интуиции, направленной на объективные ценности предметов. Благодаря этому виду интуиции ценности вступают в сознание или предсознание деятеля в субъективных эмоциональных одеждах, имеющих существенное значение для поведения деятеля. Учение об этом виде интуиции (эмоциональный интуитивизм) развито М. Шелером в его книге «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik». Здесь этот вид интуиции мною

¹ См. об этом мою книгу «Типы мировоззрений», гл. VII. «Отвлеченный и конкретный идеал-реализм», а также мою статью «Мифическое и современное научное мышление». Путь, 1928.

не рассматривается, так как учение о ней изложено в моей книге «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей».

Каждое действие во времени и пространстве есть реализация идеи, откуда, как разъяснено выше, вовсе не следует удвоение состава мира, т. е. существование его в одном экземпляре как идеи и в другом экземпляре — как реальности: идеальное и реальное тождественны; это два способа существования *одного и того же*. Если идеи называть термином *мысль* (но не термином «мышление», который мог бы заставить подумать, будто речь идет об *акте* мышления, совершающемся во времени, тогда как речь идет о *мыслимом* невременном идеальном бытии), то можно говорить о тождестве мысли и бытия. Термин «мышление» здесь не годится, между прочим, и потому, что он означает познавательную деятельность, тогда как основной первичный акт, творящий идею, есть деятельность *фантазии*, творческого воображения, а не знания. Особенно ясно это в тех случаях, когда речь идет не о техническом изобретении, задача которого состоит в том, чтобы удовлетворить узко ограниченную потребность, мыслимую в виде общей идеи, а об органическом творчестве, создающем такое индивидуальное целое, как художественное произведение, или животный или растительный организм, стиль жизни человека, напр. Гете, Пушкина, м-ме Рекамье, Каролины Шлегель (впоследствии жены Шеллинга) и т. п.

Сходство органического творчества художника, создающего произведение искусства, и природы (субстанциального деятеля), создающей организмы, прекрасно выяснено Шеллингом в его «Системе трансцендентального идеализма» *. И художник, и деятель, организующий свое тело, создают продукт, воплощающий в конечном бесконечное ¹: смысл гениального художественного произведения не может быть исчерпан никаким множеством отвлеченных идей; организм живого существа организован вплоть до бесконечно малых частей и способен к выполнению бесчисленного множества деятельностей. Поэтому творчество художника-человека, хотя он и принадлежит к числу существ сравнительно высокосознательных, не может быть пронизано светом сознания и знания до конца: оно совершается в значительной мере бессознательно. Еще в большей степени бессознательна деятельность, организующая телесную жизнь.

Однородность фантазии всякого органического творчества, как эстетического, так и созидającego жизнь природы, дает право Шеллингу сказать, что объективный мир есть первобытная, еще бессознательная поэзия духа ². Наука и философия, говорит он, возникли из поэзии (из мифологии) и вернутся к ней ³. В самом деле, развивая мысль Шеллинга в духе изложенной выше теории знания интуитивизма, необходимо признать, что наше человеческое опознание конкретных предметов весьма несовершенно: опознанными всегда оказываются только сравнительно немногие стороны конкретного целого, а другие аспекты его только осознаны или даже остаются в области предсознания. Полнота конкретного знания есть идеал *сверхчеловеческий*; она может быть достигнута только членами Царства Божия, свободными от всяких эгоистических распадков и обособлений. Только на основе любви к Богу и всем существом достигается полнота истины в конкретном знании. Флоренский

¹ Schelling, собр. соч. 1 отд., 3 т., 613, 617.

² Там же, 349.

³ Там же, 629.

называет ее разумною интуицией; она сочетает в себе дискурсивную расчлененность (дифференцированность) до бесконечности с интуитивную интегрированность до единства ¹.

2. Реализация законов и правил в единичных событиях

Выше были различены понятия закона и правила. Законы есть преимущественно формальные связи двух определенностей или групп определенностей, которые реализуются с абсолютно непреложною необходимостью, т. е. так, что свобода деятеля не может разорвать этой связи: если реализована первая группа определенностей, указанная в законе, то необходимо реализована и вторая группа; напр., если ребро куба равно a , то объем куба равен a^3 в третьей степени. Правила суть связи *содержания* событий, которые фактически могут единообразно реализоваться миллиарды раз и тем не менее лишены характера абсолютной необходимости: реализация первого содержания, указанного в правиле, может оказаться не сопровождающейся реализацией второго содержания, так как правило отменено деятелем навсегда или, по крайней мере, в данном случае. Таковы правила связи содержаний, устанавливаемые физикою, химиею, физиологиею, психологиею, социологиею и т. п. науками; их принято называть законами, но я условился называть их правилами, чтобы подчеркнуть, что осуществление их зависит от свободного деятеля и может быть заменено иным порядком следования событий. Так, напр., даже такое событие, как столкновение двух тел, движущихся навстречу друг другу, может не наступить, если деятель, лежащий в основе одного из них, отменит свои действия отталкивания, так что второе тело пролетит сквозь место, занимаемое первым, как сквозь пустоту.

Как реализуются законы и правила в единичных индивидуальных случаях, абсолютно так, как они формулированы наукою или только с большею или меньшею степенью приблизительности? — Ответ на этот вопрос дадим отдельно для законов и для правил.

Законы реализуются в составе событий с абсолютною точностью. Чтобы согласиться с этим положением, поскольку речь идет о воплощении математических закономерностей в реальном бытии, необходимо иметь в виду следующие особенности развиваемого мною учения о природе. Пространство и время сплошны; именно сплошность их служит основой также и для момента прерывности, напр. для точек-границ и моментов-границ ². Содержание процессов, оформленных пространством и временем, если понимать материальную природу в духе динамистической теории материи ³, также может быть сплошным и на основе сплошности своей может иметь различные аспекты прерывности. Отсюда понятно, что реализация математических форм и закономерностей в такой природе осуществима с абсолютною точностью.

¹ *Флоренский*, «Стоп и утверждение истины», стр. 43, 63.— О движении в направлении к этому идеалу см. мои статьи «Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца», *Совр. Зап.*, 1926, вып. 28 и «Мифическое и современное научное мышление», *Путь*, 1928. О фантазии, как условии творения мирового процесса, см., кроме Шеллинга, современного нам философа D. Fawcett «Divine Imagining», 1921. В нашем земном бытии *мифически-художественное* восприятие осуществляет движение в направлении к этому идеалу.

² О парах противоположных понятий А и В, относящихся друг к другу так, что если положить в основу мира или какой-либо стороны его А, то окажется, что в той же сфере мира возможно и В, в качестве производного момента, а если положить в основу В, то А окажется несуществимым, см. мою статью «Принцип наибольшей полноты бытия». *Труды Русск. Народн. Унив. в Праге*, вып. 1, 1929.

³ См. мои книги «Мир как органическое целое» и «Типы мировоззрений».

Если делить между шестью детьми тридцать яблок поровну, в смысле количества яблок, то на каждого ребенка в каждом случае такого распределения придется по пяти яблок. Как числовые, так и пространственные формы и законосообразности реализуются абсолютно точно. В реальном бытии нет нигде таких ребер, которые представляли бы собою математическую прямую линию: ребро кристалла, ребро комнаты, ребро куска древесной коры всегда есть кривая и ломаная линия. Тем не менее в объеме этих предметов есть бесчисленное множество прямых линий. Выше было уже сказано, что, смотря на два дерева от вершины до корня их, воспринимать одно из них как более высокое можно, только прослеживая в составе того и другого прямую линию как направление, реально осуществленное в том и другом предмете. Это столь необходимый момент строения протяженности, что без него вообще не было бы ни восприятия, ни бытия протяженных вещей. Точно так же кривые и ломаные линии входят в состав протяженных вещей, и те линии, которые представляют собою ребро кристалла или куска древесной коры, могут быть выражены уравнениями аналитической геометрии, но они столь сложны, что человеческий ум не в состоянии формулировать их.

Точно так же ни один реальный предмет не имеет объема, представляющего собой точный математический шар. Однако в каждом трехмерном объеме всякого материального предмета реально содержится бесконечное множество математически точных шаров со всеми законосообразностями их, но выделить один из этих шаров и «взять» его, конечно, невозможно. Что же касается трехмерной формы предмета, напр. кристалла, которая может быть «взята» в руки, а не только мысленно прослежена в нем, и о ней следует заметить, что отношение поверхности ее к объему и т. п. выразимо в математическом уравнении, однако столь сложном, что оно недоступно человеческому уму.

Что касается устанавливаемых наукою правил содержания процессов, они, как известно, никогда не осуществляются в точности. Имея в виду этот факт, многие философы отвергают идеал-реалистическое учение о том, что законы суть идеальные онтологические основы реального процесса, и считают их конструкцией ума исследователя, приемом экономии мышления, фикцией и т. п. Чтобы разобраться в этом вопросе, рассмотрим пример из области сложных процессов, доступных высокой степени опознания, именно возьмем хозяйственную деятельность человека. Адам Смит отвлёк из сложного комплекса мотивов этой деятельности один только мотив, эгоистическое стремление к выгоде, и вывел отсюда законы хозяйственной деятельности. Без сомнения, действительность не регулируется точно этими законами: отклонение от них обусловлено такими основаниями, как симпатия, всегда наличная наряду с эгоизмом, или привычка, консерватизм, лень и т. п. условия. Отсюда вовсе не следует, будто законы, установленные Адамом Смитом, не выражают никакого объективного момента бытия. Исходя из развитого выше учения об идеях как возможностях, которые вовсе не обязаны принудительно осуществляться, легко найти решение вопроса в духе идеал-реализма. Эгоистические стремления взяты Адамом Смитом в абстракции от других стремлений человека; но абстрагированное есть не субъективная конструкция, а реальный момент бытия: абстракт есть экстракт, как говорит Тэн. Соответственно эгоистическим стремлениям действительно существует тенденция осуществить поведение, сообразное законам, установленным Адамом Смитом; она существует как идея, как тип поведения индивидуума, поскольку он отдается своему эгоизму. Умственный эксперимент, прослеживающий мысленно поведе-

ние такого упрощенного существа, легко открывает его строение. Но действительное поведение индивидуума оказывается более сложным, чем это выражено в абстрактной законосообразности абсолютно эгоистического существа. Таким образом, законосообразность, устанавливаемая наукою, оказывается *гипотетической* и тем не менее имеющего *объективное* значение в двух смыслах этого слова: 1) поскольку она точно выражает идеальную структуру абсолютно эгоистического поведения; 2) поскольку она выражает слагаемую, обыкновенно участвующую в реальном поведении человека. Но этот тип поведения может быть и совершенно отменен человеком, вполне победившим эгоистические мотивы в своей хозяйственной деятельности. Поэтому-то и не следует единообразия связи содержаний процессов называть словом «закон»; лучше обозначить их термином «правило».

Отношение правил к реальным процессам, найденное нами на вершинах природы, в таком же виде существует и на самых низах ее. Так, свободное падение камня на Земле, согласно учениям физики, есть равномерно ускоренное движение его в направлении к центру Земли. Этот закон такая же абстракция, как и произведенная Адамом Смитом. В нем учтено только взаимное притяжение Земли и камня и оставлено в стороне сопротивление среды, вращательное движение Земли, изменение силы притяжения во время падения и т. п. Но абстрактный момент взаимного притяжения действительно существует. Стремление к сближению и усилие сближения известно нам из достоверного опыта: когда мы держим пудовый камень в руке и сопротивляемся его падению, в кругозор нашего сознания отчетливо вступает его усилие движения вниз, психоидное устремление, аналог того, что на высших ступенях развития имеет характер волевого усилия. Соответственно этому стремлению существует также идеальная возможность осуществления его, точно выраженная в математической формуле закона, устанавливаемого физикою. Умственный эксперимент, облегчаемый «трансцендентальною памятью», осуществим даже и при исследовании этих элементарных законов низших ступеней природы. И эта законосообразность, как и в политической экономии,— гипотетическая. Действительное падение отклоняется от этого закона: стремление, соответствующее закону, участвует в этом событии только как одна из его слагаемых. Мало того, какой-либо из электронов, атомов или молекул, участвующих в падении камня, может и совершенно выйти из состава этого процесса, отменив деятельность притяжения. Невероятно только, чтобы в порядке процесса неорганической природы, без участия высшего Сверхприродного фактора все атомы падающего камня одновременно отменили это действие: чем ниже ступень развития деятелей, тем более действия их однообразно правильны.

3. Предметы чувственного восприятия и предметы научного знания как действительное бытие

Природа как предмет чувственного восприятия так глубоко отличается от природы как предмета научного знания, что эти два аспекта ее, как полагают многие философы, не могут быть вместе трансубъективною действительностью. Эта кажущаяся несовместимость их приводит к следующим трем типам учений: 1) одни философы (напр., Локк, материалисты и др.) утверждают, что весь состав чувственного воспри-

ятия субъективен, а предметы, мыслимые наукою, суть копия транссубъективной реальности; 2) другие философы утверждают, что состав чувственного восприятия внешних предметов есть сама транссубъективная реальность, а предметы, мыслимые наукою, суть конструкции мышления, производимые с практической целью (таков, напр., сенсуалистический реализм Маха и некоторых современных реалистов); 3) наконец, третьи утверждают, что чувственные восприятия суть *индивидуально-психические субъективные переживания человека*, а предметы, мыслимые наукою, суть связанные с этими индивидуальными переживаниями конструкции мышления, *общеобязательные* для человеческого мышления (учение Канта).

Английский философ С. Е. М. Тоад в своем докладе «Современная наука и религия»¹ утверждает, что мир состоит из многих различных царств бытия, которые все одинаково реальны и что удовлетворительный ответ на вопрос о бытии и знании может быть дан лишь такою философию, которая показывает, что и чувственное восприятие, и научное мышление, и мистический опыт дают сведения, правда, о весьма различных, но одинаково подлинно сущих царствах бытия.

Интуитивизм, как это видно из предыдущих глав и будет дополнено в главе о мистическом опыте, есть именно такое философское учение, которое решает задачу, намеченную Тоад'ом, утверждая к тому же, что все царства бытия познаются субъектом непосредственно, путем различных видов интуиции.

В чувственном восприятии, осуществляемом с целью практической ориентировки в среде, человек имеет дело с мертвыми «вещами» (т. е. с бытием, поскольку оно есть продукт, а не продуцирование, не творческая активность) преимущественно в их перспективном аспекте, т. е. в их отношении к телу наблюдателя. Научное мышление сосредоточивается преимущественно на неперспективных, нечувственных сторонах предмета или на перспективных сторонах его, однако таких, которые существуют не в отношении к случайному положению наблюдателя в пространстве и времени; при этом наука исследует преимущественно идеальные аспекты предмета и, подобно практическому чувственному восприятию, отвлекается от живой динамики бытия; даже изучая творческую активность, она исследует только омертвелые отношения и формы изменения, а не само живое действование. Только целостное *мифически-художественное* восприятие, проникающее вплоть до творческой активности бытия и видящее всюду в природе *жизнь*, освобождается от односторонностей как чувственно-практического восприятия, так и научного мышления. В мифически-художественном восприятии, впитавшем в себя знание ученого, каждый природный индивидуум, небесное светило, растение, кристалл предстает как живое целое, включающее в себя как свои органы множество более мелких, но тоже деятельных единиц, осуществляющих свои нечувственные деятельности, пронизывая их чувственными телесными переживаниями и воплощениями.

В таком восприятии материальная природа, даже и на низших ее ступенях, предстает перед нами, выражаясь языком Шеллинга, как совокупность таких деятельных единиц, из которых каждая есть не просто объект, а субъект-объект,— правда, субъект-объект без самосозерцания². Это те субъект-объекты, которых Лейбниц называет сонными монадами.

¹ С. Toad, *Modern Science and Religion*, Proceed of the Aristot. Society, 1931.

² Schelling, *System des transc. Idealismus*, III, 452.

От учения Шеллинга развиваемая мною философия материальной природы глубоко отличается: Шеллинг выводит противоположные силы ее из условий возможности наглядного представления (*Anschauung*), т. е. из условий познавательной деятельности, тогда как я исхожу из конечной цели каждого субъекта достигнуть абсолютной полноты жизни и из возникающей отсюда, в случае отпадения от Бога, коренной противоречивости всех его действий,— с одной стороны, изолированности его вследствие эгоистического самоутверждения, а с другой стороны, необходимости для него сохранять хотя бы в минимальной степени связь со всем миром. Цель, для свободного достижения которой сотворены субстанциальные деятели, предполагает в их сущности не только наличность Логоса (отвлеченного), но также Воли и Эроса.

Глава восьмая МИСТИЧЕСКАЯ ИНТУИЦИЯ

1. Божественное Ничто

В чувственной и интеллектуальной интуиции познается бытие, определенное согласно закону тождества, противоречия и исключенного третьего (цвет, число и т. п.). Определенность, соответствующая этим законам, есть *онтологическая* форма, присущая всем проявлениям субстанциальных деятелей в пространстве и времени и всему отвлеченно-идеальному бытию. Для познаваемости предметов и выразимости их в суждении эта форма имеет существенное значение; поэтому, в отношении к знанию, она может быть названа *логической формой* предметов или *рациональным* аспектом их ¹.

Умозрение, исследующее условия возможности логически определенных предметов, приводит с логическою необходимостью к усмотрению начала, которое стоит выше этих предметов и обосновывает их, будучи само сверхлогическим, металоогическим бытием, которое не подчинено законам тождества, противоречия и исключенного третьего. С. Л. Франк в книге «Предмет знания» убедительно показывает необходимость такого начала, исходя из соображения, что определенность А возможна лишь постольку, поскольку А есть член комплекса «А + non-А» *, причем non-А есть весь остальной мир; условием этого отношения А ко всем остальным определенностям может быть только такое начало, которое охватывает *все определенности* и само стоит выше их, следовательно, относится к области металоогического.

Далее, Франк утверждает, что это металоогическое начало есть исконное единство всего: оно ничего не имеет вне себя, оно есть абсолютное Всеединство, т. е. единство единства и множества. С теми рассуждениями Франка, в которых он чересчур сближает Абсолютное, т. е. Бога и мир, приближаясь к пантеизму, нельзя согласиться. Каждый субстанциальный деятель, будучи наделен творческою силою, способен вносить в мир новые определенности и может осуществлять эти творческие акты не иначе как охватывая, по крайней мере в своем предсознании, весь мир; этот охватываемый им внешний для него и не сотворенный им мир предлежит ему в предсознании только интенционально, так что субстанциальный деятель вовсе не есть Всеединство; но для того, чтобы совершить такие творческие акты, он должен быть в своей субстанциальной

¹ См. мою «Логику» §§ 30—36.

сверхкачественной основе существом, стоящим выше логических определенностей, т. е. началом металолическим.

Итак, все субстанциальные деятели в основе своей металолически. Их много; каждый из них, как носитель сверхкачественной творческой силы, есть самостоятельное существо, но, с другой стороны, поскольку они суть единосущные носители тождественного отвлеченного Логоса, они составляют систематическое единство космоса. Отсюда возникает вопрос: как возможно такое систематическое единство деятелей, такая спаянность и соотнесенность всех их друг с другом? Должно существовать начало, стоящее выше субстанциальных деятелей и обосновавшее их все в том их соотношении, которое придает им характер систематического единства. Это начало должно быть Сверхсистемным и Сверхмировым. В самом деле, если бы оно само тоже было систематическим единством, а также если бы оно входило в состав мира, опять оно оказалось бы не высшим существом, так как требовалось бы найти то начало, которое стоит выше его отношений и устанавливает их¹.

Итак, последнее высшее начало есть начало Сверхсистемное, Сверхмировое. Оно — металолическо, так как стоит выше системы логических определенностей. Хотя Оно стоит выше всех остальных начал, Оно не есть Всеединство; наоборот, оно четко отграничено от мира как начало, *несоизмеримое* с миром, обосновывающее мир, но само никем и ничем не обоснованное. Само от себя сущее (*aseitas* * Его). Обоснование мира таким началом может быть понято только как абсолютное *творение мира из ничего* в том смысле, что Творец мира не пользуется никаким материалом, ни данным извне, ни заимствованным из Себя, но творит мир сполна и по форме и по содержанию его как нечто новое, иное, чем Он сам. Эта инаковость вовсе не есть логическая категория, согласно которой два отличные друг от друга члена должны подходить под одно родовое понятие: как всегда, когда речь идет о Высшем начале, это есть категория иного порядка только по аналогии, называемая терминами, заимствованными из области логически определенного бытия. Франк называет такую инаковость металолическою. Точно так же множественность металолических начал, открывавшаяся перед нами (Сверхмировое начало, субстанциальные деятели в мире), не есть категория количества, применимая к однородным предметам; это *качественная множественность* (Бергсон). Когда мы подсчитываем деятелей, речь идет не о их субстанциальной основе, а о них в связи с их пространственно-временными проявлениями и сравнительно второстепенными свойствами.

Важно отметить, что именно логически необходимое мышление, если оно осуществляется со строго логическою последовательностью, неизбежно выводит *за пределы себя* и при обзоре мировой системы обязывает к усмотрению Сверхлогического, Сверхмирового начала. Философия, оставаясь в своей специфической области логического мышления, может сообщить очень мало об этом начале. Она способна только усмотреть, что, будучи несоизмеримо с миром, оно не может быть выражено и определено никакими понятиями, заимствованными из сферы мирового бытия: оно не есть Разум, не есть Личность, не есть даже Бытие, потому что оно выше всех этих определений; по сравнению с мировым бытием оно есть *Ничто* в том смысле, что оно не есть никакое ограниченное *что*. Только отрицательное (апофатическое) богословие возможно по отношению к нему в этом его аспекте.

В этих холодных, логически строгих умозрениях, подчеркивающих только сторону отрицания, веет ледяным дыханием отчужденности от

¹ См. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. V.

мира, в них Сверхмировое начало предстает нашему уму не как благой Бог, а как страшная бездна Нирваны.

Бывают, однако, натуры, более богато наделенные дарами Духа Святого; философствуя и не отказываясь от строго логического пути, они, поднявшись на предельную высоту, видят Сверхмировое начало не только в Его отрицательном, но и в Его положительном аспекте. Таков, напр., дух величайшего философа древности Плотина, также дух великого Отца Церкви, творения которого распространились под именем Дионисия Ареопагита (действительное имя автора их неизвестно). Отрицания не пугают Ареопагита; всякое отрицание превращается у него в величайшее утверждение: Ничто есть Сверхчто, не Добро есть Сверхдобро; Бог для него есть начало Сверхбытийственное и даже Сверхъединое, т. е. не ограниченное единичностью. Когда человек хотя бы издали подходит к этому несказанному величию, дух захватывает у него, и это значит, что он пребывает уже не в сфере одного лишь отвлеченного логического мышления: он удостоился уже, хотя бы в малой мере, конкретного приобщения к Сверхмировому началу — не умом одним, а и чувством или, вернее, любовью. Здесь философствование легко переходит в молитвенное общение или, в крайних случаях, в экстаз.

Положительное приобщение к Сверхмировому началу есть высокое проявление религиозной жизни и религиозного опыта. В нем Сверхмировое начало открывается как сверхбытийственная полнота бытия, но может открыться также, в другом видоизменении того же опыта, как живой Личный Бог. В том и другом аспекте Бог с предельною достоверностью обнаруживается как начало вездесущее и всепроникающее; стоя выше всяких ограничений, Он сочетается неслиянно, но и нераздельно со всяким ограниченным земным бытием во всяком месте и времени, допуская его быть причастным Себе. В этой своей беззавистной самоотдаче Бог открывается миру как предельное Благо, как само Добро, сама Красота и полнота жизни, как начало, которому ничто не чуждо: Он всех зовет к Себе принять соборное участие в богатстве Его даров. От Него можно отвернуться, потому что Он не насилует ничьей свободы, но Он никогда не отвернется от нас, и, стоит только ответить на Его призыв хотя бы тенью любви, Он неизменно и верно окажется тут, в самой глубине нашего сердца, и душа наша осветится «радостью о Господе», тем чувством, в котором человек испытывает предельное удовлетворение от одного сознания, что столь прекрасное, столь добротное, как Бог, есть. Это приобщение к Богу сопутствуется таким завершением любви к Нему, которое выводит за пределы всяких личных, себялюбивых желаний: «радость о Господе», о том, что Он *есть*, не умаляется даже и мыслью, что мне, недостойному, не дано и, может быть, никогда не будет дано принадлежать к Царству Его. Не самому овладеть этим Царством, а другим помочь идти к нему — таково рвение, возбуждаемое этим опытом. «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти», — говорит Апостол Павел (К Римл. IX, 3), и делом всей своей жизни он показывает силу своей бескорыстной любви к Богу, а через Бога и ко всем тварям.

Высшие ступени «радости о Господе» известны из творений великих мистиков — св. Бернарда Клервосского, бл. Сузо, св. Терезы, из жизнеописания св. Серафима Саровского или, еще ближе к нам, из сияющих ровным светом, дающих великое утешение «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу»¹, показывающих, какую несокруши-

¹ Новое изд. YMCA-Press, Париж, 1930 *.

мую твердость во всех превратностях жизни придает духу человека постоянное хождение пред Богом.

Не только великие мистики, также и всякий человек, бескорыстно стремящийся к абсолютным ценностям, испытывает хотя раз в жизни хотя бы в малой степени это приобщение к абсолютной полноте Сверхмировой жизни под влиянием любви, в созерцании или творчестве красоты, в искании истины, в трудных положениях жизни.

Кто пережил опыт приобщения к Сверхмировому началу и свободен от тех душевных поранений, извращений и предвзятостей, которые побуждают во что бы то ни стало упорно отрицать смысл такого опыта, тому не надо умозаключений, логически доказывающих бытие Бога, подобно тому как, смотря на залитые солнечным светом поля и леса, не надо умозаключениями доказывать, что свет есть ¹.

Переживания, о которых идет речь, можно назвать опытом потому, что они не сводятся только к субъективным чувствам; радость, священный трепет, умиленное преклонение направлены здесь на нечто абсолютно отличное от душевной жизни субъекта и от всего тварного мира. Объективную сторону этого опыта Р. Отто в своей книге «Das Heilige» * хорошо описал как «совершенно иное» («Das ganz Andere»), священное, нуминозное, *fascinans*, *mysterium tremendum* (тайна, вызывающая трепет). Это первичная данность, ни с чем не сравнимая, ни из чего не сложимая, не производная ни из чего. Кто утверждает, будто встреча с этим началом есть субъективно-иллюзорное переживание, тот вообще должен полагать, что в нашем сознании нет ничего выводящего за пределы субъективности; он должен прийти к солипсистической теории знания.

Согласно теории Deube (*Revue philosoph*, июль и ноябрь, 1902), мистическое переживание приобщения к несказанному Сверхмировому началу есть *аффективное* состояние, отнесенное к религиозным *догмам*. Эта теория есть типичный образец позитивистического толкования подобных фактов: ученый, дорожащий условною «научностью», описывает только те факты, которые допустимы согласно предпосылкам его мировоззрения (аффекты), а факт, не укладывающийся в рамки его системы (объективную несказанную сторону мистического опыта), подменяет своею конструкциею из знакомых ему явлений (религиозные догмы).

Не усатривая своеобразия Божественного Ничто, которое есть Сверхчто абсолютной полноты бытия, многие философы приходят к ложному пониманию философии Плотина, Дионисия Ареопагита, Эриугены, Экегарта, Николая Кузанского и др. Они говорят, что во главе этих систем поставлено начало, представляющее собою результат крайней ступени абстракции ². В действительности мистики, восходя к Сверхчто, отвлекаются от мира потому, что мир понижает конкретность Высшего начала; они делают исходным пунктом своей системы не наиболее тощую абстракцию, а, наоборот, *абсолютно конкретное* начало.

Человек начинает искать Бога и находит Его чаще всего в дни тяжелых личных потрясений и особенно в годы социальных катастроф. Указывая на этот факт, атеисты говорят, что идея Бога не имеет защитного значения, что она порождена страхом и желанием найти защитника. Правильно в этом рассуждении только констатирование факта, что чаще всего нужда побуждает человека обратиться к Богу. Кто

¹ См. *Вл. Соловьев* «Оправдание добра», 2 изд., стр. 215—220.

² См., напр., в общем ценную книгу *E. Vacherot*, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* и множество других книг об этих предметах.

подвергается нападению собаки, тот оглядывается и быстро находит камень или палку; он стал искать средств защиты под влиянием нужды, однако из этого не следует, будто найденный камень есть субъективная конструкция.

Опыт, вводящий в область Священного, присущ хотя бы в зачаточной форме громадному большинству людей. Без него невозможно было бы возникновение религии; при попытках выразить его в суждении он легко подвергается ложным истолкованиям и подменам, тем не менее религия оказывается неистребимой в сознании человечества, несмотря на множество враждебных сил, стремящихся разрушить ее. Когда говорят, что этот опыт есть исключительное состояние, переживаемое немногими людьми, имеют в виду высшую ступень его развития, встречающуюся у людей, одаренных высокою степенью мистической интуиции.

Существуют пути для развития в себе способности мистической интуиции. Мистики всех стран и народов выработали один и тот же, по существу, путь, основные стадии которого в христианской мистике формулированы Дионисием Ареопагитом. Первая, подготовительная ступень, путь очищения (*via purgativa*), состоит в нравственных и аскетических упражнениях, обуздывающих чувственность и порочные страсти, освобождающих от рабства миру. Вторая ступень есть путь просветления (*via illuminativa*); он состоит в молитве и медитации, т. е. сосредоточении мысли и воображения на Сверхмировом начале, на Боге и всем, что ведет к Нему. Третья ступень, путь единения (*via unitiva*), есть цель всех этих упражнений, она состоит в переживании единства с Богом — у христианских и многих нехристианских мистиков, в погружении в Нирвану у буддистов и т. п.

Высокие ступени мистического единства с Богом сопутствуются экстазом иногда с полною потерей сознания и впадением в каталептическое состояние (судорожное сокращение мышц и оцепенение их).

Возможна, однако, еще более высокая ступень приобщения к Божественной жизни (некоторые мистики называют ее браком души с Богом), при которой сознание сохраняется, в телесной жизни не наступает никаких патологических изменений, а душевная жизнь достигает высших ступеней напряжения как внутренне, так и внешне в практической деятельности.

В мистической интуиции, в ее чистом виде открывается Бог в Его аспекте несказанности, «без модусов» (т. е. без образов и без каких бы то ни было определенностей). Многие мистики считают этот вид мистического единения с Богом высшим. Св. Иоанн Креста (испанский мистик Juan de la Cruz, 1542—1591) полагает, что медитация с сосредоточением на «образах», «формах» есть путь только для начинающих, не дающий высшего «единения» (*unio*) с Богом. Экстазы с ненормальными телесными состояниями, видения, слышания он оценивает низко, как «путь плоти». Подлинное, несомненное и недоступное никакой подмене единение с Богом получается, по его учению, лишь тогда, когда душа человека, отвлекшаяся от всех чувственных представлений, от своей памяти и умственной деятельности, достигнув «ночи чувств» и «ночи ума», освободившись от всех своих «модусов», сочетается с Богом без «модусов». В этом теопатическом * состоянии нет даже сознания времени, оно не сопутствуется экстазом; наполняя душу спокойною ровною радостью о Господе, оно может длиться неопределенно долго, может сохраняться даже и во сне: «я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песнь Песней, V, 2)¹

¹ См. J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, 2. изд. 1931 г., стр. 386, 504, 525, 486, 479, 611, 482, 654.

2. Безличная мистика

Интуиция, сосредоточенная только на Несказанном, на Божественном Ничто, легко может привести к безлично-монистической, пантеистической мистике¹. В самом деле, отвлекшись от всего содержания своей душевной жизни, освободившись от всех «модусов» своей души и сосредоточившись на Божественном начале, созерцаемом также «без модусов», мистик легко может подпасть заблуждению, именно вообразить, будто глубинная сущность человеческого духа и Божественное начало тождественны и представляют собою одну и ту же Бесконечность. Эта несказанная Бесконечность рассматривается при этом как только *неличное* начало; отсюда, если не выражено понятие *Сверхличного*, является тенденция понимать Бесконечный первичный принцип как нечто *безличное*.

Роковым образом приходит к этому результату буддизм, начинающий свои упражнения, ведущие к погружению в Нирвану, под руководством ложных метафизических учений и болезненных настроений, которые бесповоротно отвращают от мира и личного бытия.

Рассмотрим несколько подробнее условия буддистского погружения в Нирвану, чтобы отдать себе отчет, каким образом мистическая интуиция может оказаться одностороннею и привести к ложному учению о Сверхмировом начале и отношении Его к миру.

Основное настроение, из которого возник буддизм, есть, согласно легенде, страх перед страданием и брэнностью жизни. Царевич Сиддхартхи (будущий Будда), окруженный восточною роскошью, изведавший всевозможные чувственные наслаждения, резко меняет свою жизнь под влиянием четырех встреч, открывших ему глаза на тщету жизни и указавших путь к спасению: это была встреча с дряхлым стариком, затем с больным проказою, далее, вид мертвеца и, наконец, беседа с аскетом, который, «убоявшись рождения и смерти», поставил себе целью «избавиться от мира, подвластного разрушению».

Замечательно, что, согласно легенде, разочарование жизнью вызвано в душе Готамо зрелищем старости, болезни и смерти, т. е. *физического* зла, а не наблюдением *нравственного* зла — лживости, высокомерия, предательства и т. п. Выходит так, будто, испугавшись *телесной* смерти, Готамо-Будда ищет спасения в смерти *абсолютной*, в совершенном уничтожении бытия.

Легенда дает ключ к психологии мышления буддизма и, следовательно, к пониманию источника его ошибок.

Основное зло есть зло *нравственное*, себялюбивое предпочтение себя Богу и всем остальным существам, создающее царство психо-материального бытия с его распадами и разъединениями. Обеднение жизни, страдания, болезни, смерть суть необходимое следствие нравственного зла. Кто, подобно основоположникам христианской философии, начинает с сознания своего греха, как источника всех зол и страданий в мире, тот вместе с тем, в связи с чувством своей вины и ответственности за зло, усматривает свою свободу, сознает, что обладает свободною творческою волею, и мог бы творить только добро. Униженный сознанием своей вины, человек получает как бы в награду и помощь за свою нравственную чуткость великие утешения: он ясно видит, что зло в мире вовсе не необходимо; благодаря четкому разграничению добра и зла перед его умственным взором ярко раскрывается истина, что мир в основе своей прекрасен; он начинает видеть первозаданную добротность

¹ См. у Гейлера в его книге «Das Gebet» (4 изд. 1921, стр. 285) различие безлично-монистической и лично-теистической мистики.

мира и высокое достоинство человеческого я в его глубинной сущности, делающей возможным сознание свободы и ответственности. Вместе с своею свободой и творческою силою он видит также и необходимое условие этих достоинств — субстанциальность своего я, его сверхвременность, т. е. вечность. Проникновение до субстанциальной глубины вещей выводит за пределы мира; оно сопутствуется видением Сверхмирового начала как Благого Творца, который, будучи Сам живую полнотою бытия, положил начало всей прекрасной, полной смысла и величия системы мира. Общение с Ним наполняет человеческую душу радостью, любовью к Нему и ко всему миру и желанием творчески соучаствовать в Его творении мира. Вступив на этот путь, индивидуальное я видит свое сыновнее отношение к Богу: каждое я сознает себя особым, отличным от всех других существом, призванным к творению для всего мира ценностей, которые никаким другим существом в мире сотворены быть не могут. Индивидуальное своеобразие, при полном творческом осуществлении его, оказывается не злом, а добром: при условии *соборного* творчества всех индивидуумов, оно оказывается источником гармонической полноты мировой жизни. Страдания и брэнность психо-материального царства бытия такой индивидуум встречает мужественно: он понимает осмысленность страданий как последствий нравственной вины; даже смерть оказывается не абсолютным злом, так как она уничтожает в человеке не все, а лишь ту сторону его жизни, которая самим им испорчена и заслуживает уничтожения. Смерть есть не разрушение индивидуальности, а, наоборот, условие восхождения к вечной индивидуальной жизни, соучаствующей в полноте Божественного бытия. Старость, болезнь и смерть оказываются преходящим, сравнительно второстепенным злом; они устранимы при условии совершенного осуществления нравственного добра, и ужас их меркнет перед красотою и блеском полноты бытия в Царстве Божиим. Поэтому мотивы и цели поведения христианина не столько отрицательные — боязнь смерти, временности и т. п., сколько положительные — любовь к Богу, любовь к тварям Божиим, любовь к добру, истине, красоте, любовь к творчеству, воплощающему эти абсолютные ценности, любовь к личному, индивидуальному бытию, как высшей абсолютной ценности, вмещающей в себя все остальные перечисленные блага бытия.

Прямо противоположен христианству исходный пункт буддизма и конечные результаты его. Буддизм, по крайней мере в его первоначальной основе, восходящей к Будде, по-видимому, исходит не из центра всех зол, не из сознания человеком своего личного греха, коренящегося в его воле, а из наблюдения периферии бытия, производных зол — болезни, смерти и всевозможных страданий, наполняющих царство психо-материального бытия. Оторванные от своей первопричины, страдания представляются бессмысленными и так подавляют сознание буддиста, что оно неизбежно становится односторонним: буддист так и остается при своем видении страшной внешности мира, уже не зависящей от человека, и не доходит до усмотрения своей творческой свободной воли и своей субстанциальной, сверхвременной сущности. Все в мире представляется ему как только временное, имеющее брэнный, преходящий характер. Без субстанциальной основы поток временного бытия распадается на отдельные вспыхивающие и исчезающие мгновенные события; все мгновенные элементы, из которых состоит мир, суть «проявления» чего-то стоящего за ними, какого-то абсолютного, которое трансцендентно человеческому сознанию и потому непознаваемо. Сама «человеческая личность», — говорит знаток буддийской литературы О. О. Розенберг, — с ее переживаниями как предметов внешнего,

так и внутреннего мира, оказывается сведенной на поток ежемгновенно сменяющихся комбинаций мгновенных же элементов. Поэтому нет ни солнца, ни человеческого «я», нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то «закономерным образом»¹.

Свободы в таком мире быть не может; течение его представляется буддизму как цепь необходимых, неотвратимых явлений, обусловленных какою-то не зависящей от сознательных существ необходимостью. Личное индивидуальное бессмертие также отрицается здесь. В простонародье у буддистов сохраняется первобытное учение о переселении душ, но философия буддизма истолковывает его так, что оно перестает содержаться в себе признание бессмертия. «Следует иметь в виду,— говорит Розенберг,— что не какая-либо душа переходит из одного тела в другое или из одного мира в другой, а что данный один и тот же внеопытный комплекс дарм (словом «дарма» означает неизвестный трансцендентный носитель мгновенного элемента), проявляющийся в данное время как одна личность-иллюзия, после определенного промежутка времени проявляется в виде другой, третьей, четвертой и т. д.— до бесконечности. Следовательно, ничего, собственно, не перерождается, происходит не трансмиграция, а бесконечная трансформация комплекса дарм, совершается перегруппировка элементов-субстратов, наподобие тому, как в калейдоскопе те же частицы группируются в новые, более или менее похожие друг на друга фигуры, но все же индивидуально различные, никогда не повторяющиеся. Каждая отдельная фигура до известной степени обусловлена или связана с предыдущей и в известном смысле влияет на последующую. Процесс такой перетасовки происходит в силу безначальной инерции, и если не произойдет приостановки или пресечения движения, то колесо бытия автоматически должно продолжать свое вращение»².

Эту своеобразную теорию, превращающую весь мир, данный в опыте, в раздробленное множество событий, сочетаемых в комплексы неизвестною трансцендентною силою, я бы назвал агностическим актуализмом. Пытаясь найти нечто соответствующее ей в европейской философии, я сравнил бы это учение с феноменализмом Милля, сделав одну оговорку, что буддизм не превращает данные внешнего опыта в психические явления; в вопросе о том, что считать психическим и что отнести к области физического бытия, скорее эти учения можно сравнить с теориями Маха или Ресселя, сделав, однако, оговорку, что в теориях Маха или Ресселя нет агностицизма.

Без сверхвременного субстанциального центра личности невозможно для нас достижение индивидуальной и в то же время абсолютной полноты бытия. Индивидуальное личное своеобразие, понятое как только комплекс переходящих мгновенных событий, замкнутых в себе вследствие своей временности, рассматривается буддистом как зло, и сущность его он видит только в себялюбии. Достигая просветления, всякий будда возглашает в «гимне торжества»:

Я странствовал долго, я долго блуждал,
Прикован к цепям бытия;
Рожденье рожденьем я часто сменял,
И тщетно разведывал я:
Откуда в нас жизнь и сознание?
Откуда страданье?

¹ См. изложение буддийской «теории мгновенности» в книге О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», стр. 71 сс., Петроград, 1918.

² О. О. Розенберг, «Проблемы буддийской философии», стр. 229 с.

К чему это бремя повторных рождений
Для новых смертей и для новых мучений?
Но вскрылась мне тайна, в нее я проник:
Сознание личного я
И жажда его бытия —
Вот жизни начало, вот смерти родник.
Внемли ж, Себялюбье, последнее слово:
Ты впредь не создашь мне обители новой.
Твоя уничтожена в корне основа;
Померкли соблазны твоих обольщений;
Достигнуты цели заветных стремлений:
Из области смерти и новых рождений
В иные мой дух устремляется страны,
В края неизменной нирваны ¹.

Направив все внимание только на временное бытие, буддист не замечает, что личность может быть источником не только себялюбия, но и бескорыстной любви к абсолютным ценностям, и центром бесконечного творчества.

Считая мир и личное индивидуальное бытие насквозь злом, буддист не может допустить существование Живого Личного Бога и не может усмотреть, что Он есть Творец мира. Загадку возникновения мира он не решает, а усугубляет, говоря, что всякое бытие, данное в опыте, есть результат «волнения», «суесть» или «помраченности» Абсолютного начала (Розенберг, 77). Познав эту «истину», буддисту ничего не остается, как поставить себе страшную цель *уничтожения* личного, индивидуального бытия и мира вообще. Из самой сущности этой цели последовательно вытекает, что спасение, согласно буддизму, достигается не посредством всеобъемлющей любви ко всем существам в их индивидуальном своеобразии, а только посредством *знания истины*, что все в мире с начала и до конца есть зло ². Последовательный буддизм исключает возможность любви, как полного принятия чужой индивидуальности и содействия творческому раскрытию и росту ее; в нем нет также любви к Богу, потому что он отрицает бытие живого личного Бога; он допускает только любовь как *сострадание*, ставящее целью освободить все существа от страданий, *научив* их, что нужно уничтожить свое личное бытие (см. Кожевников, II, 27, 466, 403—436).

Знание истины, что всякое мировое бытие есть зло, приводит к спасению, согласно буддизму, тогда, когда оно входит в плоть и кровь живого существа: оно уничтожает в нем волю к жизни, разрушает в нем не только тело, но и всю душевную жизнь вплоть до полного уничтожения личности. Для этой цели буддизм изобрел страшную систему аскетических упражнений, размышлений и созерцаний, медитаций и контемплаций ³.

Следствием их является угашение личной жизни и погружение в Нирвану. Иссякла, побеждена жизнь, закончена святость, свершен подвиг: мир этот более не существует. «Такова, — восклицает Готамо в одной из главных своих речей, — очевидная награда подвижничества. Иной, высшей и желательной награды — нет» ⁴.

¹ Nidānakathā, англ. перев., стр. 103—104; Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. I, 594.

² См. замечательную книгу В. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» (2 тт., Петроград, 1916), где обстоятельно выяснено это существенное отличие буддизма от христианства, т. I, 150 сс.; т. II, 189 с., 228 с.

³ См. подробно об этих упражнениях — Кожевников, II, 227—280, 517 с. и др.; см. также краткий очерк у Heiler'a «Die buddhistische Versenkung».

⁴ Digha-nikāyo, I, ч. 2, речь I B., 82—100. «Награда подвижничества» у Кожевникова, I, стр. 154.

Предвкушение вечной смерти наполняет душу буддийских аскетов непонятым нам восторгом:

Сгорела я; истлела я;
Угасла я; остыла я,
И навсегда, и навсегда.
И не воскресну никогда.
Мир вечных смен,— разрушен он,
И к бытию нет возвращенья.
Все бытие истреблено,
И вытравлено все оно.
Жизнь выжжена вплоть до корней,
И не вернуться снова к ней¹.

Таким образом, по крайней мере, в отношении к мировому бытию буддизм есть религия и философия *меоническая*, утверждение небытия и смерти; наоборот, христианское учение есть религия и философия вечной личной жизни в Царстве Божием.

Сравнивая буддизм с христианством, попробуем поставить его в наиболее благоприятное положение. Поймем Нирвану не как Абсолютное Ничто, а как Сверхчто, т. е. как начало, обозначаемое термином «Ничто» лишь ввиду несоизмеримости его со всяким мировым бытием, со всяким мировым «что»².

И при этом условии останется, однако, непреходимая пропасть между христианством и буддизмом и сохранятся отрицательные черты буддизма или обнаружатся новые недостатки его. Христианство есть *теизм*: оно утверждает, что Бог есть Творец; а мировое индивидуальное личное бытие есть тварь; первозданное бытие абсолютно ценно и не подлежит уничтожению; даже и приобщаясь к Божественному бытию, человеческое я остается индивидуальным я. Наоборот, буддизм есть *пантеизм* (термин этот здесь неудачен этимологически, так как Абсолютное у буддистов не есть Бог, но, приняв во внимание эту оговорку, им можно пользоваться и в применении к буддизму). Проповедуя уничтожение личности и мирового бытия, он остается, с точки зрения личности и мирового бытия, чисто отрицательным учением: личность становится чистым ничто и, следовательно, не участвует в положительном Сверхчто Нирваны.

Можно, однако, попытаться утверждать, что уничтожение личной жизни есть положительное приобщение личности к Нирване. «Когда один из учеников Будды, Малуньяпутта, добивался от него разрешения недоумения: «существует ли Совершенный после смерти или нет», Готамо ответил: «Нельзя сказать, что он существует; но нельзя сказать, что он и не существует; нельзя, наконец, сказать, что он и существует, и не существует после смерти»³. Здесь, очевидно, мы попадаем в область, стоящую выше закона противоречия и исключенного третьего. Но в таком случае совершенствующееся я есть в каком-то смысле само Абсолютное, и уничтожение личной формы бытия есть какое-то самоосвобождение Абсолютного, выражающееся в горделивых заявлениях Будды о самоспасении. «Никто, братья,— говорит Готамо,— не поведал мне благородной истины о скорбях, но сам я постиг ее»... «Мною самим познана истина; мною самим достигнуто освобождение; мною самим все сделано; мною самим все закончено» (II, 12). Ученикам своим он совету-

¹ Therigāthā, 15, 16, 18, 34, 53, 66, 76, 86, 101, 132, 364, 147, 91, 106; у Кожевникова, II, 550.

² По вопросу, что такое Нирвана, см. *Щербачкой*, см. также *Кожевников*, II, 694—706; II, 469 с.

³ Majjh-nikayo, 63; у Кожевникова, I, 695.

ет: «Не ищите опоры ни в чем, кроме как в самих себе; ...сами светите себе, не опираясь ни на что, кроме как на *самих себя*; ...не прибегая ни к какому внешнему убежищу... достигайте высочайшей вершины» (1, 175) ¹. «Владыка над собою только ты сам, и прибежищем себе можешь быть только ты же сам» ².

В этих учениях о самоискуплении человека обнаруживаются характерные черты пантеизма: 1) чрезмерное сближение мирового бытия с Абсолютным и 2) внесение некоторого недостатка, т. е. зла, в недра самого Абсолютного, поскольку допущено, что из него исходит та «суэта», то «волнение», которое порождает жалкий мир, заслуживающий только уничтожения.

Учения эти кажутся привлекательными лицам, склонным к позитивизму и агностицизму. Необуддисты говорят, что религия их соответствует требованиям «научности»: в самом деле, она содержит в себе утверждение детерминизма, отрицание Личного Бога, отрицание субстанциальных начал в мире и вместе с тем отрицание личного индивидуального бессмертия.

Перед нами встает теперь вопрос первостепенной важности для всего мировоззрения и для всей нашей жизни. Опираясь на свой мистический опыт, одни лица говорят, что Сверхмировое начало есть Сверхлично-личное, а другие говорят, что в Нем вовсе нет личного аспекта. Кто прав, представители сверхлично-личной или безличной мистики?

В духе всего предыдущего учения об опыте необходимо признать, что мистическая интуиция, подобно другим видам интуиции, не может вести к представлениям и понятиям насквозь ошибочным. Даже заблуждения, которые могут возникнуть при опознании данных мистической интуиции и выражении их в понятиях, всегда все же содержат в себе объективный момент; они могут быть следующих двух типов. Мистик может произвести субъективный синтез из *трансубъективных* элементов опыта; таким образом, он получает предмет, *более сложный*, чем то, что дано в действительности, но существующий лишь в его фантазии. Другой тип ошибки прямо противоположен первому: мистик может иметь одностороннее, *неполное* видение и опознание своего предмета, что само по себе еще не есть заблуждение, но если, далее, он начинает *отрицать* существование другой стороны предмета, то он уже впадает в заблуждение.

Сверхлично-личная христианская мистика может быть заподозрена в том, что ее учения содержат в себе субъективный синтез Сверхличного и личного начала; наоборот, буддийская мистика может быть заподозрена в том, что она односторонне сосредоточена только на Сверхличном аспекте Высшего начала и не опознает в Нем личного аспекта его.

Мистик-христианин непосредственно сознает и опознает, что Бог, с которым он вступает в личное общение, не исчерпывается Своим Личным бытием, что Он и Личное, и вместе с тем Сверхличное начало. Он твердо знает, что единство Сверхличного и Личного дано Ему, а не субъективно построено им. Сам для себя он не нуждается ни в каких других доказательствах этой истины, кроме мистического опыта. Но как доказать эту истину людям, не имеющим этого опыта? — Для этой цели приходится прибегнуть только к косвенным доводам, которые, если не содержат в себе строгого доказательства, то все же могут установить большую вероятность правоты Сверхлично-личной мистики в сравнении с безличной мистикой.

¹ Основание царства праведности, 9, стр. 89 русск. перевода; Книга великой кончины II, 8, стр. 105, 110 русск. перев.; Fo-sho-hing-tsan-king, v. 1264, у Кожевникова, I, 175; II, 21.

² Dhammapada, гл. 25, v. 379—380; у Кожевникова II, 198.

Эти доводы таковы. Во-первых, перед нами два противника, из которых один, христианин, видит больше, а другой, буддист, меньше, так что спор в главном пункте сводится к тому, что первый *принимает* утверждение второго и лишь привносит к нему дополнение, между тем как второй *отрицает* это дополнение. В таком споре чаще всего заблуждение оказывается на стороне отрицающего: очень часто человек чего-нибудь не видит, гораздо реже он видит то, чего на самом деле нет.

Во-вторых, рядом с основной неполнотою в буддизме есть ряд других видов неполноты и, следовательно, отрицаний, которым христианство противопоставляет утверждение положительных начал, более легко усматриваемых, чем область Сверхмирового, так что отрицание их для многих людей ясно обнаруживается как ошибочное. В самом деле, буддизм отрицает субстанциальную сверхвременность индивидуального я, не видит абсолютных положительных ценностей в мировом бытии, не видит абсолютного смысла мирового бытия, отрицает абсолютную положительную ценность индивидуального своеобразия как момента, необходимого для гармонической полноты мирового бытия, отрицает свободу и потому не понимает значения греха как источника производных зол, не усматривает того, что индивидуумы, поскольку они освобождаются от греха, способны к свободному соборному творчеству, воплощающему добро (красоту, истину, нравственное добро, любовь, полноту жизни). Громадное количество этих отрицаний и объединений миропонимания и мирочувствия указывает на то, что буддизм стоит на ложном пути; воспитать в себе склонность к этим отрицаниям, вопреки здоровому инстинкту жизни, можно только под влиянием предвзятости, обусловленной какими-либо основными заблуждениями.

В-третьих, особенно убедительное косвенное доказательство ложности безличной мистики буддизма заключается в том, что она для объяснения происхождения мира принуждена прибегнуть к явно фантастической конструкции, ничего не объясняющей и только усугубляющей трудности: в самом деле, отвергнув идею Творца и твари и поняв мир как только зло, только недолжное, философия буддизма вносит зло в само Абсолютное, в котором зарождается непонятная «суэта», «волнение», порождающее ничтожный мир, заслуживающий лишь уничтожения.

Придя на основании непосредственного свидетельства мистического опыта, а также на основании перечисленных трех групп косвенных доказательств к убеждению в ложности буддийской безличной мистики, мы ищем основной ошибки в ее исходном пункте, побуждающей ко всем дальнейшим заблуждениям, и находим ее в невидении своего греха как источника всех производных видов зла, откуда далее возникает невидение своего достоинства (возможность быть грешным есть показатель высокого достоинства человека, самостоятельной свободной активности его), невидение абсолютной ценности своего личного индивидуального бытия и, в связи с этим, невнимание к личному аспекту Сверхвременного начала, невидение Бога.

Во избежание недоразумений следует напомнить, что всякий термин, заимствованный из учений о мировом бытии, приложим к Богу лишь в несобственном смысле. Так, термин «аспект» в применении к Богу вовсе не указывает на то, что Сверхвременное начало сложно так, как сложны земные предметы, и может быть разложено на две части — Сверхвременную и Личную. Каким-то непостижимым до конца для нас способом Сверхвременное начало сполна:сверхлично и вместе с тем Оно же сполна Лично или даже есть Троиединство Личностей. При этом,

однако, надо отдать себе отчет в том, что и в мировом бытии есть намек на такое единство различного: слово «аспект», а не часть (не кусок) употребляется именно тогда, когда ум усматривает в предмете нераздельное взаимопроникновение различного: напр., жизнь всякого субстанциального деятеля есть единство аспектов сверхвременности и временности.

Попытка защитить буддизм указанием на то, что следует отличать древнейший буддизм, называемый хинаяною, от позднейшего, называемого махаяною, несостоятельна. О махаянском буддизме говорят, что он заключает в себе ценнейшую идею христианства, именно идею Спасителя, «бодисатвы», т. е. такой личности, которая, дойдя до высшей степени мудрости, могла бы уже погрузиться в Нирвану, но отказывается от этого личного спасения и продолжает «быть» для того, чтобы помогать другим личностям достигнуть конечной цели, именно уничтожения личного бытия¹. В ответ на это нужно заметить, что все объединения мира и Высшего начала, перечисленные выше, именно невидение субстанциального начала личности, абсолютных положительных ценностей в мировом бытии и т. п., присущи также и махаянскому буддизму, а потому изложенные выше критические соображения сохраняют силу и в отношении к нему.

Всякое заблуждение есть отклонение от чистого мышления и созерцания, обусловленное в конечном итоге какими-либо односторонними интересами, страстями, вообще психическими особенностями субъекта. Открытие психологических основ заблуждения объясняет до конца возникновение его и таким образом упрочивает знание о том, которая из спорящих сторон обладает истиною.

Психологическое объяснение недостатков буддизма было бы найдено, если бы удалось открыть, какие мотивы отвлекли внимание царевича Сиддхартхи от греха как первичного зла и чрезмерно приковали его к производному злу физических страданий. Была ли это изнеженность царевича, ведшего, согласно легенде, жизнь, полную чувственных наслаждений, или гордость, мешающая осознать свою греховность и связанную с нею естественность всевозможных страданий, ответа на этот вопрос нельзя получить вследствие недостатка данных. Почему учение Будды широко распространилось среди азиатских народов, этот вопрос еще более сложен; он требует специальных и притом весьма разнообразных исследований. Остановившись на нем незначем в нашем труде, но посмотреть некоторые случаи увлечения буддизмом в современной Европе, именно те, когда мотивом увлечения является гордость, будет полезно перед тем, как мы перейдем к христианской мистике, исходящей из преодоления гордости и смиренного сознания греха.

Полковник Олькотт, основавший вместе с Блаватской Теософическое общество, следующим образом рекомендует проповедуемый им необуддизм: «Из всех религий он один учит наивысшему благу без Бога, продолжению бытия без души, блаженству без неба, святости без Спасителя, искуплению одними собственными силами, без обрядов, молитв и покаяния, без посредства святых и духовенства; он учит, наконец, совершенству, осуществимому уже в земной жизни»².

По примеру Олькотта ряд других лиц составили «Буддийские катехизисы». В одном из них, написанном бикшу (монахом) Субгадрой (Субгадра — немец — Ф. Циммерманн, ставший буддистом), буддизм

¹ Розенберг, стр. 77 с.

² Олькотт, Будд. Катехизис. Вопр. 128, стр. 50, в русск. перев. Буткевича, Харьков, 1888; см. Кожевников, I, 20.

прославляется как «очищенное от суеверий и детских грез прошлого учение, свободное от догматов и формальностей, согласное с законами природы, с наукой вообще, с Дарвиновой теорией развития в частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и влечениям сердца»¹. Ученый японец Сузуки в своей книге «Очерки махаянского буддизма» говорит: «Если буддизм назовут религией без Бога и без души или просто атеизмом, последователи его не станут возражать против такого определения», так как «понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов»².

Здесь открывается один из мотивов того влечения к буддизму, которое наблюдается у некоторых представителей европейской культуры, именно гордыня. Самолюбивому и гордому человеку стыдно и почти невозможно сказать не только священнику на исповеди, но и самому себе: я завистлив, я честолюбив или я труслив, неискренен, двоедушен. Гораздо легче вместо того, чтобы отвергнуть только эти стороны своего я, начать отвергать ценность всякого бытия и укорять себя за всякое проявление любви к жизни — за стремление к своему здоровью телесному и душевному, за любовь к семье, к науке, к родине и т. п. На этом пути вместо того, чтобы смиренно склониться перед идеальным ликом Христа, человек отказывается от всякого лика и направляется к безличной Нирване.

3. Сверхлично-личная христианская мистика

Св. Иоанн Креста чрезмерно подчеркивал в Боге тот Его аспект, о котором говорит отрицательное богословие; это опасный путь, могущий привести к безличной мистике, однако святой преодолел эту опасность. Его мистика сохраняет христианский сверхлично-личный характер. «Я всегда содержу свою душу внутри Пресвятой Троицы: так хочет Господь Иисус Христос», — говорит он. Теопатическое состояние он описывает не как утрату личного бытия, а как обожение души через причастие ее Богу, причем две субстанции вовсе не превращаются в одну³.

Погасив в себе эгоцентрический интерес к миру, Иоанн Креста приходит к единению с Богом, но в Боге и вместе с Богом он возвращается к миру. «Чтобы вкусить все, не желай вкушать ничего, — говорит он, — чтобы знать все, не пожелай познавать какую-либо вещь; чтобы обладать всем, не желай обладать ничем». Все отдав Богу, душа получает весь мир обратно, и притом в обоженном виде: одним взором она видит, «что такое Бог в Себе и в вещах» (671), она созерцает мир в его несказанной красоте и достигает того расширения, которое называется «космическим сознанием». Исполненная радости о Господе, она теперь уже не отвращается от мира, а, наоборот, вступает в мир для усиленной деятельности в нем во имя Божие⁴.

Ап. Павел знает этот возвышенный путь к обладанию всем миром: «Мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем» (2, к Кор. VI, 10).

¹ *Subhadra Bhikschu*. *Buddhistischer Katechismus*. 1 изд., 1888, предисловие, III с.

² *Suzuki*. *Outlines of Mahayane Buddhism*, стр. 31, Lond., 1907. См. об всех этих выпадах против христианства книгу В. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством», I т., стр. 14 сс.

³ См. *Baruzi*, 284, 667 с.

⁴ *Baruzi*, 438, 671, 458, 643, 646, 659, 641, 643, 645, 677. О космическом сознании см. *Buck*, *Cosmic Consciousness*.

Глубокое отличие христианской мистики от буддийской состоит именно в этом видении добротности мира в Боге и усилении творческой активности. Мистики-христиане «опустошают» свою душу, также и по учению св. Иоанна Креста, не для уничтожения своего я, а для вселения в душу сверхприродной силы Божией¹. Достигнув высшей степени единения с Богом, они приобретают способность к особенно напряженной деятельности в мире и для совершенствования мира. Таков, напр., жизненный путь св. Симеона Нового Богослова, св. Бернарда Клервосского, св. Иоанна Бонавентуры, св. Терезы, м-ме Гюйон, бл. Сузо, Сведенборга. Представление о христианском мистике как о психопате, болезненно убегающем от мира и предающемся только созерцанию, совершенно не соответствует действительности. Делакура в своем исследовании «*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*» * приходит к выводу, что гениальные представители мистики, если у них и есть неврозы и психозы, на высшей степени своего развития приспособляют их к цели особого поведения, которое они называют «апостольским» (344). Бергсон в своем труде «*Les deux sources de la morale et de la religion*» * говорит, что христианская мистика стоит выше индусской и античной греческой, так как она приводит не только к созерцательному, но и к волевому единению с Богом (243), поднимающему творческую активность и превращающему человека в сотрудника Бога (248).

4. Видения мистиков и святых

Мистическое единение с Богом часто сопутствуется или предшествуется видениями, слышаниями, вообще появлением в сознании конкретных определенных образов.

Св. Иоанн Креста находит, что это — «путь плоти»: все, что является в определенном, воспринимаемом образе, он считает не принадлежащим к сфере Божественного, но признает, что бывают души, которые движутся к Богу «через чувственные объекты»². Бл. Сузо, хорошо знакомый с этим опытом и, может быть, более охватывающий всю полноту мистической жизни, говорит: «Так как душа, вследствие немощи тяжелого тела, не всегда может прилежать чистому Добру в свободном от образов виде, то она должна иметь что-либо образное, что возводило бы ее туда. Наилучшая для этого — привлекательный образ (*das liebreiche Bild*) Иисуса Христа; в Нем человек находит жизнь, Он есть высшая награда и наибольшая польза»³. Вся жизнь бл. Сузо прошла в восторженном общении с ангелами, Христом, Божиею Матерью; он видел их в прекрасных образах, слышал ангельское пение и музыку. Будучи учеником и последователем М. Экегарта, он хорошо знаком с учениями отрицательного богословия⁴. Он признает, что чем более сверхчувственно и безобразно видение, тем более благородно оно: оно содержит в себе чистую истину, непосредственное созерцание простой Божественности (*Gottheit*, по М. Экегарту). Однако он прибавляет, что друзья Бога устаиваются также и видений, богатых образами. Обращение от рассеянной жизни к Богу совершилось в нем в восемнадцатилетнем возрасте после

¹ Baruzi, 535.

² Там же, 504 с., 500, 510 с., 267, 386, 525.

³ *Seuse*, Deutsche Schriften, изд. Bihlmeyer, 391.

⁴ *Seuse*, Deutsche Schriften. Büchlein der Wahrheit, изд. E. Diederichs., под ред. и с пред. W. Lehmann, II т., стр. 117 с., 129.

неожиданного созерцания полноты Божественного Сверхчто: он «увидел и услышал нечто не выразимое языком: это было нечто без формы и вида, но заключающее в себе радостное наслаждение от всех форм и видов»... «это была источающаяся из вечной жизни сладость в наличном пребывающем спокойном ощущении»¹.

После этого созерцания Сузо стал ревностно стремиться к «любовному единению с Вечною Мудростью» (I, II). Иногда его теопатическое состояние было чем-то средним между созерцанием полноты Сверхчто и видением образов. Содержание одного из таких созерцаний было следующее: Премудрость парила высоко над ним на троне из облаков, блистала, как Утренняя звезда, и светила, как сверкающее солнце, ее короною была вечность, ее одеждою — блаженство, ее слова — сладость, ее объятие — удовлетворение всякого наслаждения; она была далеко и близко, высоко и низко, она была присутствующею и тем не менее сокровенною; Она вступала в общение, и все же нельзя было коснуться ее. При мысли о Ней «в его душу проникало как бы первичное истечение всякого добра, в котором он духовно находил все прекрасное, достойное любви и желания» (1, 13). Но чаще всего у Сузо были видения Христа, ангелов в определенных образах (напр., Христа в виде шестикрылого серафима) и слышание ангельского пения и музыки.

Жизнь св. Терезы наполнена видениями и слышаниями не менее, чем жизнь бл. Сузо. В молодости во время суетной беседы с посетителями монастыря она увидела «глазами души» Христа с серьезным лицом. Описывая свою жизнь, она говорит, что видела Его «ранее, чем телесными глазами», и, хотя с тех пор прошло 26 лет, ясно помнит, как будто видит Его лицо². Когда религиозная жизнь ее окрепла, у нее было множество видений. Однажды она видела руки, потом лицо Иисуса Христа «в сверхъестественной славе и красоте»; наконец, она увидела всего Христа, как Он изображается в «Воскресении»; белизна и блеск Его превосходили человеческое воображение, ясность солнца в сравнении с Ним — тьма; тем не менее этот блеск не ослепляет (XXVIII гл., стр. 363—369). Были у нее иногда и видения царства зла. Однажды она видела дьявола: у него был отвратительный рот, пламя исходило из его тела; он говорил, что Тереза избежала его власти, но он опять овладеет ею (гл. XXXI, стр. 415).

Видения бывают не только у великих мистиков и подвижников. Особенно трогательны и значительны по своим следствиям для всего христианского мира видения детей, напр. явление Богоматери Бернадетте и превращение Лурда в центр паломничества и исцелений множества людей. Еще замечательнее, пожалуй, явление Богоматери 19 сент. 1846 г. двум детям-пастухам Пьеру Максимино Giraud (11 лет) и Мелании Calvat (15 лет) на горе в «Alpes daufinoises» вблизи деревни Salette. Спускаясь с горы, дети внезапно увидели огненный шар и сияние, наполнившее всю долину. Когда сияние раздвинулось, дети увидели сидящую на камнях «Прекрасную Даму» («Belle Dame») в безутешном горе, с локтями на коленях, с лицом, закрытым руками. Она встала, подошла к детям. На голове у нее был венок из роз; платье ее сияло, на груди или, скорее, внутри ее было распятие с клещами и молотком. Она ободрила детей и сделала им важные сообщения. Часть их была

¹ *Seuse*, I т., стр. 10.

² *Theresia von Jesu*. Das Leben der heiligen Theresia von Jesu und die besonderen Gnaden ihr von Gott erteilten Gnaden, auf Geheiss ihrer Beichtväter von ihr selbst beschrieben, von Fr. Aloisus ab Immaculata conceptione, Priester aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten, 1919, гл. VII, стр. 69.

обращена к обоим детям, часть — только к Максимино, наиболее значительные сообщения — одной Мелании с приказанием опубликовать их только через двенадцать лет. Богоматерь говорила и о грехах народа, и о тяжком наказании за них, о временах, когда настанет голод, гибель детей и т. п. ¹ Она сообщила, что настанет время, когда власти церковные и гражданские будут уничтожены, когда не будет любви ни к отечеству, ни к семье, новые власти будут насаждать материализм, атеизм, пороки, церкви будут закрыты и профанированы, многие люди отпадут от веры ².

Богоматерь говорила также о дурной жизни современного духовенства («cloaques d'impureté» *), о его сребролюбии и т. п., советовала также не доверять «двоедушному» Наполеону и т. д. По-видимому, эта часть сообщения была причиной сопротивления печатанию рассказов Мелании и замалчивания их духовенством. Полный текст был опубликован лишь в 1879 г. по приказанию папы Льва XIII. Всего удивительнее обстоятельство, которое побудило Л. Блуа написать об этом видении книгу «Celle qui pleure» (1908). Богоматерь повелела основать новый религиозный орден «Les Apôtres des Derniers Temps» *; папа Лев XIII приказал в 1878 г. ввести устав ордена в монастыре при Notre Dame de la Salette, но епископ Гренобльский, говорит Блуа, не исполнил приказа; он умер, упав на пол, мучимый страшным видением ³.

У нас достаточно разнообразный материал, чтобы поставить теперь вопрос о видах видений и об их источнике. Чаще всего мистики, святые, духовидцы говорят о *духовном* видении и слышании. Св. Тереза говорит, что она видела Христа «глазами души»; (гл. VII, 69) когда Христос предстал пред нею во всем блеске и славе, она описала свое переживание как «видение в воображении», но с уверенностью, что это было не субъективное творение ее фантазии, а явление самого Христа (гл. VII, 69; гл. XXVIII, 365 с.). Бл. Сузо говорит о «внутреннем видении» ⁴. Сведенборг называет свои переживания «внутренним зрением», «внутренним слухом», «внутреннею речью» ⁵.

Католическая литература о мистике называет такого рода видения и слышания *имагинативными* (происходящими в воображении) и отличает от них *сенсорные* видения и *интеллектуальные* созерцания. В духе учений о восприятии, развитых в главе о чувственной интуиции, можно так определить различие между сенсорным и имагинативным видением: в сенсорном видении чувственные качества даны как ощущаемые, а в имагинативном как представляемые (напр., так, как они предстоят субъекту в *воспоминании*). Интеллектуальные созерцания осуществляются без видения образов и слышания слов. Так, св. Тереза однажды в день св. Петра испытала «не глазами и не воображением» ясное присутствие Христа подле себя; достоверность присутствия Его была полная (гл. XXVII, 345—350). В таких созерцаниях, несмотря на отсутствие образа, она знает, с какою индивидуальностью имеет дело — с Иисусом Христом, с Ап. Петром, Ап. Павлом, она знает также, с которой стороны от нее они находятся ⁶. Также и восприятие «небесного языка», откровение истины осуществлялось иногда чисто «духовно» — без слышания слов, иногда даже вообще без всяких слов. «Любящие,— говорит св. Тереза,—

¹ *Monseigneur J. Giray*, l'évêque de Cahars. Les miracles de la Salette, Гренобль, 1921.

² *A. Porent*, Le secret complet de la Salette, 1902.

³ *L. Bloy*, 80.

⁴ *H. Delacroix*, стр. 324.

⁵ *M. Lamm*, Swedénborg, перев. на нем. яз. (1922), стр. 148, 232, 236.

⁶ *Delacroix*, 100.

понимают друг друга без знаков» (гл. XXVII, 350—355). Видения и созерцания св. Терезы, говорят обыкновенно о ней, были всегда имажинативными или интеллектуальными, но не сенсорными. Только один раз в своем жизнеописании она сообщает, что во время молитвы о лице, задумавшем совершить грешный поступок, она услышала «телесными ушами» шепот, успокоивший ее (гл. XXXIX, 566). У Сведенборга также некоторые видения имели сенсорный характер¹.

Мистики описывают свои имажинативные созерцания теми же словами («внутреннее зрение» и т. п.), как и больные, испытывающие псевдогаллюцинации, исследованные Кандинским. В первой главе мы рассматривали псевдогаллюцинации как эйдетические воспоминания в одних случаях или в других случаях как синтез эйдетически воспоминаемых элементов, производимый иногда не самим субъектом, а подчиненными ему субстанциальными деятелями, входящими в состав мозговых центров².

Поэтому нередко сам больной умеет отличать псевдогаллюцинации от восприятий и, несмотря на некоторый оттенок рецептивности их, сомневается в объективном значении их. Приравнивать имажинативные видения мистиков к псевдогаллюцинациям больных и понимать их как синтез воспоминаний, производимый субстанциальными деятелями нервных центров, было бы слишком поспешным упрощением вопроса. Во-первых, великие мистики и подвижники никоим образом не душевно больные люди. Психиатр Quercy в своем замечательном исследовании «L'hallucination» доказывает, что невропатические состояния св. Терезы нисколько не подрывают ее «в высшей степени нормальную умственную деятельность». В своей активности, изумительной по напряженности и разнообразию, она проявляет редкое сочетание высоких достоинств: великодушие и смирение, смелость и скромность, твердость и послушание, мудрость змия и кротость голубя³. Во-вторых, великие мистики обладают особенно утонченною способностью самонаблюдения. Св. Тереза, напр., отличает в своем сознании «слова», исходящие от ее духа, от «слов», приписываемых ею злему духу и Богу. Если слова в моем сознании исходят от моей же души, то, говорит она, заметна хотя бы в самой слабой степени деятельности моего рассудка; к тому же слова эти не ясны, не вызывают к себе доверия, их можно прекратить; если же слова исходят от Бога, то никакой деятельности человеческого рассудка нет, слова совершенно ясны, прекратить их нельзя, они в высшей степени действительны: эти слова суть *дела*, они несут с собою подлинное утешение, успокоение; в них есть величие и убедительность непреодолимая, они незабываемы. Получаются они независимо от нашего желания: когда хочешь слышать их, не получаешь их; когда вовсе не думаешь о них, они являются. Раза два св. Тереза испытала слова от дьявола; по содержанию они были добрые, но после них в душе остается сухость, беспокойство. О зрительных образах она также говорит, что одни из них исходят от *собственного воображения*, другие от злого духа, третьи от Бога. Последние превосходят силу человеческого воображения, обогащают душу, укрепляют здоровье души и тела, освобождают от злых привычек и свойств⁴. В-третьих, о многих своих видениях мистики говорят, что присутствие в них Бога имеет характер полной достоверности.

Можно ли допустить, чтобы в сознание человека вступал сам Гос-

¹ Lamm, 178.

² См. выше гл. II, 8 «Галлюцинации», стр. 180—184.

³ P. Quercy, L'hallucination, 1 m. Philosophes et Mystiques (1930), стр. 183, 218.

⁴ Гл. XXV, стр. 318—325; гл. XXVIII, стр. 372—375.

подъ Бог в определенном, ограниченном образе? На этот вопрос ответить можно так. Сверхличный аспект Бога не мешает Ему иметь вместе с тем и личный аспект, даже быть триединством Лиц; точно так же и сверхобразность Бога не исключает доступности для Него образа или, вернее, любых образов, обладающих, конечно, высшею степенью совершенства. Некоторые богословы полагают, что Христос, оставаясь Сверхмировым началом, в то же время творит на земле реальный объект, видимый для человека, удостоенного этого явления Его ¹. Согласно христианским учениям, Церковь есть Тело Христа, она есть совершенный аспект мира, охватывающий вселенную; следовательно, Тело Христа объемлет весь мир, оно есть космическое тело. Точно так же и члены Царства Божия, Богородица, ангелы, святые, объемля весь мир своею любовью, могут иметь не иначе как космические тела; их тела суть индивидуальные аспекты Тела Христова, охватывающие всю вселенную ². Для таких существ в своей сущности сверхпространственных вполне осуществимо явление в частном ограниченном образе в определенном месте пространства, не исчерпывающее, конечно, их бытия и не исключающее возможности явления их одновременно и в других местах, в других образах. О такой *multipraesentia* *, напр., Христа, говорит Церковь в своих песнопениях: «Во гробе плотски, во ад же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй Неописанный» ³.

Видение, обусловленное *таким* явлением небожителей, должно иметь сенсорный характер. Быть может, таково было, напр., явление Богородицы детям Максимилиану и Мелании вблизи Salette.

Иначе можно истолковать *имагинативные* видения. Сверхсущий Бог ближе ко всякой сущей вещи, ко всякому лицу, ко всякой частице вещества, к атому, электрону, чем они сами к себе ⁴; Он все постигает, все объемлет, на все влияет, будучи со всем соединен нераздельно, хотя и неслиянно. Он может поэтому явиться человеку в известной мере «изнутри» в воображении и тем не менее реально: в самом деле, Он может повлиять на тело человека и вызвать те изменения в нем, которые служат стимулом для эйдетических воспоминаний. Таким же образом могут подействовать на тело человека и члены Царства Божия, причастные Божественной жизни и силе. В таких случаях они облакаются в те трансубъективные чувственные качества, которые служат предметом воспоминания. Они могут воплотиться в них, реально «во-образиться». Отсюда понятно, почему Бог и члены Царства Божия являются «сообразно душе получающего» их, как выразился В. Леманн в предисловии к изданным им сочинениям Сузо ⁵: они присутствуют в видениях посредством статуй, картин, икон, виденных субъектом, говорит Quercy ⁶. Иначе являющиеся не были бы узнаны человеком.

К развиваемой мною теории воплощения небожителей в образах воображения очень близок Quercy. Возможно, что различие между нашими взглядами сводится лишь к тому, что я, как интуитивист, считаю вспоминаемые чувственные качества трансубъективными

¹ См. Quercy, I, 335; богословы Soudreaux, Etats mystiques, 271; Poulain, Graces d'oraison, 325; Farges, Theologie mystique, II, 51.

² См. мою статью «О воскресении во плоти», «Путь», 1931.

³ Литургия св. Иоанна Златоуста. О *multipraesentia* в пространстве сверхпространственных существ см. мою статью «Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца», в «Совр. Зап.», 1926, вып. 28.

⁴ См. Seuse, I, т. 82.

⁵ Стр. XXXVIII.

⁶ L'hallucination, стр. 175—179.

и в этом смысле придаю более реальный характер образу. Quercy говорит по поводу видений св. Терезы, что, если у нее был гипнотизер, это был сам Бог. Он объясняет видения тем, что Бог влияет на деятельность наших способностей воспроизведения, и ссылается на слова Иоанна Креста: «Deus omnia movet secundum modum cogitum». Механизм видений, говорит он, тот же, что и у галлюцинаций; тем не менее нужно решительно различать видения природные (галлюцинации), демонические и божественные, смотря по причине, влияющей на наше тело. В случае видения, обусловленного воздействием Бога, механизм нашего процесса исполнен Его присутствия ¹.

Интеллектуальные созерцания могут быть объяснены прямым влиянием Бога или членов Царства Божия на человека, побуждающим его сосредоточить внимание на самом транссубъективном Божественном мире, имея при этом в виду *нечувственную сущность его* или сообщаемое из этой сферы нечувственное содержание *истины*.

Из всего сказанного ясно, как следует отнестись к заключительному выводу Делакруа в его ценном исследовании «Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme». Рассмотрев переживания гениальных мистиков с большою широтою кругозора и признавая высокий характер их, он заканчивает все же, по-видимому, в духе *психологизма* мыслью, что все своеобразные явления в сознании мистиков следует объяснять деятельностью подсознательного ². Что область подсознательного здесь играет существенную роль, в этом не может быть сомнения. Однако там, где Делакруа останавливается, именно впервые и встает основная и окончательная проблема: есть ли это чисто субъективная деятельность подсознательного или поводом для нее служит подлинное влияние высшего мира на человека, причем созерцаемое содержание есть высшая транссубъективная действительность. Ответ в духе чистого психологизма был бы несостоятелен. Если какое-либо явление в сознании имеет характер «данности мне», то оно не есть проявление моего я: оно исходит из какого-либо другого субстанциального деятеля. Правда, это может быть деятель низшего типа, чем человеческое я, входящий в состав тела человека, напр. заведующий каким-нибудь нервным центром. Но стоит только признать эту возможность, и станет ясно, что возможны также данности проявлений других деятелей, стоящих выше человеческого я или наравне с ним и вступивших с ним лишь на короткое время в тесную связь.

Многие видения имеют символический характер и содержат в себе выражения таких истин и сторон мира или Божественной жизни, которые и не могут быть даны в образе иначе как *символически*. Из этого не следует, будто такие образы суть субъективные действия человеческого я. Они могут быть *реальными символами*, конкретными символическими явлениями мира Божественного ³. Бл. Сузо видел, напр., однажды Христа и множество людей, как члены его ⁴. Св. Тереза говорит, что через видение человечности Христа она нередко приходит к постижению тайн Божиих ⁵.

Замечательные по глубине мысли открывались иногда Сведенборгу под видом живых конкретных событий. Так, однажды он задался вопросом: каким образом возможно, чтобы благодать Господа допускала

¹ L'hallucination, стр. 185, 336 с.

² Стр. 405 с.

³ О реальном символизме см.: Н. Бердяев «Философия свободного духа», I т., 101 сс *.

⁴ II, 125.

⁵ XXII, 280.

бесам вечно оставаться в аду? «Только что я это помыслил,— говорит Сведенборг,— как один из ангелов правого предсердия чрезвычайно быстро низринул в седалищную область великого Сатаны и извлек оттуда, по внушению от Господа, одного из самых дурных бесов, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мне было дано видеть, что по мере того, как ангел восходил к небесным сферам, его пленник менял гордое выражение своего лица на страдающее, и тело его чернело; когда же он, несмотря на свое сопротивление, был вовлечен в средние небеса, то с ним сделались страшные конвульсии, он всем своим видом и движениями показывал, что испытывает величайшие и нестерпимые муки; когда же он приблизился к сердечной области небес, то язык его вышел далеко наружу, как у очень уставшего и жаждущего пса, а глаза лопнули, как от жгучего жара. И мне сделалось его жаль, и я взмолился Господу, чтобы велел ангелу отпустить его. И когда, по соизволению Господа, он был отпущен, то бросился вниз головою с такою стремительностью, что я мог видеть только, как мелькнули его чрезвычайно черные пятки. И тогда мне было внушено: пребывание кого-нибудь в небесах или в аду зависит не от произвола Божия, а от внутреннего состояния самого существа и перемещение по чужой воле из ада в небеса было бы так же мучительно для перемещаемого, как переселение из небес в ад... И таким образом я понял, что вечность ада для тех, кто находит в нем свое наслаждение, одинаково соответствует как премудрости, так и благодати Божией»¹. Надобно заметить, однако, что многие откровения являлись в сознании Сведенборга в форме «внутренней речи» с существами других царств мира².

До сих пор речь шла о видениях телесных образов, которые нельзя иначе истолковать как единичные, индивидуальные акты общения потустороннего мира с отдельным лицом; в них чаще всего дается утешение, подкрепление, поучение отдельному лицу, но иногда также через это лицо и откровение всему миру (напр., через библейских пророков). Но кроме таких индивидуальных явлений телесности, члены Царства Божия и сам Глава его Божественный Логос, в том его аспекте, в котором Он есть Богочеловек Иисус Христос, обладает преображенною духоносною телесностью, имеющею значение также и для самого Царства Божия: в этой телесности оно обладает полною бытия и совершенною красою.

Без сомнения, каждый из нас в меру своей любви к добру или нужды в его откровении более или менее приобщается к видению отблесков этого Царства, напр. в том возвышенном восприятии красот природы или красоты человека, которое наполняет душу несокрушимою уверенностью в бытии Бога и Царства Его. Особенно углубленное видение этого Царства, явственно выводящее в область потустороннего мира, требует иной психофизической организации, более или менее отклоняющейся от той, которую мы считаем для человека нормальною. В самом деле, если стимулы для восприятия внешнего мира идут из обусловленных им раздражений нашей нервной системы, то ясно, что эта система и все тело должны отклоняться от общего человеческого типа у лиц, обладающих повышенной восприимчивостью к иным мирам, будет ли это высший мир, Царство Божие, или низший — царство зла. Достоевский ясно выразил эту мысль следующими словами Свидригайлова, приобщившегося к царству зла. Свидригайлов рассуждает так:

¹ Arcane Coelestia, прилож. Memorebilis *.

² Lamm, 236.

«Они говорят: «ты болен, стало быть, то, что тебе представляется, есть один только несуществующий бред». А ведь тут нет строгой логики. Я согласен, что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что приведения могут являться не иначе как больным, а не то что их нет самих по себе».

Теория видений, аналогичная той, которая развита мною, по-видимому, намечалась в уме Вл. Соловьева. Это видно из следующего рассказа о нем друга его кн. Е. Трубецкого. «Рано утром, тотчас после его пробуждения, ему явился восточный человек в чалме. Он произнес необычайный вздор по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии («ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе буддизм») и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая потом продолжалась три дня».

«Такие болевые ощущения и другие болезненные явления у него бывали почти всегда после видений. По этому поводу я как-то сказал ему: «Твои видения — просто-напросто галлюцинации твоих болезней». Он тотчас согласился со мной. Но это согласие нельзя истолковывать в том смысле, чтобы Соловьев отрицал реальность своих видений. В его устах слова эти значили, что болезнь делает наше воображение восприимчивым к таким воздействиям духовного мира, к которым люди здоровые остаются совершенно нечувствительными. Поэтому он в подобных случаях не отрицал необходимости лечения. Он признавал в галлюцинациях явления субъективного и притом больного воображения. Но это не мешало ему верить в объективную причину галлюцинаций, которая в нас *воображается, воплощается* через посредство субъективного воображения во внешней действительности»¹.

Теорию восприятий Божественного мира начал разрабатывать перед войной талантливейший молодой русский философ Д. В. Болдырев, считавший себя последователем моего интуитивизма. Лето 1914 г. он провел в Пиренеях, имея в виду, что там нередко происходили явления Богоматери и желая получить живое представление о природе, в обстановке которой они происходили. Свои впечатления от этой поездки и намеки на свою теорию он изложил в статье «Огненная купель» (в «Русской мысли», 1915 г.).

Впоследствии, будучи профессором в Перми, он начал разрабатывать свою теорию в точной философской форме. Труд этот остался незавершенным, так как Болдырев скончался в 1920 г. в военной тюрьме у большевиков в Иркутске. Оставшуюся от него рукопись вдова его издала в Харбине в 1935 г. под заглавием «Знание и Бытие».

Среди людей, сознание которых приобщено к «мирам иным», нередко попадают лица, у которых два плана бытия смешиваются и перепутываются между собою; они не могут толком опознать данных своего опыта, не могут выразить его в осмысленной форме. Обыкновенно такие лица, желая расширить свое философское образование, влекутся к экзотической литературе, особенно индусской; чтение европейских философских классиков, напр. Декарта, которое помогло бы дисциплинировать их мысли, для них оказывается скучным. Переживания свои они не могут уложить ни в какие рамки, так как не могут найти связи их с рациональными аспектами бытия; поэтому философски они оказываются бесплодными. Некоторые из этих лиц все же находят в себе

¹ Кн. Е. Трубецкой. Мирозерцание Вл. Соловьева, I, стр. 20 с. *.

силу выразить свой опыт в литературных произведениях, но они содержат в себе причудливую смесь великого и малого, потустороннего и посюстороннего. Таковы, напр., в русской литературе «откровения» Анны Шмидт «О будущем», «Третий завет» и др.: между прочим, себя она склонна была считать воплощением Церкви, а Вл. Соловьева — воплощением Христа ¹.

В западноевропейской литературе примером спутанной мистики могут служить сообщения Сведенборга о посещении им других планет и о беседах его с их жителями; Вл. Соловьев считает их «имеющими по существу бредовый характер» ².

Великие мистики-философы, наоборот, обладают повышенной чуткостью к рациональному аспекту бытия. Они выходят в область сверхрационального не только на основании мистической интуиции, но еще и потому, что строгая последовательность *рационального мышления* обязывает их восходить в более высокую сферу. Таково мышление Плотина, Прокла, Эриугены, Ансельма Кентерберийского, Гуго Викторина, Ричарда Викторинца, Иоанна Боневентуры, Раймунда Лулла, Рожера Бекона, Николая Кузанского, Паскаля, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева, от. П. Флоренского.

Из произведений таких мистиков, знающих связь сверхрационального с рациональным, ясно видно, что мистические системы философии суть не набор *бессвязных туманных вещей*: наоборот, впервые эти системы достигают наибольшей доступной человеческому уму последовательности и понятности мира, так как устраняют бессвязности и пробелы *одностороннего рационализма*. Гегель говорит: «Мистическое, правда, есть таинственное, однако только для рассудка и притом просто потому, что принцип рассудка есть абстрактное тождество, а мистическое (как равнозначное со спекулятивным) есть конкретное единство тех определений, которые рассудок считает истинными только в их разделении и противоположении». «Таким образом, все разумное следует обозначить вместе с тем как мистическое, чем, однако, сказано лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а вовсе не то, будто оно должно быть рассматриваемо вообще как недоступное мышлению и непонятное» ³.

Пассивный характер видений таит в себе опасности. Источником их возникновения могут быть в одних случаях низшие субстанциальные деятели нашего собственного тела, в других — существа иных царств бытия, и притом столь различные, как члены царства зла, далее — члены Царства Божия и даже сам Господь Бог. Если в душе человека есть малейшее пятно зла, напр. хотя бы ничтожный оттенок горделивого признания себя исключительным избранныком Божиим, особым орудием Духа Святого, то он почти наверное подпадет «прелести», т. е. будет иметь лживые видения, исходящие от злой силы. Искусственная тренировка себя, намеренное воспитание в себе пассивности с целью достигнуть видений, словесных откровений, автоматического письма есть особенно опасная почва, на которой могут возникнуть фальсификации общения с высшим миром. Сведенборг в последнем периоде своей деятельности хотел достигнуть полной пассивности: после одного из видений Христа он стал страстно сосредоточиваться на образе распятия; возможно, что в результате этих упражнений были у него состояния

¹ Из рукописей Анны Николаевны Шмидт, с письмами к ней Вл. Соловьева (Москва, 1916). Предисловие, стр. XIV.

² В. Соловьев, т. IX, стр. 241.

³ Hegel, Encycl. I. th., Die Logik (1840), VI. B., § 82, Zusatz, стр. 159 с. * См. вообще мою статью «Гегель как интуитивист». Зап. Русск. Научн. инст. в Белграде, вып. 9.

удвоения личности. Католическая церковь уже в средние века начала вырабатывать «духовные упражнения» (*exercitia spiritualia*), медитации, состоящие в напряженном сосредоточении внимания на страданиях Христа, на различных периодах Его жизни, представляемых с возможной чувственной конкретностью. Замечательная система таких упражнений создана Игнатием Лойолою¹. Поэтому, быть может, в католической церкви бывают лица, способные часами созерцать различные эпизоды из жизни Иисуса Христа. Такими видениями, напр., прославилась в начале XIX в. Екатерина Эммерих. Клеменс Brentano прожил несколько лет при ней, записывая ее созерцания, откуда получила назидательная книга «*Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katherine Emmerich Augustinerin des Klosters Agnotenberg zu Dülman nebst dem Lebensumriss dieser Begnadigten*»².

В наше время аналогичные переживания испытывает Тереза Нейманн из Коннерсрейта; образ жизни ее (она обходится почти совсем без пищи) также сходен с жизнью Екатерины Эммерих. Св. Иоанн Креста предостерегает против такой жизни, наполненной видениями: он говорит, что данными памяти может воспользоваться демон, чтобы подвергнуть человека искушению посредством видений и «откровений». Лучше не думать о человеческом образе Христа, а подойти к Нему еще ближе, чем в видениях, путем подражания Ему³.

Особенно опасна пассивность без очищения души и устремления к Богу, развиваемая, напр., во время спиритических сеансов с целью сделать себя орудием (медиумом) существ иного мира (автоматическое письмо, спиритические явления и т. п.). В лучшем случае при этом мы имеем дело с усиленно активной низших деятелей, управляющих нашими нервными центрами (поэтому обыкновенно сообщения, получаемые путем автоматического письма, бывают бесцветны и бездарны), в худшем — это деятельность овладевающих нашим телом существ из царства зла. И в том и в другом случае мы подвергаемся опасности раздвоения личности, одержимости, истерии⁴.

Некоторые мистики, напр. квиетистка м-ме Guyon, воспитывали в себе крайнюю степень пассивности, считая всякое проявление своей воли злом и надеясь отказом от своей активности превратить себя в чистое орудие воли Божией. Литература, вызванная крайностями квиетизма (спор Фенелона с Босюетом и др. соч.), правильно указывает, что зло заключается не в личной деятельности, а в направленности ее на себялюбивые цели. И в самом деле, если первоизданная сущность субстанциальных деятелей, сотворенных по образу и подобию Божию, наделена творческой силой, то ясно, что деятели призваны к индивидуальному творческому соучастию в Божественном плане мирового процесса. Идеал приобщения к Божественной жизни состоит в гармоническом соотношении весьма разнородных процессов творческой инициативы в добре, покорного исполнения велений Бога и радостного приятия посещений Бога и членов Царства Божия в тех случаях, когда нет оснований заподозрить их подлинность.

¹ См., напр., немецкое издание: *J. Loyola, Das Exerzitienbuch*. Перев. Feder'a, пояснения M. Meschler, S. J. Frb. J. Br. *

² *Cf. Brentano, Sämtl. Werke*, hrg von C. Schüddenkopf, 1912, Bd. XIV, I Abth, «*Réligieuses Schriften*» с введением W. Ochl'я.

³ *Baruzi*, 540 с., 239; 257, 260; см. также *Quercy*. 310.

⁴ См. об этом от. П. Флоренского «Столп и утверждение истины», примечания, стр. 697 сс., 706 сс., см. также мою статью «Теоретическое и практическое значение учения В. Гоппе о Я» в сборнике памяти Гоппе *.

Православная Церковь не сочувствует искусственным упражнениям, ведущим к возникновению видений, но в тех случаях, когда они невольно возникают у святых подвижников, она радостно отмечает их; таково, напр., предание, согласно которому св. Сергей Радонежский, совершая литургию, всегда видел сослужащего Ангела, которого видел при этом однажды также и ученик его Исаакий.

Признание реальности некоторых видений предполагает преобразенную телесность и требует объяснения, как возможны свет, звук, теплота и другие чувственные качества там, где нет *материального тела*. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно отдать себе отчет в том, что даже и в материальной среде, где звук, свет и т. п. сопутствуются притяжениями и отталкиваниями частиц материи или элементов их, вовсе не эти отталкивания и притяжения суть причина, производящая чувственные качества. Как и во всех других случаях, новое событие есть творческий акт субстанциальных деятелей, обыкновенно предполагающий сочетание сил нескольких деятелей. В царстве психо-материального бытия, однако, это не есть только единение нескольких деятелей для совместной активности, но также и исключение некоторых других деятелей, сопутствующееся отталкиванием. Эти отношения взаимного обособления не усиливают, не совершенствуют творческую активность, а, наоборот, ослабляют ее и понижают ценность ее результатов: звук, свет и т. п., сопутствуемые процессами отталкивания, суть чувственные качества, содержащиеся в себе перебои, неровности, хаотические примеси и т. п. несовершенства, понижающие их красоту или даже ведущие к безобразию. В Царстве Божиим, где нет процессов отталкивания, преобразенная телесность создается совместными творческими актами многих деятелей без всякого противоборства и стеснения их друг другом; она состоит из чувственных качеств чистых, совершенных, гармонических соотносящихся друг с другом, воплощающих абсолютную красоту¹.

5. Человеческое я как предмет мистической интуиции

Я есть сверхпространственный и сверхвременный субстанциальный деятель, абсолютно индивидуальный согласно своей нормативной идее (т. е. согласно своему индивидуальному образу Божию), обладающий сверхкачественною творческою силою и всю совокупностью отвлеченного логоса; он свободно творит свои проявления, создает в союзе с другими деятелями свою духовную душевную и телесную жизнь, придавая событиям ее временную или пространственно-временную форму. На основе опыта своей жизни он вырабатывает свой эмпирический характер, который, однако, не остается неизменным. Чем выше ступень развития я, тем более сложным эмпирическим характером обладает оно, состоящее из сочетания множества качеств, т. е. отвлеченно-идеальных типов проявлений.

Как носитель сверхкачественной силы, я стоит выше определенности событий и отвлеченных идей: я есть начало *металогического*. Опознание такого начала есть дело мистической интуиции. Возможны разные степени глубины опознания субстанциальности своего я. Чаще всего встречается полное неумение усмотреть свою субстанциальность. Юм считает я «связкою различных перцепций», Б. Расселл считает понятие субъекта

¹ Замечательный рассказ о переживании этих совершенных качеств дошел до нас от помещика Н. А. Мотовилова, описавшего посещение им зимою 1831 г. преподобного Серафима Саровского. См. В. Ильин, преподобный Серафим Саровский, стр. 116—122.

логической фикцией, введенную ради лингвистического удобства, в силу требований грамматики¹. Первый проблеск знания о субстанциальности я достигается путем интеллектуальной интуиции и состоит в усмотрении второстепенного признака субстанции, именно того, что она есть *носитель* множества событий и качеств, точка объединения их. Мыслитель, усмотревший этот аспект субстанциальности, не находит в субстанции, за вычетом качеств и событий, никакого особенного содержания, видит ее только как бессодержательную «точку», которой «принадлежат» события и качества. Поэтому различие между многими субстанциями для него заключается только в различии комбинаций отвлеченно-идеальных эмпирических качеств и событий, носимых ими. Подлинно индивидуальное, стоящее выше, чем различные сочетания не индивидуальных качеств, не усматривается ими. Кант, поскольку он разрабатывает *научное* мировоззрение, не усматривает даже и такой онтологической точки: я у него есть трансцендентальное единство апперцепции, именно единство правил сочетания событий в единое целое сознания.

Чтобы проникнуть глубже в субстанциальное содержание я, необходима не только интеллектуальная, но еще и мистическая интуиция: она открывает сверхкачественную творческую силу я, ставящую я выше всех его определенных эмпирических качеств и проявлений во времени и обуславливающую свободу его; она открывает значительность я, именно потенциал бесконечного множества определенных содержаний, связанную с индивидуальным призванием творить их сообразно нормативной идее данного я; в этом мистическом созерцании я, даже и за вычетом его эмпирических качеств и проявлений во времени, открывает-ся как конкретное индивидуальное существо.

Для этой интуиции необходима хотя бы некоторая ступень очищения души, по крайней мере настойчивое усилие выйти из ограниченности психо-материального царства, приобщиться к Божественному миру и через связь с ним идти к восстановлению *целости* духа. В самом деле, своеобразие каждого я заключается не в его изолированном бытии, а в его индивидуальном *целостном* приятии всего мира с Богом во главе и призвании к своеобразному аспекту соборного творчества. Пребывание я не в Царстве Божиим, а в нашем психо-материальном царстве есть следствие себялюбия, т. е. стремлений и действий, несовместимых со стремлениями других существ и потому не пригодных для *соборного* творчества. Следствием такой деятельности является нарушение *целости* мира и даже целостности душевной жизни самого себялюбивого деятеля: он сам является носителем несовместимых стремлений и потому никогда не может быть вполне удовлетворен своею деятельностью. Дисгармонии его эмпирического характера необходимо ведут также к еще большим нарушениям целостности в его организме, который, состоя из множества различных субстанциальных деятелей, вступающих в борьбу друг с другом, часто оказывается стоящим на границе полного реального распада и вынуждает своего хозяина еще в большей степени то к одному, то к другому виду односторонности, исключительности, обеднения жизни и *подчинения* низшим стремлениям. Такое состояние естественно сопутствуется сосредоточением внимания на отдельных разрозненных переживаниях, страстях, интересах, и видение субстанциальности своего я утрачивается. Флоренский говорит: «Без любви,— а для любви нужна прежде всего любовь Божия,— без любви личность рассыпается в дроб-

¹ B. Russell. The Analysis of Mind, 1921, стр. 18, 141.

ность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности». «Весь организм — как телесный, так и душевный — из целостного и стройного орудия, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, *все* оказывается свободным во мне и вне меня, — все, кроме меня самого». «И если современная психология все твердит, что она не знает души как субстанции, то это только весьма скверно выставляет нравственное состояние самих психологов, — в маске своей, очевидно, являющихся «потерянными мужчинами». Тогда, действительно, не «я делаю», а «со мною делается»; не «я живу», а «со мною происходит»¹.

Невидение субстанциальности я и вообще глубинного бытия, обусловленное типично человеческим сосредоточением на личном самосохранении и благополучии, ведет к материализму или позитивизму с их детским, сравнительно невинным отрицанием мистики. Гораздо опаснее путь того эгоцентризма, который увлекается целями честолюбия, славолюбия, воли к власти, сверхчеловеческой гордыни. Средством для удовлетворения этих страстей служит развитие в себе высоких способностей и грандиозной деятельности социального реформаторства, художественного или научного творчества и т. п. По внешней видимости эта деятельность кажется проникнутой чистою любовью к абсолютным ценностям, но в действительности, исходя из эгоистических побуждений, она представляет собою фальсификацию добра, порчу великих положительных ценностей (напр., искания социальной справедливости) примесью к ним зла. Себялюбивая основа такой деятельности обнаруживается в неспособности субъекта к *соборному* творчеству, в открытой или чаще глубоко затаенной в подсознании ненависти к Богу, источнику подлинного чистого добра. Такой высокоодаренный субъект способен если не увидеть глубинное бытие, то догадаться о несомненности существования его, но только для цели возвеличения себя: он способен к мистике пантеизма, имеющего дьявольский уклон, возводящего *свое* я на степень существа, равного Богу. Это самозванство приводит к той или иной форме богоборчества. Одну из них художественно обрисовал Вл. Соловьев в «Повести об Антихристе» (в «Трех разговорах» *).

Мистическая интуиция открывает не только такие легко выразимые в понятиях и доступные интеллектуальной интуиции аспекты я, как сверхпространственность, сверхвременность, принадлежность ему, как носителю, качеств и событий; согласно сказанному выше, она ведет к усмотрению той, стоящей выше ограниченных определенных качеств силы его, которая делает его способным к свободе и творчеству; мало того, она ведет к усмотрению индивидуального своеобразия я. Здесь мы дошли до того аспекта бытия, который невыразим в понятиях и в каждом данном случае может быть только обозначен именем собственным.

Субстанциальные деятели низших ступеней развития, электроны, атомы и т. п. не могут быть опознаны в их индивидуальной сущности, вероятно, ни одним существом психо-материального царства. В отношении к существам, более близким к человеку и, напр., связанным с его профессиональною деятельностью, часто достигается знание, которое может показаться знанием индивидуальности: так, пастух знает каждую овцу в стаде, садовник — всякую яблоню в саду. Однако в этих

¹ О. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. Письмо седьмое: грех, стр. 173—175.

случаях мы имеем дело с виртуозно развитым знанием низших степеней общности (такая-то овца отличается от всех других тем, что у нее шерсть несколько длиннее, такая-то овца прихрамывает и т. п.), а вовсе не с знанием индивидуальности единичной вещи. Большинство имен собственных (городов, рек, стран, животных, даже людей) применяется нами на основании только такого знания низшей степени общности.

Если строго отличить знание низшей степени общности от знания «этого индивидуума», как такового, то окажется, что знание индивидуальности единичной вещи есть явление чрезвычайно редкое. Вместо того чтобы соглашаться с номиналистами, которые утверждают, будто общих идей никто в своем сознании не наблюдает и будто познавательная деятельность начинается со знания индивидуальностей, мы скорее поняли бы того, кто стал бы утверждать, что индивидуальное совсем непознаваемо и что все знание складывается только из общих понятий и представлений¹.

Только в отношении к ближайшим нам любимым личностям, напр. родным, друзьям, нации, к которой мы принадлежим или которую любим, достигается подлинное приобщение к их индивидуальности и подлинное право обозначать их именем собственным. Но, конечно, попытка определить индивидуальные черты, напр. какого-либо народа, дает только бледные схемы (вспомним хотя бы всевозможные рассуждения об «*âme slave*» *), только коллекции отвлеченных понятий, бесконечно далеких от той своеобразной целостности, которая содержит в себе бесчисленное множество отвлеченных аспектов, но неразложима на них сполна и не исчерпывается ими. Только в художественном восприятии, невыразимом словами, можно бывает уловить аромат индивидуальности лица в его поступках, физиономии, речи и также художественное созерцание дает высокое эстетическое наслаждение.

Полное проникновение в глубины какого-либо индивидуума было бы сердцеведением, которое доступно только Богу. Святые обыкновенно обладают даром глубокого проникновения в чужую душевную жизнь и способностью ясновидения. Это та черта их, которая обозначается термином *прозорливость*. Св. Иоанн Креста обладал видением неисповеданных грехов и своими советами направлял людей на правильный путь и даже предупреждал искушения². Священник от В. Ш. сообщает из своих личных воспоминаний следующий случай прозорливости последнего старца Оптиной пустыни от. Нектария: «Моя жена в один из наших приездов в Оптину написала картину: вид из монастыря на реку и на ее низменный берег во время заката солнца, при совершенно ясном небе и яркой игре красок. Поставила она свой рисунок на открытом балконе и пошла со мной прогуляться по лесу. Дорогой мы поспорили, и серьезно, так что совершенно расстроились и не хотели друг на друга смотреть. Возвращаемся домой: нам сразу бросилась в глаза картина: вместо ясного неба на ней нарисованы грозные тучи и молнии. Мы были ошеломлены. Подошли поближе, стали рассматривать. Краски — совершенно свежие, только что наложенные. Мы позвали девушку, которая у нас жила, и спросили, кто к нам приходил. Она отвечает, что какой-то небольшого роста монах, что-то здесь делал на балконе. Мы думали, думали, кто бы это мог быть, и из более подробного описания монаха и опросов других догадались, что это был о. Нектарий. Это он, владевший кистью, символически изобразил наше душевное состояние с же-

¹ См. Н. Лосский. Обоснование интуитивизма, гл. VIII. Общее и индивидуальное, 3 изд. Берлин, стр. 238.

² *Baruzi. St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. 291c.*

ной. И эта гроза с молниями произвела на нас такое впечатление, что мы забыли свой спор и помирились, ибо захотели, чтобы небо нашей жизни опять прояснилось и стало вновь совершенно чистым и ясным»¹.

Святой прозорливец видит темные закоулки души человека, но он предпочитает то состояние соединения души с Богом, при котором мир открывается ему в аспекте добра и красоты, при этом он освобождается, по словам св. Иоанна Креста, от «нескромного заглядывания в чужую душу»². Это не значит, что такой святой, удалившись от зла, наслаждается своим прекраснодушным созерцанием красоты Бога и мира и утрачивает способность руководить людей к добру. У Бога есть много способов сделать святого орудием борьбы со злом; так, напр., руководясь откровением, полученным в бодрственном состоянии или во сне, святой может давать советы и указания без конкретного видения зла и бедствий человеческой жизни.

Святой Серафим высоко ценил именно этот путь своего служения людям. Однажды к нему пришли одновременно купец и иеромонах Антоний. Иеромонаха о. Серафим попросил сесть и подождать, а с купцом стал немедленно говорить. Милостиво и ласково обличал он его в пороках и делал наставления. «Все твои недостатки и скорби,— говорил он,— суть следствие твоей страстной жизни. Оставь ее, исправи пути твои»... После беседы, когда купец вышел весь в слезах, к преподобному обратился о. Антоний со следующим вопросом:

— Батюшка! душа человеческая пред вами открыта, как лицо в зеркале: на моих глазах, не выслушавши духовных нужд и скорбей бывшего сейчас богомольца, вы все ему высказали.

О. Серафим не сказал ему ни слова.

О. Антоний продолжал:

— Теперь я вижу — ум ваш так чист, что от него ничего не сокрыто в сердце ближнего.

О. Серафим положил правую руку на уста своему собеседнику и сказал:

— Не так ты говоришь, радость моя. Сердце человеческое открыто одному Господу и один Бог сердцеведец, *а приступит человек и сердце глубоко.*

О. Антоний опять спросил: «Да как же, батюшка, вы не спросили от купца ни единого слова и все сказали, что ему потребно».

Преп. Серафим начал тогда объяснять:

— Он шел ко мне, как и другие, как и ты, шел, яко к рабу Божию: я, грешный Серафим, так и думаю, что я грешный раб Божий: что повелевает Господь, как рабу Своему, то я и передаю требующему полезного. Первое помышление, являющееся в душе моей, я считаю указанием Божиим и говорю, не зная, что у моего собеседника на душе, а только верую, что так мне указывает воля Божия для его пользы. А бывают случаи, когда мне выскажут какое-либо обстоятельство и я, не поверив его воле Божией, подчиню своему разуму, думая, что это возможно, не прибегая к Богу, решить своим умом,— в таких случаях всегда делаются ошибки.

...Как железо ковачу, так и я предал себя и свою волю Господу Богу: как Ему угодно, так и действую; своей воли не имею, а что Богу угодно, то и передаю³.

¹ О. В. Ш. «Запись об Иоанне Кронштадтском и об оптинских старцах». Из личных воспоминаний. Белая Церковь, Югославия, 1929.

² Baruzi, 648.

³ В. Н. Ильин. Преподобный Серафим Саровский, 1925, стр. 59—61.

Получая множество писем от лиц, нуждающихся в советах и помощи, о. Серафим часто давал ответ на них, не распечатывая и не читая их (стр. 55). Св. Тереза получала иногда во сне откровения о душевном состоянии окружавших ее лиц и о том, как наставить их на правильный путь ¹.

Факты, свидетельствующие о прозорливости святых, очень многочисленны и разнообразны: они дают право утверждать, что многие святые обладают в высшей степени развитою способностью мистической интуиции, но, конечно, полнота сердцеведения принадлежит одному лишь Господу Богу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данные чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции глубоко отличаются друг от друга; тем не менее они все суть различные аспекты единого осмысленного космоса.

Богат и разнообразен мир в своем положительном содержании. Бог дал нам великие способности для творческого достижения полноты жизни и окружил нас могущественными средствами борьбы со злом. Если тем не менее мы пребываем в царстве обедненного содержанием бытия, обреченные на лишения или скуку, то это потому, что мы сами упорно отворачиваемся от источника всякого добра, истины и красоты — Бога.

¹ Theresia von Jesu. Das Leben der heiligen Theresia von Jesu, гл. XXXIV, стр. 177—181; см. также книгу Брентано об Екатерине Эммерих. *Sämmtl. Werke*, 1912. В. XIV, стр. 147.

ИДЕАЛ- РЕАЛИЗМ



(Из книги
«Общедоступное введение
в философию»)

Глава первая

СОСТАВ МИРА И СТРОЕНИЕ ЕГО

1. События и процессы

На вопрос, что существует в мире, нам придет в голову простой ответ: в мире есть солнце, луна, звезды, наша Земля, а на Земле — люди, растения, животные, реки, моря, океаны, глина, песок. Все эти предметы постоянно изменяются: солнце восходит, заходит, облака сгушаются, идет дождь, на растениях появляются весной листья, осенью они опадают, животные двигаются, едят, рождаются, умирают и т. п.

Условимся называть словом «событие» всякое состояние вещей, возникающее во времени и после большего или меньшего промежутка времени исчезающее, отходящее в область прошлого. Обыкновенно мы называем событием что-либо значительное, напр., в семье чье-либо рождение или смерть, в истории народа — войну, возникновение тяжелой повальной болезни, напр. чумы и т. п. Но в философии условлено называть словом «событие» все возникающее и исчезающее во времени, напр. движение моей руки, берущей стакан чаю. Кроме слова «событие» употребляется еще слово «процесс», особенно тогда, когда имеется в виду связный ряд событий, напр. процесс созревания яблока, процесс постройки железной дороги и т. п. В событиях и процессах следует различать *содержание* и *форму*. Все они имеют форму времени, т. е. большую или меньшую продолжительность, а содержание их — то, чем наполнена форма времени, напр. в таком событии, как сверкание молнии, форма есть секунда или менее секунды времени, а содержание — свет.

Глубоко отличаются душевные и духовные процессы и события от материальных процессов и событий. Духовные и душевные события, напр. чувства, желания, имеют форму времени и не имеют пространственной формы, а материальные события, напр. движение моей руки, имеют, кроме формы времени, еще и форму пространства. Итак, временную форму имеют все события, а пространственно-временную форму имеют только материальные события. Духовные и душевные процессы называются также *психическими*, от греческого слова *psyche* — душа. Словами *материя* и *материальный* мы будем обозначать все то, что имеет относительно непроницаемый объем и подвижно в пространстве.

2. Время

Займемся изучением свойств времени и пространства. Время есть *форма* событий. Во времени мы различаем прошлое, настоящее и будущее. Происходящие в нем события находят друг к другу в отношениях «прежде» или «после» или в отношении «одновременности» (сосуществования), «смежности» или «удаленности» друг от друга. Длительность времени мы измеряем, различая такие единицы его, как год, сутки, час, минута, секунда.

Особенно важно отдать себе отчет в том, что время делимо до бесконечности: час делится на шестьдесят минут, минута на шестьдесят секунд, секунду можно разделить на десять частей, одну десятую часть секунды можно разделить еще на десять частей и получить сотые части секунды, потом — тысячные, миллионные части секунды и т. д. без конца. Имея ничтожно малую часть времени, т. е. длительность его, можно разделить ее на еще меньшие длительности. Неделимо только то, что называется «момент» времени, потому что момент не имеет никакой длительности: моментом времени называется *граница* между двумя частями времени. Положим, напр., пушечное ядро летело раньше, чем попасть в цель, две минуты; граница между первую минутою его полета и второю минутою есть момент времени.

Подумаем теперь о том, сколько моментов находится, напр., в одной минуте. Минуту можно разделить пополам; граница между первую и второю половиною минуты есть момент времени. Половину минуты можно разделить на две части, на первую четверть и вторую четверть минуты, и границы между этими четвертями есть момент времени. Сказано уже раньше, что время делимо до бесконечности; отсюда следует, что даже в таком малом промежутке времени, как одна минута, находится бесконечное множество моментов. Между каждыми двумя моментами есть хотя бы ничтожное малое дление времени, напр., одна биллионная часть секунды или одна триллионная часть секунды и т. д. до бесконечности. Следовательно, между каждыми двумя моментами есть еще момент и т. д. до бесконечности. В этом смысле ряд моментов во времени есть ряд *непрерывный*.

Если кому-нибудь придет в голову мысль, что время есть *сумма* бесконечного множества *моментов*, он глубоко ошибается. Моменты не имеют никакой длительности. Следовательно, сколько бы моментов мы ни взяли, из них нельзя получить дления времени, вроде того как, взяв бесконечное множество нолей и суммируя их, нельзя получить из них единицу. Непрерывность ряда моментов времени не есть сплошность: между каждыми двумя моментами есть промежуток, в котором течет время. Следовательно, время более чем непрерывно: оно — *сплошное*. Выработав понятие непрерывности и понятие сплошности, отдадим себе отчет в том, что такое прерывистость. Ряд целых рациональных чисел — 1—2—3—4 и т. д. до бесконечности есть *прерывистый* ряд: в нем между каждыми двумя членами есть дробные величины, напр. между единицею и двумя есть $1\frac{1}{4}$, $1\frac{1}{2}$, $1\frac{3}{4}$, но нет целого числа. Если же взять все рациональные числа, и целые и дробные, то получится ряд непрерывный: между каждыми двумя рациональными числами существует рациональное число, напр. между единицею и двумя — число $1\frac{1}{2}$, между 1 и $1\frac{1}{2}$ — число $1\frac{1}{4}$ и т. д. до бесконечности.

Далее, познакомимся еще с одним очень важным свойством времени — с *внеположностью* его частей в отношении друг к другу; напр. первая, вторая, третья и т. д. секунды каждой минуты находятся вне друг друга. Отсюда следует, что также и содержание всякого события и процесса, имея временную форму, *раздроблено*, как и само время, до бесконечности: содержание события в каждый следующий момент есть нечто новое в сравнении с предыдущими моментами, находящееся вне предыдущих моментов, содержание которых стало уже безвозвратно прошлым. Всего яснее это свойство временного процесса становится понятным, когда мы думаем о движении, напр. о полете пушечного ядра: движение его в первую секунду полета есть событие, находящееся *вне* второй секунды полета и стало прошлым и т. д. Нетрудно понять,

такой же характер имеет и звук, напр. фабричный гудок: каждая секунда его звучания есть новое звучание, обозначаемое тем же словом и тем же понятием, но по содержанию оно новое. Мало того, неправильно было бы думать, будто в течение секунды пребывает один и тот же звук: в действительности содержание звука, как и время, ежемгновенно отпадает в прошлое и заменяется новым содержанием. Профессор Московского университета Л. Лопатин (1855—1920) назвал это свойство времени и процессов в нем «непрерывною исчезаемостью».

Многие люди не отдают себе отчета в этом свойстве временных процессов. Смотря на белую стену комнаты, они думают, что ее цвет не меняется долгое время. Они упускают из виду, что цвета предметов существуют в связи с отражаемыми ими лучами света, т. е. в связи с чрезвычайно быстрыми электромагнитными процессами, и, следовательно, цвет стены, так же как и звучание фабричного гудка, есть временной процесс, ежемгновенно отпадающий в прошлое и нарождающийся вновь. Стол, у которого я сижу и на твердую поверхность которого опираю руку, сохраняет свою форму и твердость много лет. Однако твердость стола есть его непроницаемость для моей руки, давящей на него; эта непроницаемость есть деятельность *отталкивания* им моей руки; это — непрерывная деятельность завоевания столом некоторого объема пространства. На стол со всех сторон давит с огромною силою окружающая его атмосфера; на уровне моря нормально это давление равно приблизительно 10 000 килограммов на один квадратный метр. Это давление постоянно меняется, становится большим или меньшим. Следовательно, объем стола в этой борьбе между атмосферою и частицами стола постоянно меняется, становится немного большим или меньшим. Одним словом, вся окружающая меня среда ежемгновенно меняется, вся она деятельна и действия ее ежемгновенно отпадают в прошлое и нарождаются как новые процессы, более или менее похожие на прежние.

Если мне зададут вопрос, неужели весь мир состоит только из событий и в мире нет ничего неизменного, ничего устойчивого, я отвечу: кроме событий и процессов в мире есть много такого, что не имеет временной формы и потому не изменяется, не отпадает в прошлое. Вопрос, что именно остается в мире неизменным, принадлежит к числу труднейших проблем философии, и ответ на него разные философы дают крайне различный. Но об этом речь будет впереди, а теперь необходимо узнать еще о свойствах пространства.

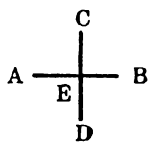
3. Пространство

Пространство есть *форма* материальных процессов. У времени только одно измерение, т. е. только одно направление течения его — от прошлого к будущему. А у пространства, знакомого нам, людям, есть три измерения, т. е. три направления: вверх — вниз; в длину; в ширину. Математически три измерения выражаются тремя линиями, пересекающимися в одной точке и перпендикулярными друг к другу. Отсюда ясно, что отношения между вещами в пространстве более разнообразны, чем отношения между событиями во времени, напр. это такие отношения, как «вверх», «вниз», «направо», «налево», «спереди», «сзади», «далеко», «близко», «смежно».

Пространство, так же как и время, делимо до бесконечности. Возьмем математическую линию, т. е. линию, имеющую только одно

измерение, только длину, но не имеющую трехмерного объема и не имеющую двухмерной плоскости. Положим, длина какой-либо прямой линии равна одному метру. Ее можно разделить на сто частей; это будут сантиметры. Каждый сантиметр разделим на десять частей; длина каждой из этих частей будет один миллиметр. Как ни мала эта линия, все же у нее есть длина и потому ее можно опять разделить и так далее до бесконечности.

Неделимы на части только «точки», потому что точка не имеет измерений: она не имеет ни длины, ни ширины, ни высоты. Чтобы живее представить себе, что такое точка, возьмем линию АВ длиной в один сантиметр. Далее, возьмем другую линию CD и пересечем



сю линию АВ пополам так, чтобы получить две части ее по пяти миллиметров длиной. Так как обе наши линии имеют только одно измерение, то место пересечения их Е не имеет ни одного измерения, однако имеет вполне определенное положение в пространстве; такое место есть *граница* между двумя частями линии и называется точкою. Так, напр., точка Е есть граница между первыми пятью миллиметрами линии АВ и вторыми пятью миллиметрами.

Свойства точек пространства подобны свойствам моментов времени. Пространство, как и время, делимо до бесконечности; следовательно, на линии длиной в один сантиметр существует бесконечное множество точек. Между каждыми двумя точками находится еще точка и т. д. до бесконечности. В этом смысле ряд точек на линии есть *непрерывный* ряд. Однако это не значит, что линия есть сумма точек. Точка не имеет длины; следовательно, сколько бы точек мы ни взяли, из них нельзя получить длину линии. Между каждыми двумя точками есть хотя бы ничтожно короткая линия, протягивающаяся между ними. Следовательно, линия более чем непрерывна: она, как и вообще пространство, есть нечто *сплошное*.

Части пространства, например первый, второй и т. д. сантиметры всякого метра, находятся вне друг друга; они *внеположны* в отношении друг друга. Отсюда следует, что и содержание протяженного, т. е. имеющего пространственную форму, предмета раздроблено, как и само пространство, до бесконечности: оно состоит из частей, находящихся сплона вне друг друга.

Время есть *форма* всех процессов, и психических и материальных. Пустого времени, которое текло бы без психического или материального содержания, нет. Пространство есть *форма* материальных процессов. Пустого пространства нет; оно всегда наполнено содержанием того или другого материального процесса. Неправильно представляет себе пространство тот, кто считает его чем-то вроде пустого ящика, в который вбрасывается движение пушечного ядра, световой процесс и т. п. Пространство ящика, которое мы называем пустым, на самом деле наполнено воздухом и всевозможными электромагнитными волнами.

Если пространство есть форма материальных процессов, то ежемгновенное отпадение содержания процессов в прошлое есть вместе с тем отпадение в прошлое их пространства и рождение нового пространства. Чтобы яснее представить себе это, вспомним сказанное о столе, на который я опираюсь, об его твердом объеме. Этот твердый объем есть не что иное, как множество действий отталкивания моей давящей на стол руки и давящей на него со всех сторон с огромною силою атмосферы. Пространство стола есть форма этих действий. Следовательно, вместе с этими действиями пространство стола становится прошлым

и заменяется новым пространством новых действий отталкивания, похожим на прежнее пространство. Итак, пространство материальных процессов неразрывно связано с временем. Пространство есть всегда пространство-время. Это учение высказывают не только философы, но и современные физики. Английский философ Александер в своей книге «Пространство, время и Божество» говорит, что каждая «точка» пространства существует соответственно «моменту» времени, и потому употребляет термин «точка-момент» (Point-instant).

Строение времени и пространства рассмотрено здесь подробно потому, что, мысля о составе мира, необходимо представлять себе точно и ясно «непрерывную исчезаемость» событий во времени. Обладая этим знанием, поставим вопрос, состоит ли мир только из событий и процессов или в мире есть бытие¹, не имеющее временной формы и потому неизменное?

Следующая глава будет посвящена рассмотрению этого вопроса.

Глава вторая

НЕВРЕМЕННОЕ И СВЕРХВРЕМЕННОЕ БЫТИЕ

1. Субстанция. Человеческое я

В предыдущей главе было показано, что окружающие нас предметы все время меняются. Звуки, свет, тепло, холод ежесекундно возникают во времени, тотчас отпадают в прошлое и заменяются вновь возникающими звуковыми, световыми, тепловыми процессами. Мало того, даже стол, на котором лежит моя рука, весь дом, в котором я живу, завоевывает определенное пространство напряженной борьбой против давящей на них со всех сторон атмосферы и других окружающих предметов, тоже производящих отталкивания и таким образом заполняющих пространство, величина и форма которого ежесекундно меняется, становится то большею, то меньшею. Все, что имеет форму времени, не пребывает во времени устойчиво, а состоит из событий и процессов, содержание которых, как и само время, имеет свойство «непрерывной исчезаемости».

Поставим теперь вопрос, состоит ли весь мир только из событий и процессов, или, может быть, существует в мире и такое бытие, которое не имеет временной формы и потому существует, пребывая как нечто постоянное? Для ответа на этот вопрос подумаем, как возникают события.

События не сами собой вспыхивают во времени. Всякое событие возникает под влиянием какой-либо причины, которая производит, творит его. Слыша пение, я знаю, что звуки песни не сами зародились в воздухе, причина их — поющий человек. Падение зрелого яблока на землю есть действие притяжения земли. Гром и молния производятся разрядом электричества облаков. Главная задача многих наук состоит в том, чтобы открывать причины событий и процессов.

События имеют временную форму и потому, как это было подробно выяснено в предыдущей главе, им свойственна «непрерывная исчезаемость», ежесекундное отпадение в прошлое. Поэтому они не могут

¹ Слово «*бытие*» имеет два значения: во-первых, оно означает существование, например в предложении «Кант считал бытие Бога недоказуемым»; во-вторых, этим словом иногда обозначается *сущность* предмета, т. е. свойства его, например в предложении: «Бытие Бога невыразимо ни в каких понятиях, заимствованных из мирового бытия».

обладать силою творить новые события. Отсюда следует, что события творятся существами, не имеющими временной формы. Только стоящие выше времени могут быть обладателями творческой силы и проявлять себя в таких действиях, как творение событий и процессов.

Примером существа, стоящего выше времени, может служить я каждого человека. Чтобы убедиться в этом, попробуем наблюдать следующий ряд событий. Положим, до меня доносятся едва слышные звуки пения. Я с большим напряжением внимания прислушиваюсь к этим звукам и замечаю, что это — передаваемая по радио запись исполнения Шаляпиным роли Бориса Годунова. Я с удовольствием слушаю это пение, но через минуту к мне приносят телеграмму о смерти моего друга; опечаленный, я беру перо и пишу письмо его жене. Здесь перед нами ряд возникающих и исчезающих событий,— акт моего внимания, направленный на звуки песни, мое удовольствие по поводу пения Шаляпина, чтение телеграммы, печаль по поводу смерти друга, писание письма к его жене. Подвергнем анализу ¹ начало этого ряда. В акте внимания, направленном на звуки пения, есть следующие составные части: звуки пения, мое внимание к этим звукам и мое я. Совершенно очевидно, что внимание к звукам не само собою возникает, а творится моим я. Эти три части целого точно выражаются словами: я внимателен к звукам пения. Они глубоко отличны друг от друга: звуки пения принадлежат к внешнему для меня миру; напряженное внимание есть мой внутренний душевный процесс; я — *творец* этого акта внимания и *носитель* его как своего состояния, что выражается словами «я внимателен». Подобное строение имеют и дальнейшие мои переживания. Удовольствие и печаль суть чувства, в которых проявляются интересы моего я; писание письма есть деятельность моего я, мой поступок. И все эти переживания правильно выражаются следующими словами: я — переживающий удовольствие, я — опечаленный, я — пишущий письмо. Этими словами показано, что я есть *источник* и *носитель* перечисленных переживаний. Все эти переживания суть события: они возникают и исчезают во времени; но сам я не возникаю и не исчезаю во времени, я емь *то же самое я* и тогда, когда радуюсь звукам пения и когда печалюсь о смерти друга; я стою *выше времени*, не имею временной формы, и только жизнь свою я творю в виде событий, сменяющих друг друга во времени.

Временная форма моих переживаний существует не сама по себе: я творю ее, как форму своих переживаний; от меня зависит, сколько времени я совершаю акт внимания; от певца зависит ускорение или замедление творимых им звуков. Следовательно, я, как творец временной формы своей жизни, есть существо *сверхвременное*.

Сверхвременное существо, творец своих состояний во времени и носитель их, называется словом *субстанция*. Чтобы подчеркнуть активность такого существа, я буду называть его не словом «субстанция», а словами *субстанциальный деятель*. Можно было бы назвать человеческое я также словом «душа». Позже будет объяснено, почему я не буду пользоваться этим словом.

Мы нашли в составе мира, кроме событий и процессов, более глубокий, более основной слой бытия, творящий события. Лучшим

¹ Словом «анализ» (от греческого слова analysis) обозначается разложение сложного предмета на составные части. Это разложение может быть или действительным, или только мысленным. Химический анализ состоит в действительном разложении, напр., воды на кислород и водород. Когда я воспринимаю или воображаю желтый кленовый лист и мысленно разделяю две стороны этого предмета, его цвет, желтизну, и его пространственную форму, я произвожу мысленный анализ предмета.

доказательством осуществления такого бытия служит непосредственное наблюдение каждым из нас своего я как сверхвременного существа. Есть и другие доказательства этой истины. Профессор Лопатин выработал особенно убедительное доказательство ее. Исходя из этого свойства времени, которое он назвал «непрерывною исчезаемостью», он говорит, что наблюдать процесс во времени может только сверхвременная субстанция. В самом деле, чтобы видеть движение мчащегося поезда как движение, нужно созерцать прошлые, настоящие и нарождающиеся будущие положения его в пространстве *как целое*; для этого необходимо быть сверхвременным существом. Точно так же, слушая пение арии, можно усмотреть красоту ее, только имея в сознании начало, середину и конец ее как целое, т. е. созерцая ее, так сказать, сверху, без утраты начала ее, хотя оно относится уже к области прошлого. «Сознание реальности времени,— говорит Лопатин,— есть самое очевидное, самое точное, самое бесспорное доказательство сверхвременной природы нашего я»... «Время не может быть создано и понято тем, что само временно»¹.

В Древней Греции философ Гераклит, живший приблизительно от 544 до 484 года до Р. Х., утверждал, что в мире существуют только события. Имея в виду изменяемость всего существующего, он говорил, что в одну и ту же реку нельзя войти два раза. Его последователь Кратил еще резче подчеркнул «непрерывную исчезаемость» событий: он говорил, что и один раз войти в одну и ту же реку нельзя, так быстро все меняется. Учеником Кратила был Платон, один из величайших философов Древней Греции и всех времен (427—347 до Р. Х.). Свои учения он чаще всего излагал в форме диалогов, т. е. беседы нескольких лиц. Критикуя учение Гераклита и Кратила, Платон в диалоге «Кратил» показал, что оно ведет к саморазрушительному скептицизму²: если бы все состояло только из событий, то не было бы возможно знание, потому что тогда во время процесса познания ускользало бы познаваемое, да и сам познающий тоже становился бы другим существом; таким образом, не было бы ни познаваемого предмета, ни познающего существа. Отсюда ясно, что мир не может состоять только из событий, т. е. из того бытия, которое, имея временную форму, ежемгновенно отпадает в прошлое и заменяется новым бытием, имеющим ту же участь. В мире несомненно должно существовать идеальное бытие, т. е. бытие, не имеющее временной формы. Таково наше я, существо сверхвременное и потому способное направлять акты своего внимания и познания не только на настоящее, но и на прошедшее и даже, хотя и в менее совершенной форме, на будущее.

Знание о том, что наше я есть сверхвременное существо, субстанция или, лучше скажем, субстанциальный деятель, имеет существенное значение для всего нашего миропонимания; из него, между прочим, следует, что нам свойственно *индивидуальное личное бессмертие*. Смерть есть разлучение мое с моим телом, но вовсе не уничтожение моего я и моей жизни. Эта важная истина, как видно из предыдущего, может быть доказана сравнительно просто и абсолютно убедительно непосредственным наблюдением нашим над своим я. Поэтому возникает недоуменный вопрос, почему же многие люди не догадываются о сверхвременности я и многие философы отрицают существование такого я, утверждая, что

¹ Лопатин. Понятие о душе по данным внутреннего опыта. Вопр. филос. и психологии, 1896, кн. 32, стр. 288.

² Скептицизм есть учение о том, что человеческий ум не может выработать истины о предметах. О видах скептицизма будет сказано в обзоре различных теорий знания.

все наше бытие состоит только из событий? Немецкий философ Т. Липпс в своей книге «Самосознание» хорошо объясняет это явление. Вполне понятно и естественно, что, не занимаясь психологией, в практической жизни мы употребляем слово «я» с весьма неопределенным значением. Возвращаясь с прогулки и смотря на свои ботинки, пишет Липпс, мы говорим: «я запыхался». Словом «я» мы обозначаем все целое своей личности, включая тело и даже платье. Если для целей психологии, педагогики и т. п. мы начинаем различать разные стороны своей личности, требуется глубокий анализ, чтобы добраться до самого я: нужно выделить тело из этого целого, затем разграничить различные слои душевной жизни, более или менее близкие к я, и, наконец, наблюдая такие акты, как внимание, произвести тот мысленный анализ, после которого становится ясным отличие процессов внимания от нашего я, как сверхвременного деятеля, творящего этот процесс. Кто производит такой анализ, тот находит в этом непосредственном самонаблюдении вполне достоверное доказательство сверхвременности я.

Выдающиеся философы прежнего времени, отказывавшиеся от учения о я как субстанциальном деятеле, понимали все же, какие трудности возникают отсюда. Приведу в качестве примера мысли Давида Юма (1711—1776) и Джона Стюарта Милля (1806—1873). Юм в своем «Трактате о человеческой природе» говорит: «Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим я, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никак не могу поймать свое я отдельно от перцепций и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции»¹. Таким образом, Юм приходит к мысли, что человеческое я есть «связка или коллекция различных перцепций, которые следуют друг за другом с невероятной быстротой и находятся в постоянном движении и течении». Тем не менее у нас, говорит он, образуется понятие тождества личности вследствие сходства различных переживаний непрерывности их и причинного отношения. Изложив это учение, Юм, однако, не вполне удовлетворился им. В конце своего трактата он поместил «Приложение» и в заключительной части его сказал: «Но все мои надежды исчезают, когда я подхожу к объяснению принципов, которые *объединяют* наши последовательные перцепции в нашей мысли или сознании. Я не могу найти никакой теории, которая дает мне *удовлетворение* в этом вопросе. Коротко говоря, есть два принципа, которых я не могу сделать последовательными, но и не могу отказаться от них, именно, что все наши различные перцепции суть различные существования и что ум никогда не воспринимает никакой реальной связи между различными существованиями. Если бы наши перцепции принадлежали чему-либо *простому* и *индивидуальному*, или если бы ум воспринимал какую-либо реальную связь между ними, тогда не было бы никакой трудности в этом вопросе». Отсюда видно, что в уме Юма есть идея тождественного индивидуального я, носителя всех своих переживаний, но положить эту идею в основу своих теорий он не может потому, что не производит глубокого анализа, открывающего это я в каждом из переживаний. Кроме того, ему мешает прийти к этому решению вопроса его *каузальная теория восприятий* (латинское слово *causa* значит причина), согласно которой познаваемый предмет, действуя на наше тело, *причиняет* в нашем уме

¹ Кн. I, стр. 232, перевод С. Церетели; *D. Hume*, т. I, книга I, часть IV, секция VI.— On personal identity. Слово «перцепция» означает восприятие.

возникновение восприятия. Эта теория ведет к мысли, что в нашем сознании находится бессвязное множество восприятий, соединенных только отношением временной последовательности или сосуществования. Саму свою душевную жизнь Юм склонен понимать как следствие состояний тела. О каузальной теории восприятия и вытекающих из нее выводах будет подробно сказано в обзоре различных теорий знания.

Каузальной теории восприятия держится также Джон Стюарт Милль, и она приводит его к учению о я, которое тоже не удовлетворяет его. В своем труде *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* * он выработал учение о материальных вещах, напр. о своем письменном столе как о «постоянной возможности ощущения» (*A permanent possibility of sensation*). Вслед за этим в главе «Насколько психологическая теория веры в материю применима к душе» (глава XII) он выработывает учение о я как «ряде чувств» (*a series of feelings*).

Но в конце этой главы он сам говорит о том, какая трудность заключается в этой теории. «Если, следовательно, мы говорим о душе как о ряде чувств, мы должны дополнить это утверждение, назвав ее рядом чувств, сознающим себя как *прошлое и будущее*; и мы приведены к альтернативе ¹ признать, что душа, т. е. Я, есть нечто отличное от ряда чувств и возможностей их, или же принять *парадокс* ², что нечто такое, которое, согласно гипотезе, есть только *ряд* чувств, может сознавать себя как *ряд*». И в самом деле, обратимся к приведенному выше примеру ряда состояний сознания: слышимые звуки музыки, удовольствие, печаль, писание письма. Как может этот ряд сознавать сам себя как ряд? Милль понимает, что это — парадокс, однако под влиянием своей теории знания становится на сторону парадокса вместо того, чтобы принять высказанное им в первом члене альтернативы учение о я как особом бытии, отличном от своих чувств.

Кто научился наблюдать само свое я в отличие от его проявлений во времени и потому знает о сверхвременности своего я, тот легко усмотрит, что я есть также *сверхпространственное* существо. Мое тело имеет пространственную форму, некоторые мои действия, принадлежащие к числу материальных процессов и производимые мною в сотрудничестве с моим телом, напр. движение моей руки, чтобы взять перо, имеют пространственную форму, но сам я не имею пространственной формы. Мало того, я творю пространственную форму своих материальных действий; напр., дирижер, управляя оркестром, придает самые разнообразные формы движениям своей руки, держащей дирижерскую палочку. Поэтому я можно назвать не только непространственным, но даже *сверхпространственным* существом.

Древнегреческий философ Плотин (204—269 по Р. Хр.), основатель большой школы неоплатонизма, настолько глубоко понимал сверхпространственность я, т. е. души, что высказал следующую мысль о связи души с телом: душа находится целиком во всем теле и в каждой части всего тела (*anima tota est in toto corpore et in qualibet parte totius corporis*). Эта мысль кажется нелепою всякому, кто привык представлять себе все предметы в пространственной форме. Такой человек представляет себе, что, согласно Плотину, душа разлита по всему телу и, следовательно, в каждой части тела находится только часть души, а не целая душа. Тот, кто знает, что я (душа) есть существо сверхпространственное, ясно

¹ Альтернатива — необходимость выбора между двумя возможностями, исключаящими друг друга.

² Парадокс — мнение, противоположное тому, что можно считать более вероятым.

представляет себе смысл учения Плотина: будучи сверхпространственным, я влияет на все тело целиком, а также целиком влияет на глаз, на сердце, на мускулы руки и ног в процессе игры в теннис.

Кто хочет заниматься метафизикой и научиться понимать наиболее значительные метафизические теории, тому необходимо выработать ясное представление о том, что значит быть существом *сверхпространственным* и, следовательно, не имеющим в себе той раздробленности, которая свойственна пространственным вещам. Еще труднее, но и еще важнее научиться понимать, что значит быть существом *сверхвременным* и, следовательно, не имеющим той раздробленности и той «непрерывной исчезаемости», которая свойственна событиям и процессам.

Человеческое я есть образец того, что в философии называется словом *субстанция* и что я буду называть *субстанциальный деятель*, а и иногда просто словом «деятель». Учение о человеческом я было подробно рассмотрено для того, чтобы лицо, незнакомое с философией, могло выработать понятие субстанции, существенно важное для всего нашего миропонимания. Философы, особенно средневековые, выработали ряд понятий, характеризующих разные стороны субстанциального бытия, и обозначили их особыми терминами. В этом общедоступном введении в философию термины эти почти не будут использованы, но в философском словаре, который приложен к этому труду, они названы и объяснены для того, чтобы помочь лицам, желающим после этого введения читать специальные философские труды, особенно средневековые.

2. Множественность субстанций

Всякое событие возникает не само собою, а творится каким-либо сверхвременным и сверхпространственным субстанциальным деятелем. Великий философ Спиноза (1632—1677) думал, что существует только одна субстанция, Бог, и, следовательно, весь мир есть проявление Бога. С этим учением нельзя согласиться. В мире существует много субстанциальных деятелей. Это видно из того, что многие события не согласованы друг с другом, противодействуют друг другу и представляют собою борьбу деятелей друг против друга. Борьба существует между людьми, и каждое человеческое я есть особый, отличный от других субстанциальный деятель. Борьба существует между животными, между растениями, и в основе каждого организма есть свой особый субстанциальный деятель. Мало того, даже в неорганической природе есть проявление борьбы, выражающейся, например, в процессах отталкивания.

В материальной природе отталкивание двух деятелей друг от друга есть событие, происходящее, можно сказать, на каждом шагу. Подвергнем анализу процесс *толчка*. В его составе найдутся такие стороны, которые имеют существенное значение для строения всего мира. Возьмем для этого анализа одно из наиболее простых существ, открытых современной физикою, именно электрон.

Два электрона отталкивают друг друга. Толчок возможен лишь в том случае, если два деятеля производят в отношении друг друга взаимно акт толкания и протivotолкания. Эти два акта должны происходить *одновременно, по одной и той же линии в противоположных направлениях*. Такую чудесную одновременность двух противоположно направленных в пространстве действий можно понять лишь в том случае, если она предшествуется *внутренним* состоянием двух деятелей

A и *B*, т. е. если они, как бы *чувствуя* друг друга, *стремятся* произвести отталкивание друг друга. Зачинщиком при этом может быть деятель *A*, и только в том случае, если деятель *B* ответит внутренним актом противостремления, они могут произвести в пространстве *внешний*, т. е. *материальный*, процесс отталкивания. (Взаимные притяжения имеют такое же строение: внешний материальный процесс сближения в пространстве может произойти не иначе как на основе предшествующего ему внутреннего процесса влечения двух деятелей друг к другу.)

Всякое стремление имеет целью достигнуть чего-либо имеющего для деятеля положительную ценность, т. е. достигнуть того, что он переживает как добро, или освободиться от чего-либо, имеющего для него отрицательную ценность, т. е. освободиться от того, что он переживает как зло. Поэтому необходимо допустить, что деятели *чувствуют* друг друга как нечто положительное или отрицательное ценное, и внешне это выражается в актах притяжения или отталкивания. Электрон отталкивает другие электроны, но он притягивает протоны. На низших ступенях природы чувства и стремления деятелей бессознательны и так упрощены, что их следует обозначать особым термином; их называют *психоидными* процессами, а на более высших ступенях природы они называются *психическими* процессами. Строение мира, благодаря которому субстанциальные деятели так связаны друг с другом, что чувствуют состояния друг друга, будет объяснено позже.

Если не только взаимные отталкивания, но и взаимные притяжения происходят на основе внутреннего душевного состояния, то отсюда следует, что материальные процессы никогда не бывают чисто материальными: они всегда осуществляются как *психоидно-материальные* или *психо-материальные*, и притом *целестремительные*. Вся природа сверху донизу *одушевлена*. Даже и материальные процессы и события творятся деятелями ради достижения какой-либо цели. Они всегда *целесообразны* или, по крайней мере, *целестремительны*. Разница между понятием целесообразности и целестремительности следующая. Называя что-либо целесообразным, мы имеем в виду положительное свойство предмета, именно правильно поставленную цель, соответствующие ей средства и действительное достижение цели. А слово «целестремительный» означает лишь, что событие творится на основании стремления к цели, но цель может быть поставлена ложная или средства могут быть применены неподходящие, и цель может оказаться не достигнутой. Учение о целесообразности или, по крайней мере, целестремительности процессов и событий называется *телеологическим* (от греческого слова *telos* — цель).

Разницу между телеологическим пониманием событий и нетелеологическим хорошо пояснил греческий философ Сократ (родился около 470 г., умер в 399 г. до Р. Хр.), критикуя учение философа Анаксагора (500—427 до Р. Хр.). Согласно учению Анаксагора, во главе мира стоит Разум. Первоначально мир представлял собою равномерную смесь множества различных веществ. Разум вызвал вращательное движение веществ в одном месте равномерной смеси, и это движение стало распространяться дальше и дальше. Благодаря этому вихревому движению из смеси стали выделяться определенные вещества; на край вихря выделилось самое легкое вещество, огонь, а по направлению к центру — более плотные вещества, вода, земля, камни. Иными словами, благодаря вихрю вещества передвинулись сообразно их тяжести — более легкие на края, более тяжелые — в центр. Платон в диалоге «Федон», принадлежащем к числу самых замечательных произведений всемирной литера-

туры, рассказывает о беседе, которую Сократ вел со своими учениками и друзьями, сидя в тюрьме в ожидании своей казни. В течение своей многолетней философской деятельности он высказывал возвышенные религиозные взгляды, ведущие от языческого многобожия (от политеизма) к вере в одного-единственного и притом совершенного Бога (к монотеизму). Поэтому он был обвинен «в отрицании признаваемых государством богов» и в развращающем влиянии на юношество. Перед казнью он сидел в тюрьме в течение месяца, и друзья его могли устроить бегство его, но Сократ не согласился на это, считая своей обязанностью подчиниться закону. В день смерти он вел беседу с учениками и друзьями преимущественно о бессмертии души. В этой беседе он противопоставил телеологическое миропонимание, исходящее из понятия цели, миропониманию, обходящемуся без понятия цели. Узнав, что, по учению Анаксагора, во главе мира стоит Разум, Сократ начал жадно читать его сочинения, надеясь найти у него учение о целесообразности мира, но увидел, что Анаксагор не использовал своего учения о Разуме как основе мира. При решении вопроса о строении мира он ссылается на такие причины, как тяжесть различных веществ, не обращаясь к Разуму. Это все равно, говорил Сократ, как если бы кто сказал, что Сократ совершает свои поступки согласно указаниям своего разума, а на вопрос, почему Сократ сидит в тюрьме, ответил бы, ссылаясь на такие причины, делающие возможным сидение: тело Сократа твердое, в нем есть кости, сухожилия и суставы; поэтому он, согнувшись, сидит на стуле. В действительности же, продолжал свою речь Сократ, когда афиняне приговорили его к смерти, его кости и сухожилия могли бы находиться в Мегаре или Беотии, если бы он не считал более справедливым и похвальным не бегство, а подчинение приговору государства.

Всякий субстанциальный деятель способен производить не только психические (или психоидные), но и материальные процессы; следовательно, он не душа, производящая только душевные процессы, а материя, производящая только материальные процессы, а существо *метапсихофизическое* (этот термин ввел философ В. Штерн, автор ценной книги «Person und Sache»), т. е. стоящее выше различия между душевными и материальными процессами.

Субстанциальный деятель, будучи сверхвременным, не отделен от своего прошлого никаким промежутком времени. Все пережитое им прошлое остается связанным с ним, и потому он может, если понадобится, направить свое внимание на тот или иной отрезок своего прошлого, вспоминать его и совершать свои целестремительные поступки, руководясь своим прежним опытом. Это значит, что субстанциальный деятель есть живое существо, если под словом «жизнь» разуметь «для-себя-сущую» целестремительную деятельность. Словом «для-себя-сущую» обозначается здесь то, что состояния деятеля не просто существуют, а существуют *для него*, т. е. испытываются им сознательно или бессознательно, как нечто положительно или отрицательно ценное, т. е. как добро или зло. Всякий деятель поэтому, руководясь своим опытом, *развивается* и стремится улучшить свою жизнь, наполнять ее все более ценным положительным содержанием и освободиться от всего, что имеет отрицательную ценность.

Средством для достижения более совершенной жизни, более сложной и более содержательной, служит *союз* нескольких деятелей, сочетающих свои силы для общей деятельности и образующих более или менее устойчивое целое. Так как субстанциальные деятели чувствуют друг друга, то между ними могут возникать союзы следующим образом:

деятели, менее развитые, влекутся к деятелю, более развитому, и подчиняются ему, служа *органами* его для выполнения под его руководством деятельности, более сложных, чем те, которые они могут производить своими силами. Так, электроны, протоны, нейтроны и т. п. соединяются и образуют атом; из сочетания атомов образуются молекулы; по другой линии образуются такие единства, как Солнце, планеты, солнечные системы, и все это входит в состав единого живого целого Вселенной. На нашей планете, Земле, под ее руководством, молекулы сочетаются, образуя одноклеточные организмы, далее — многоклеточные организмы; из них, в свою очередь, образуются такие социальные целые, как гнезда термитов, муравьев, рои пчел, человеческие государства¹.

Во главе такого целого, как человеческий организм, стоит высокоразвитый деятель, человеческое я. Можно предположить, что деятели, менее развитые, чем человеческое я, но все же уже довольно высокие, вступают в союз с человеческим я, привлеченные типом его жизни и готовые поэтому служить ему как его органы. Они способны быть центрами мозга и других важных систем тела, привлекая других деятелей, менее развитых и подчиняющихся им. Таким образом получается *иерархическая* система, подобная системе армии с ее главнокомандующим, начальниками корпусов, дивизий и т. д. вплоть до унтер-офицеров, которым подчинены солдаты. Множество элементов так объединены в человеческом организме, что способны совершать сообща сложные акты столь целостно, как если бы их творил один субстанциальный деятель. Так, например, когда человек с разбега перепрыгивает через широкую канаву, оценка расстояний глазами, деятельность сердца, размахивание руками, сокращение мускулов ног — все эти действия множества деятелей так согласованы и объединены, как если бы их совершал один субстанциальный деятель.

Всякий деятель творит свою жизнь как систему психoidных или психических процессов, а кроме того, и как систему материальных пространственных процессов, причем материальные проявления совершаются всегда под руководством психoidных или психических процессов. Материальность деятеля есть его *телесность*. Внутренняя душевная жизнь деятеля всегда сопутствуется внешним выражением ее в форме отталкиваний, притяжений, света, звуков, тепла и т. п. пространственных, доступных чувственному восприятию, процессов. Итак, каждый деятель имеет тело, как систему пространственных процессов. Но слово «тело» можно употреблять еще и в другом смысле: этим словом можно обозначать группу субстанциальных деятелей, подчиненных более развитому деятелю и служащих ему органами. Чтобы различать эти два смысла слова, можно называть их «пространственное тело» и «союзное тело». Насколько важно понятие «союзного тела», видно из того, что, например, смерть есть разлучение нашего я с союзным телом, а не утрата способности производить пространственные акты.

Союзное тело имеет не только человек, но и всякое животное, растение, даже всякая молекула и атом, потому что и в них есть более развитой субстанциальный деятель, который объединяет и организует подчиненных ему деятелей, служащих органами его.

Все духовные и душевные процессы всегда *воплощены*, т. е. существуют не только как внутренние состояния деятеля, но еще и выражаются

¹ См. о таких единствах брошюру ботаника К. Д. Старынкевича «Строение жизни», Прага, 1931.

вовне в форме пространственной телесности. Такое учение о строении мира можно назвать *пансоматизмом* (от греческих слов *pan* — всё и *soma* — тело). Конечно, пансоматизм, излагаемый мною, не есть материализм. Он прямо противоположен материализму. Согласно учению материалистов, все духовные и душевные процессы зависят от материальных процессов, а согласно излагаемому мною учению, наоборот, все материальные процессы зависят от духовных и душевных процессов: субстанциальные деятели творят свои материальные проявления сообразно своим стремлениям к той или иной цели.

События и процессы творятся не другими событиями, а сверхвременными существами, субстанциальными деятелями. Но, конечно, субстанциальный деятель творит новые события сообразно своим стремлениям, возникающим обыкновенно по *поводу* каких-либо событий, совершающихся в окружающей среде или в нем самом. Человек, чувствующий голод, берет хлеб и ест его. Субстанциальные деятели, находящиеся в основе атомов или молекул струны, творят при ударе струны волнообразные движения и музыкальные звуки. Современные ученые обыкновенно не пользуются сознательно понятием *субстанции* как бытия более основного, чем события; они не пользуются также понятиями *творения* или порождения событий. Они отыскивают лишь ту группу событий, при наличии которой возникает исследуемое ими событие. Например, физик, занимаясь акустикой, открывает, что струна, имеющая такую-то длину и натянутая с такой-то силой, при ударе издает звук такой-то высоты. Он совершенно правильно поступает, отыскивая группу условий, при которых возникает исследуемое событие. Но он ошибается, если думает, что эти условия суть *причина* события: они в действительности суть только *поводы*, по которым субстанциальные деятели творят события.

Участье субстанциального деятеля в причинном процессе обнаруживается в *усилии*, напряжении, действовании; эти состояния суть реальное выражение того, что причинная связь есть *творение* события, а не мертвый порядок во времени. Современные ученые в большинстве случаев упускают это из виду и вовсе не пользуются понятием субстанции. Один из источников этой ошибки заключается в следующем. Вследствие нерасторжимой связи событий с субстанциями ученых, наблюдая события, вместе с ними наблюдает и творящих их субстанциальных деятелей, но он не умеет различить эти две стороны целого и, сосредоточивая свое внимание на событиях, воображает, будто они суть причина новых событий. К тому же надо заметить, что во многих случаях трудно бывает установить, какая именно группа событий производится одним и тем же определенным субстанциальным деятелем. Когда мы наблюдаем жизнь животного или развитие растения, мы несомненно имеем дело с субстанциальным деятелем, который в сотрудничестве с подчиненными ему деятелями творит жизнь организма, но когда мы спускаемся в низшие области природы, к электронам, протонам, нейтронам и т. п., очень трудно установить, какая из групп этих событий производится определенным субстанциальным деятелем. Говоря об электроны как о тождественном едином субстанциальном деятеле, отталкивающим другие электроны и притягивающим протоны, я делаю это для простоты изложения мысли о том, что такое субстанциальный деятель, но я не уверен в том, что я правильно понимаю строение электронных процессов. Вопрос о строении их решат будущие физики, одаренные вместе с занятиями физикою способностью к занятиям метафизикою.

3. Идеи. Идеальное и реальное бытие

В первой главе было показано, что события и процессы, имея временную форму, обладают свойством «непрерывной исчезаемости». Даже стол, у которого я сижу, даже дом, в котором я живу, поскольку они существуют во времени и борются за место в пространстве против давления атмосферы, ежесекундно отпадают в прошлое и ежесекундно возникают вновь в форме, подобной прежней. Поэтому нельзя допустить, чтобы мир состоял только из событий. Необходимо предположить, что в мире есть бытие, не имеющее временной формы и потому пребывающее неизменно. И в самом деле, такое бытие мы нашли; это — сверхвременные и сверхпространственные субстанциальные деятели, творящие события и процессы.

Поищем теперь, нет ли в основе самого содержания событий и процессов чего-либо более основного, чем события, чего-либо хотя и не сверхвременного, как субстанциальные деятели, но все же не временного. Положим, я слышу четыре удара башенных часов, отмечающих время. Слышимые мною звуки суть события во времени, но что такое «четыре»? Когда я мыслю число «четыре», смысл этого слова явным образом не есть событие, возникающее и исчезающее во времени. Мое думание об этом смысле возникает и исчезает во времени, но сам думаемый мною *смысл* не течет во времени: форма «четверичности» слышимых мною четырех звуков есть нечто невременное. Она есть не действование во времени, а *способ действия* субстанциальных деятелей. Будучи невременною и непространственною, она не обладает характером «непрерывной исчезаемости» и не приурочена к одному определенному отрезку времени или месту пространства: четыре звука, слышимые мною, четыре колебания маятника, всякий четырехстопный ямб в «Евгений Онегин» Пушкина, четыре чувства какого-либо человека, четыре звезды на небе и т. п. имеют одну и ту же, *тождественную* для всех перечисленных случаев форму «четверичности»; каждая *четверка* (звуков, стихов, чувств и т. п.) есть новый экземпляр группы предметов, но форма *четверичности* в них буквально одна и та же, численно *одна, тождественная* для всех четверок, в каком бы времени и в каком бы месте пространства они ни находились. Учение о таких невременных и непространственных основах мира разработал Платон и назвал их словом *идея* или *эйдос* (*idea, eidos*). Изучаемые математиком числа, величины, отношения их суть невременные и непространственные идеи, тождественные для всех предметов всего мира. Даже основные свойства времени и пространства, например то, что в них есть отношения «прежде», «после», «сзади», «спереди» и т. п., тоже суть идеи, не текущие во времени и не сидящие в определенном месте пространства, а тождественные элементы всякого времени и пространства. Идеи не суть мысли; они суть своеобразный вид бытия.

Перечисленные идеи не временны, однако они не сверхвременны: они не живые существа, как субстанциальные деятели, а только формы действия живых существ. Следовательно, они, подобно событиям, существуют не самостоятельно: субстанциальные деятели суть носители их.

Даже электрон, как и все остальные деятели, производит, например, свои акты отталкивания и притяжения сообразно идеям времени, пространства, сообразно математическим идеям. Эти идеи во всех деятелях не сходны только, а буквально *тождественны*. Следовательно, все субстанциальные деятели всего мира, как носители идей, сращены этою

стороною своего бытия в одно целое. В этом смысле они *единосущны* друг другу. Плотин так представлял себе единство человечества и образно выразил свою мысль следующим образом: человечество состоит из множества людей, которые своими лицами обращены в разные стороны, но затылок у них общий.

Согласно изложенному, в мире есть два слоя бытия: 1) события, имеющие временную или пространственно-временную форму; назовем их словами *реальное бытие*; 2) сверхвременные субстанциальные деятели и невременные идеи; назовем их словами *идеальное бытие*. Субстанциальные деятели глубоко отличаются от идей: они самостоятельные существа, творчески деятельные, именно творящие события, а идеи, например «четверичность», не деятельны и не самостоятельны: носителями их служат субстанциальные деятели, которые творят события сообразно тем или другим носимым ими идеям. Так как идеи не имеют самостоятельного бытия и найти их можно, только мысленно выделяя их, «отвлекая» их мысленно из субстанциальных деятелей и их деятельности, то назовем их словами *отвлеченно-идеальное бытие* или, применяя латинский термин, *абстрактно-идеальное бытие*. В отличие от них будем называть субстанциальных деятелей *конкретно-идеальным бытием*.

Кроме перечисленных, и все другие отношения, благодаря которым мир есть систематическое целое, например отношение сходства, противоречия, противоположности, единства и т. п., — суть идеи. Их можно назвать *формальными* идеями, так как они образуют форму мира. Но, кроме формальных, есть еще и *материальные* идеи. Таковы все содержания мира, мыслимые нами в *общих* понятиях, например в понятии лошадь, человек и т. п. В понятии лошадь мы мыслим природу всякой лошади, ее лошадность; в понятии человек — природу всякого человека, нашу человечность.

Материальные идеи, как и формальные, невременны и непространственны; поэтому они могут быть *тождественною основою* единичных предметов, находящихся в различных местах пространства и в различные времена. Следующий пример может дать представление об этом виде связи предметов. Философ Сократ жил в Афинах в V веке до Р. Хр., французский философ Декарт жил в Западной Европе в XVII веке, немецкий философ Кант жил в Кенигсберге в XVIII веке. Время и место жизни этих лиц находится сполна вне друг друга, но в составе их бытия находится одна и та же, буквально тождественная, идея человечности, т. е. человеческой природы. Индивидуальное сверхвременное и сверхпространственное я Сократа, Декарта и Канта организовало свое тело и творило события своей жизни, руководясь одною и тою же идеею человечности.

Всякое событие и всякий процесс имеет в своей основе много различных идей, формальных и материальных. Следовательно, в мировом бытии, кроме ежесекундно исчезающей стороны, есть очень много устойчивого, невременного бытия, и потому понятно, что нам кажется, будто многие окружающие нас предметы подолгу совсем не меняются. Когда мы смотрим на белый потолок своей комнаты, на черную поверхность своего стола, нам кажется, что цвет этих предметов не есть событие, что он в течение часа не меняется; на самом деле, эти цвета вместе с лучами света, идущими от потолка и стола к нашему глазу, ежесекундно отпадали в прошлое и вновь нарождались в очень *сходной* форме, и притом сообразно одной и той же *идее* белизны, одной и той же идее черноты.

Субстанциальные деятели творят события, в основе которых всегда лежит много формальных и материальных идей. В основе каждого события есть идеальное бытие, тождественное с основой многих других событий; следовательно, пространственная и временная раздробленность есть сравнительно поверхностная сторона мира; в действительности благодаря своим идеальным основам все предметы по всевозможным направлениям глубоко объединены друг с другом. Такое метафизическое учение о строении мира можно назвать словом *идеализм*, разумея под этим термином следующую мысль: реальное бытие, т. е. бытие временное и пространственно-временное, существует на основе идеального бытия, т. е. бытия невременного и непространственного.

Есть много философов, отрицающих существование идей. Современник Платона Антисфен (445—365), отрицавший существование идей, сказал: «Лошадь я вижу, но лошадности не вижу»; Платон возразил ему на это: «Неудивительно,— глаза, которыми можно видеть лошадь, у тебя есть, а того, посредством чего можно усмотреть лошадность» (разума), «у тебя не хватает». В самом деле, многие люди считают существующим только то, что может быть найдено в определенном месте пространства и времени. У них недостаточно развито *умозрение*, способность, о которой будет сказано в одной из дальнейших глав.

Английский философ XVIII века Беркли совершил ошибку такую же, как Антисфен. Он говорил, что, например, треугольник как общая идея не может существовать в нашем уме, потому что он был бы «не остроугольный, не равносторонний, не равнобедренный, но и не разносторонний, а обладающий всеми этими и ни одним из этих свойств», что очевидно нелепо. Явным образом Беркли требует *наглядности*: он воображает, будто общая идея треугольника должна была бы предстать перед умом как *треугольник*; между тем она есть не треугольник, а *треугольность*. Совершенно очевидно, что тождественная треугольность присуща и тупоугольному, и прямоугольному, и остроугольному треугольнику, потому что она не видоизменена ни первым, ни вторым, ни третьим способом, но представляет собою основу для спецификации и первым, и вторым, и третьим способом. *Увидеть* треугольность так, как мы видим единичный равнобедренный прямоугольный треугольник с катетами, равными сантиметру, *символизируемый* линиями на чертеже, невозможно: треугольность абсолютно ненаглядна. Тем не менее идея треугольности предстает нашему умозрению, подобно идее четверичности, как нечто в высшей степени содержательное по своим связям и законосообразностям: из идеи треугольности (на плоскости в евклидовом пространстве) следует с абсолютной достоверностью, что у всякого евклидовского треугольника сумма углов равна двум прямым углам, сумма двух сторон больше третьей и т. д. до бесконечности.

Те же соображения применимы и к материальным общим идеям: идея человека, лошади и т. п.— это не человек, у которого, конечно, волосы были бы черные или русые, и не лошадь, которая должна была бы пастись в определенном месте пространства: это — отвлеченная человечность, лошадность и т. п.

Философы, отрицающие существование идей, например идею лошадности, идею красного цвета, часто говорят, что учение об идеях есть ошибка, возникающая следующим образом: находя в своем уме общие понятия, некоторые философы «овеществляют» эти понятия и воображают, будто они существуют вне их ума, как своего рода «вещи». Иногда

отрицатели идей называют опровергаемое ими учение не словом «овеществление», а словом «гипостазирование» общих понятий. В действительности такие критики воображают, будто можно обойтись без учения об идеях потому, что они неправильно понимают события: они ошибочно принимают, например, камень с его цветом, твердостью, тяжестью не за процесс, а за нечто длительно пребывающее во времени; они, так сказать, *стабилизируют* события, т. е. считают их устойчивыми во времени. Такие критики, не производя достаточно глубокого различия и анализа, переносят невременность субстанциальных деятелей и абстрактных идей на процессы и ошибочно понимают их как *состояния* вещи, пребывающие во времени более или менее длительно. Итак, не идеал-реалист ошибочно «гипостазирует» понятия, а наоборот, противник учения об идеях гипостазирует некоторые процессы и, стабилизируя их, не имеет правильного представления о том, что такое вещь, например камень.

Глава третья

ОРГАНИЧЕСКОЕ И НЕОРГАНИЧЕСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ

Учения о видах бытия, из которых состоит мир, представляют собою часть метафизики, называемую *онтологиею*. Теперь надо сказать несколько слов о том, как из этих элементов слагается система мира. Это часть метафизики называется *космологиею* (от греческого слова *kosmos* — мир как упорядоченное целое).

Занимаясь космологиею, необходимо прежде всего рассмотреть вопрос о понятии целого и частей, входящих в состав целого. Отношение между целым и его частями можно понимать так, что элементы¹, входящие в его состав, суть нечто *первоначальное, основное*, а целое есть нечто *вторичное, производное* из этих элементов. Такое учение об отношении между целым и частями можно назвать *неорганическим*. Учение о строении всего мира может иметь характер неорганического миропонимания. Образцом неорганического учения о мире может служить материализм² греческого философа Демокрита (приблизительно от 460 до 370 г. до Р. Хр.).

Согласно Демокриту, основное самостоятельное бытие, из которого состоит мир, суть атомы. Атомы он представлял себе, как маленькие комки вещества, столь твердые, что они вечны, так как совершенно неразрушимы. Атомы отличаются друг от друга только величиною и пространственной формою. Они отделены друг от друга пустым пространством, в котором движутся по всем направлениям. Встречаясь в пространстве, они сталкиваются, и вследствие этих толчков меняется скорость их движения и направление его. Чувственные качества вещей, их цвета, звуки, запахи, вкусы и т. п., Демокрит считал субъективными ощущениями человека, возникающими в его теле под влиянием толчков атома. Степень самостоятельности этих элементов мира так велика, что, если бы каким-либо чудесным образом все атомы исчезли, кроме одного, этот оставшийся атом нисколько не изменился бы и продолжал бы

¹ Слово «элемент» означает здесь часть в ее отношении к целому.

² Материализмом называется учение о том, что основное бытие есть материя и что психические процессы зависят от материальных процессов и совершенно пассивны, т. е. не влияют на течение материальных процессов *.

вечно свое движение по прямой линии. Целое вселенной, согласно такому учению, есть только сумма атомов, *агрегат* атомов¹.

Сторонник неорганического миропонимания считает не только вселенную, но и всякое целое, встречающееся в ней, например, организмы животных и растений, только суммой имеющихся в них элементов. Так, например, греческий философ Эмпедокл (приблизительно в 492—432 до Р. Хр.) думал, что сначала образуются из случайно встретившихся веществ отдельные головы, ноги, туловища, глаза и т. п.; они, переносимые водою или ветром, срastaются между собою «как кто с кем повстречался». Если, например, голова обретет руками и не сочетается с другими органами, она не будет в состоянии жить и погибнет; а если она случайно прирастет к туловищу и туловище к ногам, то получится существо, способное жить. В этих рассуждениях Эмпедокла есть мысль, сохраняющаяся и в наше время у тех ученых, которые хотят объяснить целесообразность организмов без ссылки на стремление к цели и стараются понять ее как следствие механических процессов, которые случайно оказались приспособленными для сохранения жизни организма и победы его в борьбе за существование.

Органическое понимание целого прямо противоположно неорганическому. Оно состоит в утверждении, что целое есть нечто основное, а элементы зависят от целого. Целое обладает свойствами, которых нет у элементов его. Образцом такого отношения между целым и его элементами может служить следующий пример, взятый из области идеального бытия. Рассмотрим линию длиною в один метр; на ней можно найти бесконечное множество точек, но суммирование этих точек не может дать линию с ее своеобразным свойством сплошности. Из области реального бытия примером может служить организм растения или животного. В состав организма животного входят такие органы, как глаз, сердце, желудок и т. п., но организм не есть сумма этих органов, возникающих независимо друг от друга, как думал Эмпедокл: эти органы развиваются в зародыше животного в зависимости от его целого. Правда, в состав организма животного входят частицы окружающей его среды путем дыхания и питания; однако эти частицы не присоединяются самостоятельно к организму; организм животного выбирает из них те, которые полезны для целого, и включает их в себя, подвергая их ассимиляции, т. е. побуждая их изменить свои свойства соответственно потребностям целого; например, в белках организма есть фосфор, однако свойства фосфора, как элемента белка, не такие, как у химически чистого фосфора.

Строение государства также может быть примером, на котором можно пояснить различие между неорганическим и органическим учением о целом и его элементах. Сторонник неорганического учения понимает жизнь государства как сумму физиологических и психических состояний отдельных граждан государства. В войне, например, они видят лишь сумму таких проявлений, как славолубие полководца, храбрость или трусость воинов, подчинение дисциплине и т. п. индивидуально психические переживания. Сторонник органического миропонимания находит в составе войны перечисленные состояния, но, кроме них и выше их, он усматривает нечто глубоко отличное, именно социальную действительность. Во главе государства стоит душа народа, субстанциальный деятель, гораздо более высококоразвитый, чем граждане государства, служа-

¹ Словом «агрегат» называется целое, представляющее собою скопление элементов, не зависящих друг от друга и от какого-либо более высокого объединяющего их начала.

шие органами этого социального целого. Он организует и сочетает друг с другом действия своих органов согласно целям государства. Рождаются в нем, как будущие граждане, те люди, которых привлекает к себе тип жизни и характер данного народа и его государства. Поэтому, например, в Германии гражданин Карл или Фридрих чувствует себя не только этим индивидуумом, но еще и любит в себе то, что он немец, что он слуга своего отечества. Строение таких социальных процессов, как, например, сражение или как суд, есть органическое целое действий многих лиц, целесообразно соотношенных друг с другом и образующих социальную действительность с ее законами, отличными от законов индивидуальных переживаний отдельных людей.

Весь мир есть органическое целое. В самом деле, все субстанциальные деятели единосущны, т. е. срашены в одно целое некоторою стороною своего бытия. Поэтому все они так тесно связаны друг с другом, что все состояния каждого из них существуют не только для него, но и для всех остальных деятелей. Следовательно, каждый деятель живет жизнью целого мира. В этом смысле весь мир построен так, что *все имманентно всему*, т. е. все существа бессознательно или сознательно имеют при себе жизнь друг друга. Правда, однако, в той области мира, в которой живем мы, люди, эта органическая связь во многих отношениях надорвана, поскольку мы, следуя своему эгоизму, враждуем друг с другом или равнодушны друг к другу.

В следующей главе мы займемся учением о другом царстве бытия, в котором органическая целостность осуществлена в совершенстве.

Глава четвертая БОГ И ЦАРСТВО БОЖИЕ

1. Бог

Размышляя о мире, необходимо поставить вопрос, существует ли мир сам по себе или в основе его, как условие его возникновения, находится более высокое Сверхмировое существо?

Мир есть *систематическое* целое: он состоит из множества субстанциальных деятелей, соответственных друг с другом. С одной стороны, эти деятели независимы друг от друга, поскольку каждый из них имеет свою особую творческую силу и способен действовать или в согласии с другими существами, или против них; но, с другой стороны, они некоторую часть своего бытия срашены друг с другом, единосущны, и потому каждый из них творит свою жизнь так, что она существует не только для него, но и для всех остальных деятелей. Такая система существ могла возникнуть не сама собою, а благодаря более высокому, чем мир, Сверхсистемному началу, глубоко отличному от мира. Одна из своеобразных сторон этого начала особенно просто и ясно установлена в труде С. Л. Франка «Предмет знания». Все то, говорит Франк, что имеет характер *определенности*, например «белизна» (белый цвет) или буква А, подчинено трем законам, которые называются логическими законами мышления, именно закону тождества («всякое А есть А»), закону противоречия (т. е., точнее, закону невозможности противоречия: «ни одно А не есть не-А») и закону исключенного третьего («всякий определенный элемент мира есть или А или не-А»). Это законы не только логические, т. е. такие, которым подчиняется наше мышление

об определенностях, но и *онтологические* (бытийственные), т. е. законы о свойствах самого бытия определенностей¹.

Всякая определенность, рассуждает Франк (стр. 215—242), например А, обладает своеобразным характером, поскольку она отличается от всех других определенностей, находящихся в мире, от В, С и т. д., от желтизны, от точки, от справедливости и т. д.; все другие определенности суть не-А в сравнении с А. Итак, чтобы быть определенностью, нужно быть членом целого, состоящего из «А + не-А», причем «не-А» есть все царство определенностей за вычетом А. Следовательно, быть определенностью можно не иначе как находясь в *системе* всех мировых определенностей, взаимно отличных друг от друга. Отсюда следует, что бытие не сводится только к сумме определенностей. В самом деле, определенность А мыслима только как не самостоятельный, до конца не обособимый член комплекса «А + не-А». Для взаимной соотнесенности всех элементов этого целого должен существовать выше такого целого источник так соотнесенных друг с другом элементов. Сам он уже не может быть подчинен закону определенности: если бы он был подчинен ему, он был бы членом системы мира, соотнесенным со всеми определенными элементами его, и, следовательно, в отношении к нему возник бы вопрос, кто сотворил его так, что соотнес его со всеми элементами мира. Итак, основа мира есть существо, стоящее выше логических законов, т. е. существо *металогическое* (сверхлогическое).

Мир есть система множества существ, а основа мира есть Сверхсистемное, Сверхмировое начало, Бог. Отсюда следует, что у Бога нет свойств, которые могут быть выражены понятиями, заимствованными из области мирового бытия; Он несравним и несоизмерим с миром. На всякий вопрос о свойствах Бога, подобных тому, что есть в мире, приходится отвечать отрицанием. Есть ли Бог дух? Нет. Есть ли Бог разум? Нет. Есть ли Бог бытие? Нет, и т. д. Эти отрицания приводят к мысли, что Бог есть Ничто, правда, *Божественное Ничто*. Такое учение о Боге называется *отрицательным богословием* (греческое название его — апофатическое богословие). В греческой философии обстоятельно выработано подобное учение о высшем начале Плотиним. В Индии оно содержится в учении о Нирване; в Китае — в учении о Тао, выработанном философом Лао-Цзе. В христианской литературе отрицательное богословие выражено в творениях философа шестого века Дионисия Ареопагита под влиянием неоплатонизма Плотина и особенно его последователя Прокла (411—485), последнего великого представителя древнегреческой философии.

Чтобы точно понять смысл слов «Божественное Ничто», нужно различать два вида отрицания. Положим, на вопрос, есть ли в этой комнате рояль, мы получим ответ «нет». Есть ли в ней диван? Нет. Есть ли в ней книги? Нет. Такие отрицания ведут вниз, к пустоте. Совсем иной характер имеют отрицания, ведущие к Божественному Ничто: они указывают на то, что Бог стоит выше всякого мирового бытия, которое всегда неполно, всегда ограничено и, будучи ограниченным, всегда полно отрицаний. Поэтому всякое «что» в мире слишком мало для Бога: Он есть *Сверхчто*. Отрицания, ведущие вверх к этому Сверхчто, указывают на то, что в Боге нет ничего содержащего в себе отрицание; следовательно, в действительности они суть *отрицания отрицаний*. Поэтому их можно выразить также и в следующей положительной форме: Бог есть начало, сверхличное, сверхразумное, сверхдуховное и т. д. Он даже есть начало сверхбытийственное: если наше ограниченное

¹ См. подробно об этих законах в книге Н. Лосского «Логика», глава «Логические законы мышления», § 27—36.

существование есть бытие, то Он, конечно, стоит выше бытия. С. Франк прекрасно выразил это в своей книге «Непостижимое» *, говоря, что Бог не «существует», а «божествует».

Если мы приходим к Богу, как Божественному Ничто, только путем умозаключений, мы остаемся холодными к этому началу. Живое религиозное общение с Ним на этом пути не может возникнуть. К счастью, у нас есть другое более непосредственное общение с Ним, религиозный опыт, в котором участвует не только наш ум, но также чувство и воля, все наше существо. Лица, переживавшие этот опыт, называют его «встречей» с Богом. Немецкий философ Рудольф Отто в своей книге «Das Heilige» хорошо описал основные черты этого опыта. При виде звездного неба, восхода солнца, грандиозного пространства с высоты горы или в пустыне, в величественном храме, в местах великих исторических событий, под влиянием прекрасного музыкального произведения, находясь в опасности, человек иногда внезапно начинает сознавать присутствие чего-то «Совершенно Иного», не сравнимого ни с чем земным. Это Иное предстает пред ним как *mysterium tremendum*, т. е. как нечто таинственное, вызывающее благоговейный трепет. Величие, абсолютная мощь и превосходство этого начала производит впечатление *полноты бытия*. Оно влечет к себе и блаженно очаровывает, *фасцинирует*. Сознание присутствия этого начала наполняет душу человека неопишуемой радостью. Это — «радость о Господе». Религиозный опыт «встречи» с Богом есть мистическая интуиция, свидетельствующая о том, что «Бог есть». Лицо, имеющее этот опыт, говорит Владимир Соловьев, в такой же мере не нуждается в других доказательствах бытия Бога, как человек, видящий луга и поля, залитые солнечным светом, не нуждается в доказательствах того, что солнечный свет существует.

Религиозный опыт «встречи» с Богом ведет к молитве, к желанию личного общения с Богом и служит надежным основанием всякой религии. Этот опыт служит источником положительного (по-гречески — катафатического) богословия, согласно которому Бог есть Личность, абсолютно совершенная, Бог есть Любовь, Он есть Творец мира. Сочетание отрицательного богословия с положительным приводит к мысли, что Бог есть существо *Сверхлично-личное*. В основе христианства, в отличие от других религий, лежит догмат Троичности: Бог един по существу и троичен в Лицах. Это учение получено человеческим умом из Откровения и не может быть доказано нашим разумом. Без сомнения, существуют разумные основания, в силу которых Абсолютная личность должна быть троичною. В истории богословия и философии есть остроумные и глубокомысленные учения об этом догмате, но они — не доказательства Троичности, а только попытки понять значение трех аспектов бытия Бога. Особенно важно в этом догмате учение о том, что Лица Св. Троицы не изолированы друг от друга, а единουσущны. Это понятие имеет существовавшее значение для нашей теоретической деятельности познания мира: сотворенные Богом личности тоже не изолированы друг от друга, а единουσущны друг с другом, правда, только частично. Не менее важное значение имеет учение о том, что Бог есть Любовь не только в отношении к миру, но и в Своей внутритроичной жизни, осуществляющей идеал любви, как приобщения к своей личности другой любимой личности во всей полноте ее бытия ¹. Любовь

¹ Такая не психологическая, а онтологическая теория любви выработана в замечательной книге от Павла Флоренского «Столп и утверждение истины»; эта теория его применена мною для учения о различных сторонах нашей жизни в моей книге «Условия абсолютного добра», УМКА-Press, Париж, 1949; француз. перевод «Des conditions de la morale absolue».

друг к другу трех Лиц Св. Троицы есть осуществленный идеал единоклюнной жизни любящих друг друга личностей; поэтому она имеет существенное значение для нашей практической деятельности, как абсолютное добро, служащее для нас указанием цели, к которой мы должны стремиться в своих отношениях друг к другу. Таким образом, учение о Боге как Св. Троице есть фундамент и купол христианского миропонимания, столь существенно содействующий в разработке онтологии и аксиологии (теории ценностей), что философия имеет право опираться на него, хотя оно и не может быть доказано. Во многих философских системах есть положения не доказанные, но принятые, например, как постулаты, т. е. как требуемые умом или совестью допущения. И христианская философия имеет право пользоваться полученным из Откровения догматом Троичности, потому что он дает завершение системе остальных доказуемых положений ее.

Учение о Боге как личности и догмат Троичности принадлежат к области положительного (катафатического) богословия. На первый взгляд кажется, что отрицательное и положительное богословие находится в вопиющем противоречии между собою. В действительности, однако, это неверно. Если единый Бог троичен в Лицах, то это значит, что личное бытие Бога глубоко отличается от нашего и, пользуясь словом «личность», мы имеем в виду лишь некую аналогию, а по существу остаемся по-прежнему на почве отрицательного богословия. Каждое понятие положительного богословия, личность, любовь, разум, бытие, указывает лишь на то, что в Боге есть то ценное, что связано с личным бытием, с любовью, разумом, но вовсе не в такой форме, как человеческая личность, любовь, разум; следовательно, все это ценное принадлежит к области Божественного Сверхчто, строго говоря, невыразимого нашими понятиями и глубоко отличного от системы мира.

Религиозный опыт есть главный источник всех религий. Недоверие к этому опыту, старание уверить себя и других, что Бога нет, возникает у людей под влиянием страстей, побуждающих отворачиваться от строгого судии Бога, под влиянием ложной метафизики, несогласимой с мыслью о Боге и чудесах, иногда также под влиянием гордости. Ученый японец Сузуки в своей книге «Очерки махаянского буддизма» говорит: «Если буддизм назовут религией без Бога и без души или просто атеизмом, последователи его не станут возражать против такого определения», так как «понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов»¹. Немецкий философ Ницше (1844—1900) писал: «Если бы существовали боги, как вынес бы я, что я не Бог»².

Прямо противоположное настроение возникает у тех людей, в религиозном опыте которых Бог предстает как абсолютное добро, и ничто не мешает им поклониться перед его совершенством. Не зависть, не горделивое желание стать с Ним в уровень, а радость, что есть такое высочайшее совершенство, наполняет душу нормального человека. Пытаясь выразить в понятиях это совершенство, религиозный человек признает, что Бог есть существо всемогущее, всеведущее, всеблагое.

К мысли о Боге мы пришли, усмотрев, что система мира могла возникнуть не иначе как благодаря более высокому сверхсистемному началу. Согласно христианскому учению, мир сотворен Богом и творчество Его глубоко отличается от нашей деятельности. Когда мы, люди,

¹ *Suzuki*. *Outlines of Mahayana Buddhism*, стр. 31, Лондон, 1907.

² О том, как пришел Ницше к своей «переоценке ценностей», см. мою книгу «Условия абсолютного добра», гл. IX, стр. 274—276 *.

делаем какую-либо вещь, архитектор вместе с рабочими строит дом, скульптор делает из мрамора статую, мы нуждаемся в существующем независимо от нас материале, в дереве, глине, песке, мраморе. Бог не имеет перед Собою никакого материала. Бог «творит мир из ничего». Некоторые мыслители понимают эти слова так, как будто «ничего» есть материал, из которого Бог сотворил мир, и ломают голову над тем, как это возможно, не будучи в состоянии дать вразумительный ответ на такой вопрос. В действительности этими словами выражена очень простая мысль, только высказанная, к сожалению, грамматически неудачно. Она состоит в следующем. Бог творит мир, не заимствуя для этого никакого материала ни извне Себя, ни из Самого Себя. Вне Бога нет никакого предлежащего перед ним материала. И из Себя Он ничего не извлекает и не передает в состав мира, потому что, как Сверхсистемное начало, Он не имеет в Себе никаких частей, которые могли бы быть выделены для создания мира. Мир сотворен Богом как бытие иное, чем Он, сполна новое в сравнении с Ним. Бог есть Творец, мир есть тварь.

Сотворив мир, Бог не покидает свои создания: Он вездесущ; всегда и везде Он с нами. Как понять это вездесущие Бога? Великий философ св. Августин (354—430) говорит о себе, что в молодости он вследствие привычки все представлять не иначе как в чувственных формах, мыслил даже и Бога если и не в форме тела человеческого, то, по крайней мере, чем-то телесным, проникающим все части своего мира и простирающимся в бесконечные пространства. «Дело в том, что я ничего не мог представить себе вне пространства; всякий предмет, не наполняющий собою определенного места, исчезал в моем понятии, представляясь ничем, даже не пустотою, а совершенно ничем». Отсюда следовало, что «все твари будут тогда наполнены Тобою так, что в теле, положим, слона, больше будет Тебя, нежели в теле воробья, насколько первый больше последнего; субстанция будет тогда представляться как бы раздробленною на различные части всего мира, и Ты будешь присущ им соразмерно их величине. А между тем Ты, Господи Боже наш, совсем не таков, как я представляю Тебя. Но Ты не озарил еще светом Своим моею тьму»¹. В более зрелом возрасте Августин понял, что Бог есть существо сверхпространственное; поэтому Он не разлит по всему миру, но и не отдален от мира никаким расстоянием; во всяком месте и во всякое время Он непосредственно влияет на сотворенный Им мир. В этом всепроникающем влиянии состоит Его вездесущие в мире; всегда и везде Он непосредственно связан с нами.

Религиозный человек убежден в том, что всемогущий, всеведущий и всеблагий Бог любит все сотворенные Им существа и никогда не покидает их. Он доверяет Богу и сотворенному Им миру, будучи уверен в том, что мировой процесс руководится Божественным Провидением и потому все происходящее в мире имеет глубокий смысл. Отсюда у него является спокойствие даже и тогда, когда он подвергается тяжелым испытаниям. Псалмопевец говорит: «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мною» (Псалом 22). Вместе с римским поэтом Горацием он может сказать: *Si fractus inlebatu orbis, Inpavidum ferient ruinae.* (Если мир будет крушиться, развалины его поразят меня неустрашенным.)

В Ветхом Завете Бог часто изображается не как Любовь, а как «огнь поядающий», как гневное существо, жестоко поражающее всех, кто дерзко нарушает волю Его. Многие лица, думая о любви Божией

¹ Св. Августин. Исповедь, кн. XII, гл. I.

и гнве Его, представляют себе эти свойства Его наподобие человеческой любви и гнева.

Противники христианства пренебрежительно характеризуют соответствующие места Священного Писания и учения богословов о Боге как антропоморфизм (греческое слово *anthropos* — человек), т. е. низведение Бога на степень человекоподобного существа. Они, конечно, ошибаются. Кто хорошо понял отрицательное богословие, т. е. учение о Боге как Божественном Ничто, и понимает, что положительное богословие не противоречит отрицательному, потому что в нем слова «личность», «любовь» и т. п. нужно понимать лишь по аналогии, а не в буквальном значении их, тот далек от антропоморфизма. Это хорошо разъяснил св. Фома Аквинский (1224—1274). Слова «гнев Божий», по его учению, указывают лишь на то, что нарушение Его воли сопутствуется следствиями, напоминающими то, что бывает, когда люди гnevаются. В самом деле, отдадим себе отчет в том, что Бог благодатно содействует всякому добру, а в злом деле не участвует; отсюда следует, что злое дело, в силу собственного состава своего и отношения к остальному миру, рано или поздно разрушается так, как если бы оно подвергнулось гневу защитника добра.

2. Царство Божие

Все поступки каждого деятеля целестремительны. Их цель состоит в достижении какой-либо положительной ценности или в устранении отрицательной ценности. Под влиянием опыта каждый деятель *развивается*, именно старается улучшить свою жизнь, наполняя ее все более ценным положительным содержанием и научаясь устранять все, что имеет отрицательную ценность.

Положительную ценность имеет все то, что приближает к абсолютной полноте жизни, т. е. к бесконечно содержательной жизни, а отрицательную ценность имеет все то, что удаляет от полноты жизни. Бог есть существо, обладающее полнотою жизни и абсолютным совершенством. К великой цели достижения божественной полноты бытия стремятся сознательно или бессознательно все существа. Эта истина давно уже открыта философией. Платон и множество философов его школы, а также Плотин и множество сторонников основанного им неоплатонизма учат, что цель жизни — «уподобиться Богу, насколько это возможно». Согласно Аристотелю, весь мир стремится к Богу как существу, любимому вследствие Его совершенства. Многие христианские Отцы Церкви и философы считают *обожение* по благодати целью жизни.

Найденные нами свойства субстанциальных деятелей дают право называть их термином *личность* подобно тому, как всякого человека мы считаем личностью. Но по степени своего развития субстанциальные деятели так глубоко отличаются друг от друга, что необходимо различать *действительные личности* и *личности потенциальные*, т. е. возможные. Действительная личность есть существо, сознающее абсолютные ценности нравственного добра, истины, красоты и долженствование осуществлять их в своем поведении. Человек есть действительная личность, правда, очень часто не исполняющая своего долга, но все же не лишняя сознания идеи долга. Субстанциальные деятели, стоящие ниже человека, животные, растения и т. д. вплоть до электронов и, может быть, еще более элементарных существ, которые будут открыты, суть только потенциальные личности; они бессознательно стремятся достигнуть более сложной жизни и только после многих переживаний, длящихся

ся миллионы лет, могут развиваться настолько, чтобы стать действительной личностью.

Как уже сказано выше в разделе «Множественность субстанций», средством для достижения более сложной жизни служит союз нескольких субстанциальных деятелей, сочетающих свои силы для общей жизни и образующих более или менее устойчивое целое. Таковы системы атомов, молекул, организмов растений и животных, Земли, Солнечной системы, Вселенной. Во главе каждого такого целого стоит деятель более высокоразвитой, чем подчиненные ему деятели, служащие ему органами. Таким образом, вся система мира имеет иерархическое строение.

Учение о том, что весь мир состоит из личностей действительных или, по крайней мере, потенциальных, есть *персонализм* (латинское слово *persona* — личность). Изложенный вид этого учения, согласно которому мир есть система, построенная иерархически, можно назвать иерархическим персонализмом. Лучший образец такого персонализма есть метафизика Лейбница.

Лякая личность, даже и потенциальная, стремится к улучшению своей жизни и в конечном итоге к совершенной полноте бытия. Многие существа стремятся к полноте жизни лишь для себя, не заботясь о жизни других личностей. Такой способ поведения есть эгоизм. Даже и вступая в связь с другими деятелями, они преодолевают свой эгоизм лишь настолько, чтобы улучшить свою жизнь. Заботясь только о себе, эгоистически настроенные существа стремятся захватить в свое исключительное обладание некоторый участок пространства и взаимно отталкивают друг друга, создавая таким образом свое более или менее объемистое пространственное *материальное* тело (о различии между пространственным и союзным телом см. конец раздела «Множественность субстанций»). Такая борьба есть не только равнодушие к другим существам, но даже во многих случаях и вражда к ним. Не помощь друг другу, а взаимное стеснение жизни есть характерная черта поведения эгоистических существ. Отсюда получается не полнота жизни, а, наоборот, обеднение ее. Царство бытия эгоистических существ можно назвать *психо-материальным*, имея в виду, что душевная жизнь в нем воплощена в материальной телесности. Свойства этого нашего царства бытия будут рассмотрены позже, а теперь займемся вопросом о строении жизни в Царстве Божию. Личности, совершенно свободные от эгоизма, образуют это Царство. Они любят Божественную полноту жизни, но вместе с тем любят не только себя, а и все остальные личности. Поэтому они стремятся к полноте жизни всех существ. Они в совершенстве исполняют две заповеди Иисуса Христа: люби Бога больше себя и ближнего, как себя.

Любя все существа, члены Царства Божия не захватывают в свое исключительное обладание никакого объема пространства; следовательно, они не совершают никаких актов отталкивания и потому не имеют материального тела. Это не значит, что они бесплотные духи. У них есть пространственное тело, но оно состоит из света, звуков, тепла, ароматов. Это — *преображенное тело*. Обладатели его могут проникать через материальные преграды, например, входить в закрытую комнату, потому что они не производят актов отталкивания и, следовательно, сами не подвергаются никаким толчкам. Такое тело не может быть подвергнуто никаким ранениям посредством механических материальных воздействий. Оно не содержит в себе органов для таких процессов, как питание, дыхание, половая жизнь, которые связаны с эгоизмом, следовательно, с материальной телесностью. Внутренняя жизнь этих личностей —

чисто духовная. Словом «духовный» в отличие от душевного следует означать процессы, имеющие целью творить и усваивать только абсолютные ценности, т. е. то бытие, которое положительно ценно для всех личностей. Душевным мы будем называть процесс, содержащий в себе хотя бы в малой степени эгоистическую слагаемую.

Преображенное тело небожителей служит внешним выражением их внутренней духовной жизни. Это — *духоносное тело*. Свет, излучаемый таким телом, звуки пения ангелов отличаются необыкновенно красотой, как это мы знаем из сообщений о видениях святых. Жизнь членов Царства Божия состоит в творении и усвоении только абсолютных ценностей, т. е. нравственного добра, красоты, усвоения истины. Будучи свободны от эгоизма и потому в совершенстве следуя воле Божией, они созерцают Господа Бога лицом к лицу, и уже это созерцание наполняет дух их блаженством. Однако жизнь их вовсе не сводится только к этому пассивному созерцанию. Они, как и все личности, наделены творческой силой и в Царстве Божиим проявляют ее в максимальной степени. Каждый из них творит нечто своеобразное соответственно своей индивидуальности, но вследствие вполне единой жизни акты их творчества гармонически согласованы друг с другом и образуют органически единое прекрасное целое. Такое творчество можно назвать *соборным*. Некоторое подобие его в нашей области бытия представляет собою, например, исполнение девятой симфонии Бетховена: каждый оркестрант исполняет свою, отличную от других партию и каждый певец поет отличным от других голосом, но целое получается гармонически единое и прекрасное.

Каждый член Царства Божия своим творчеством вполне выражает свою неповторимую по бытию и незаменимую по ценности индивидуальность. Каждая такая личность, как и все творчество ее, есть абсолютная ценность. Соединены они друг с другом совершенной любовью. Чтобы понять, что отсюда следует, надо отдать себе отчет в том, что такое любовь. Ценное учение о любви выработал от. Павел Флоренский (род. в 1882 г., умер в концентрационном лагере в СССР *) в своем замечательном труде «Столп и утверждение истины». Любящее лицо, согласно его теории, приобщает к своему бытию всю индивидуальность любимого в такой мере, что борется за его благо, как за свое собственное. В случае взаимной любви два лица живут в высшей степени единой душой. «Предел любви — да двое едино будут», и от. Павел поясняет этот идеал символическою картинкою: на пьедестале помещены два ангела с общим туловищем. Конечно, два лица, любящие друг друга, сохраняют каждый свое личное индивидуальное своеобразие, но единящиеся их становится уже не отвлеченным только, а конкретным, подобно единосушию Лиц Св. Троицы. Само собою разумеется, этот идеал любви вполне достижим только в Царстве Божиим при полной свободе от эгоизма.

Учение от. П. Флоренского есть не психологическая теория любви, т. е. не теория, сводящая любовь только к психическим чувствам и стремлениям, а *онтологическая* (бытийственная): любовь к другой личности есть глубокое преобразование личности любящего, потому что она есть приобщение чужого бытия к своему бытию. В Царстве Божиим все члены его так взаимно едины душой, и потому соборное творчество их создает для них полноту жизни ¹.

¹ Учение от. Флоренского использовано мною в книге «Условия абсолютного добра» в применении к различным сторонам жизни, см. гл. X *.

Личности, входящие в состав Царства Божия, осуществляют в своем поведении совершенное добро, не запятнанное никакими недостатками. Отсюда становится понятным, почему Бог сотворил весь мир только из личностей. Бог, будучи абсолютно совершенным, Сам не нуждается ни в чем, но стремится распространить совершенное добро. Для этой цели Он творит мир и создает при этом только существа, способные приобщиться к Его совершенству и творить в своем поведении совершенное добро. Но творить совершенное добро можно не иначе как на основе любви к Богу, любви к сотворенным Им личностям и к абсолютным ценностям нравственного добра, красоты, истины. Любовь и творчество могут быть только свободными, и потому Бог сотворил личности как существа, обладающие свободой воли¹. К сожалению, однако, свобода воли есть условие возможности не только добра, но и зла. Личности, стремящиеся к полноте жизни для себя без совершенной любви к Богу и без всеобъемлющей любви к другим личностям, злоупотребляют свободой воли и создают царство нашего несовершенного психо-материального бытия, свойства которого нам предстоит теперь рассмотреть.

Глава пятая

ЦАРСТВО ПСИХО-МАТЕРИАЛЬНОГО БЫТИЯ

1. Эгоистические существа

Психо-материальное царство бытия состоит из субстанциальных деятелей, которые стремятся к полноте жизни, но желают достигнуть ее в себе и для себя, предпочитая себя другим личностям. Это есть эгоизм, себялюбие. Такие личности в своем поведении не идут по пути, указанному Иисусом Христом: люби Бога больше себя и ближнего, как себя. Эгоизм обособляет от Бога, поскольку деятель ставит цели, несовместимые с волею Бога. Эгоизм также обособляет деятеля от других существ мира, поскольку деятель равнодушен к ним или даже вступает во враждебное противоборство к ним.

Забываясь о себе и своем благополучии, эгоистический деятель завоевывает в свое исключительное обладание некоторый объем пространства, вступая в борьбу с другими эгоистическими деятелями в виде актов взаимного отталкивания. Таким образом возникает *материальное* тело эгоистических деятелей. Творческая сила эгоистов умалена, потому что она не сочетается с силою Господа Бога и других существ. Поэтому также умалена их *положительная* свобода в том смысле, что очень многие содержания бытия, творимые членами Царства Божия, не могут быть сотворены эгоистическими деятелями; на каждом шагу они оказываются бессильными достигнуть цели, к которой страстно стремятся и которая достижима даже и в нашем царстве бытия, однако при условии более высокого развития. Тем не менее *формальную* свободу воли, т. е. способность изменять свое поведение, эгоистические деятели сохраняют.

Творя содержательность жизни для себя без заботы о всех других существах, эгоистический деятель живет погонею преимущественно за *относительными* благами, т. е. такими благами, которые в одних

¹ Н. Лосский, «Свобода воли», YMCA-Press, Paris, 1927.

отношениях суть добро, а в других отношениях — зло. В нашей человеческой жизни это, например, такие блага, как питание, приобретение одежды, жилища и т. п. Все эти блага делимы и истребимы; пища, например, делится на части, и часть, использованная каким-либо лицом, перестает существовать. В случае недостатка пищи, во время голода овладение этою пищею каким-либо лицом есть добро для него и зло для тех, кому не удалось воспользоваться ею. Из-за таких делимых и истребимых благ возникает в нашем психо-материальном царстве бытия борьба за существование. Абсолютные ценности, наоборот, не делимы и не истребимы; они суть добро для всех существ, досросших до пользования ими. Истина, например, целиком вмещается в сознание всех, кто понимает ее, и не истребляется этим пониманием ее.

Не только блага, связанные с нашею материальною телесностью, относительноны. Таковы также и душевные блага, связанные с нуждами жизни в нашем царстве бытия и ведущие к возникновению таких страстей, как честолюбие, властолюбие, гордыня. Эгоистический деятель, заботящийся преимущественно о себе, вместо полноты бытия осуществляет жизнь, весьма обедненную. Если он заботится буквально только об одном себе, он может начать свою деятельность в мире в состоянии крайней изолированности, например как свободный электрон. При этом он способен совершать только такие действия, как отталкивания, притяжения и движения, однообразные и повторимые. Никакого сознания и знания у него быть не может. Но все же у него есть внутренние состояния, например стремление отталкивать другой электрон или притягивать протон; поэтому все действия его суть целестремительные акты. Но эти внутренние состояния столь упрощены, что их нельзя назвать психическими; лучше обозначать их термином «психоидные процессы». Тем не менее они образуют внутренний опыт деятеля, и, стремясь бессознательно к полноте бытия, деятель находит путь для достижения более сложной жизни тогда, когда ему удается сочетать свои силы с силами других деятелей. При этом возникают более или менее прочные союзы, если один деятель, достигший более высокой степени развития, ставит цели, а несколько других деятелей, менее развитых, усваивают его стремления и служат ему как его органы, так что они все вместе действуют как одно целое. Так совершается эволюция природы, вырабатывающая все более сложные и более ценные типы жизни. Субстанциальные деятели не получили от Бога никакого определенного характера; каждый из них наделен свободною *сверхкачественною* творческою силою и стоит перед задачею самостоятельно и свободно выработать характер своей жизни, выработать свои качества. Бог не творил такие типы бытия, как кислород, вода, амeba, вошь, клоп, рыба, орел, тигр, земной человек. Деятели, вступившие на путь эгоизма, сами вырабатывают эти типы жизни.

Изложенное мною учение об эволюции субстанциальных деятелей не противоречит книге Бытия. Первый акт творения мира, предшествующий шести дням творения, состоит в том, что Бог создал «небо» и «землю». Под словом «небо» можно разуметь Царство Божие, т. е. совокупность деятелей, которые вступили сразу на путь правильного отношения к ценностям, любя Бога больше себя и все тварные личности, как себя. Слово «земля» можно понять как совокупность деятелей, о которых Бог предвидел, что они начнут свою жизнь грехопадением, т. е. большею или меньшею степенью эгоизма. Не Бог, а сами эгоистические деятели создали природу, полную несовершенств, и таким образом обрели себя на медленный и трудный путь эволюции, чтобы достигнуть

более совершенных форм жизни. Шесть дней творения, о которых говорится в Библии, следует понимать не как дни, а как «зоны», т. е. длинные периоды развития нашей природы, требующие многих миллионов лет. При этом развитии каждое существо полезно для мира движение вперед совершается с помощью благодатного творческого акта Божия. Слова «да будет свет» означают творение Богом идеи света, т. е. идеи процессов, необходимых для творения света. Эта идея усваивается субстанциальными деятелями, и они производят свет. Таким же образом при содействии Господа Бога совершается переход от неорганической природы к возникновению организмов растений и животных. В особенности ясная необходимость творческого акта Божия для перехода от животности к разумной духовности человека.

Всякий поступок грешных существ, поскольку в нем есть хотя бы в малейшей степени примесь эгоизма, далек от полноты жизни, далек от абсолютного совершенства и потому не доставляет полного удовлетворения. Мало того, многие наши поступки ведут к расстройству жизни нашего тела и возникающим отсюда страданиям. Если даже тело эгоистического деятеля весьма несовершенно удовлетворяет его нужды и вступает иногда во враждебные отношения к нему, то тем более велик разлад между таким деятелем и внешнею средой. Вредные климатические влияния, стихийные катастрофы вроде наводнений, землетрясений, вулканических извержений, борьба за существование животных и растений между собою, социальное неустройство, социальные катастрофы — все эти виды взаимного стеснения жизни, а не сочетания сил для согласного соборного творчества суть следствия несовершенной любви существ друг к другу и к Богу и выражение этого недостатка любви. В самом деле, весь мир, согласно персонализму, состоит из существ, которые суть действительные или потенциальные личности. Все отношения их могли бы быть проникнуты любовью, если бы они освободились от эгоизма.

Стремясь к полноте жизни и не достигая ее ни в каких своих поступках и типах жизни, эгоистические деятели переходят все к новым и новым деятельности и даже вырабатывают новые типы жизни. Рано или поздно наступает разлад между деятелем и его союзным телом: или деятель, стоящий во главе тела, начинает нуждаться в более совершенном теле, или, наоборот, подчиненные ему деятели начинают нуждаться в лучшей жизни и тогда наступает смерть, т. е. отделение друг от друга главного деятеля и его союзного тела. Как существо сверхвременное, субстанциальный деятель после смерти не утрачивает жизни; он начинает привлекать к себе новых союзников и строит себе новое тело, более соответствующее тем способностям, страстям и привычкам, которые он выработал в предыдущей жизни. Таким образом, например, субстанциальный деятель, сначала живший как электрон, становится на более высокой ступени развития организатором атома и ведет жизнь более сложную, чем прежде, например жизнь атома кислорода, далее он сможет стать организатором молекул, например воды, потом достигнуть такой ступени развития, чтобы организовать себе тело одноклеточного организма, например какого-либо вида амеб, и так далее вплоть до того, что он достигает после миллионов лет своего развития до такой сложной жизни, как, например, жизнь собаки, лошади, обезьяны. Столь высокоразвитой субстанциальный деятель стоит на пороге перехода от животности к человеческой разумности; он может вступить в человеческий организм и стать во главе какого-нибудь важного органа, например печени. Научившись в человеческом организме типу человеческой жизни,

он может, наконец, стать во главе человеческой зародышевой клетки и родиться как человек.

Человек, сохраняющий до конца своей жизни интерес к человеческому типу бытия, может после смерти несколько раз вырабатывать себе человеческое тело. Далее, выработав в себе способности, пригодные для жизни более сложной, чем человеческая, он может после смерти начать совершенно новый тип жизни. В самом деле, по сравнению с жизнью членов Царства Божия, способности человека и деятельности его крайне ограничены. Существует множество форм жизни более высокой, чем человеческая. Например, такое социальное целое, как государство, есть личность более высокого порядка, чем человек. Во главе государства стоит субстанциальный деятель, союзное тело которого состоит из людей, граждан государства, служащих ему органами. Такая личность способна к деятельности, чрезвычайно сложным, таким, как война, суд, законодательство, требующим целесообразного сочетания деятельности множества граждан.

Мысль, что живое существо после смерти опять появляется на свет с телом, подобным прежнему, или даже переходит к другому типу жизни, называется учением о *перевоплощении* или учением о переселении душ.

Переход от животности к разумной человечности, конечно, не может быть достигнут одними только силами самого животного и может осуществиться не иначе как при содействии особого творческого акта Божия. Великий философ Лейбниц держался учения о превоплощении и называл творение Богом субстанциального деятеля словом *creatio* (творение), а дополнительный творческий акт Бога, благодаря которому деятель переходит от животности к человечности, словом «транскреация» (*transcreatio*). Лейбниц надеялся, что такое учение может быть допущено христианами богословами. До сих пор оно «не было формально осуждено Церковью», как это сообщил польскому философу Лютославскому кардинал Мегсiер в своем письме в ответ на его запрос¹.

Более половины человечества верит в превоплощение. Многие философы Древней Греции и нового времени, например Пифагор, Платон, Плотин, Лейбниц, придерживались этого учения. Но, с другой стороны, есть также много противников его. Отчасти это объясняется тем, что оно часто сопровождается грубыми ошибочными представлениями. Например, великий философ Плотин думал, что человек с таким пороком, как обжорство, становится в новой жизни свиньей. Само собой разумеется, что личность, достигшая человечности, уже не спускается до животности, хотя и может вырабатывать все новые и новые пороки вплоть до движения в направлении к сатанинскому бытию.

Называя превоплощение переселением душ, некоторые люди воображают, что умерший деятель вселяется в другое уже готовое тело. Это представление неправильное: покинувший свое тело деятель сам привлекает к себе новых союзников и строит себе новое тело соответственно своим потребностям.

Не следует думать, будто изложенное мною учение о превоплощении имеется в религии буддизма. Оно глубоко отлично от учений буддистов уже потому, что буддизм не признает существования души как сверхвременного я, которое, будучи тем же я, строит себе после смерти новое тело. Буддисты думают, что личность состоит только из множества событий, из процессов во времени и если умирающий человек

¹ См. книгу Лютославского «Бессмертие души», по-польски и по-английски *.

любит жизнь, то процессы, из которых состоит его личность, являются причиной возникновения новых процессов, составляющих новую личность, состояния которой будут зависеть от поступков прежней личности; например, если прежняя личность совершила убийство, то новая личность подвергнется в свою очередь убийству. Такую судьбу личности, зависящую от прошлого, они называют *кармой*. Эти мысли нельзя назвать учением о перевоплощении личности, потому что буддисты не признают одного и того же я, которое после смерти начинает новую жизнь.

Современная наука выработала учение о происхождении видов растений и животных друг от друга и о том, что предки человека — животные. Изложенное учение о перевоплощении согласуется в этом отношении с наукою и может быть использовано для теории эволюции. Между прочим, на основе персонализма и учения о перевоплощении становится понятною гениальность нашего организма, проявляемая им в процессах питания, роста и особенно в процессах заживления ран и борьбы с болезнями. Наше я строит свое сознательное тело весьма целесообразно, опираясь на опыт свой и своих союзников, приобретенный в течение миллионов лет.

Философия Католической Церкви, зорко следящая за успехами науки, задается целью приспособить свое учение о происхождении видов и человека к требованиям науки. Католический философ и богослов А. Sertillanges утверждает, что философия великого средневекового мыслителя св. Фомы Аквинского может быть согласована с сущностью современной теории эволюции. Он говорит, что где есть полнота жизни, там нет ни желательности, ни возможностей изменений. В земных формах жизни полноты нет; поэтому приобретенная материею форма не дает полного удовлетворения и вследствие этого совершается эволюция, происходит переход все к новым формам: «Возможна гипотеза, что организм Адама (*l'organisme adamique*) есть результат веков жизни, медленно развивавшейся на земле»¹. Конечно, А. Sertillanges не допускает при этом учения о перевоплощении; он только утверждает, что в процессе эволюции выработалось тело, пригодное для человеческой жизни, и Бог сотворил для такого тела душу человека.

Дарвин в одном из писем 1879 г. говорит, что теорию эволюции он считает вполне согласимою с верою в Бога. «Я никогда не был атеистом в смысле отрицания бытия Бога». Но чем старше Дарвин становился, тем более он делался «агностиком», т. е. лицом, считающим религиозные вопросы не разрешимыми человеческим умом².

Эгоистическое существо не достигает полноты жизни, поэтому не может надолго удовлетвориться своим положением. Св. Августин хорошо выразил это свойство человека: «*Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*» («Ты, Господи, создал нас для Себя, и не удовлетворено сердце наше, пока не успокоится в Тебе»). Только в Царстве Божием при полном освобождении от эгоизма личность достигает совершенного удовлетворения, того, что называется блаженством. Перевоплощение обеспечивает для каждой личности возможность развития, ведущего к порогу Царства Божия, и, следовательно, удостоиться от Бога обожения по благодати. Отсюда следует, что ад, как состояние вечно длящегося во времени мучения грешников, не существует. Великий Отец Церкви св. Григорий Нисский,

¹ А. Sertillanges. La philosophie de St. Thomas d'Aquin, изд. 1940 г., том 2, стр. 6, 142.

² Francis Darwin. The life and letters of Charles Darwin, 1 том, стр. 277, 274*.

говорит, что область зла ограничена; поэтому грешное существо, исчерпав все области зла, в конце концов разочаруется в нем, раскается и обратится к добру. Поэтому св. Григорий Нисский убежден в том, что все падшие существа, даже и демоны, достигнут восстановления (погречески — апокатастазис) и будут спасены. С ним согласен и св. Максим Исповедник. Среди современных русских богословов учение о спасении всех отстаивает от. Сергей Булгаков в своем труде «Невеста Агнца». Он не признает учения о перевоплощении, но думает, что после смерти, не имея тела, человек продолжает жить духовно-душевно жизнью и под влиянием этого опыта в конце концов достигает освобождения от эгоизма.

2. Эволюция

Эволюция совершается как результат свободного творческого искания субстанциальными деятелями новых типов жизни. Поэтому она не есть линейный прогресс: за движением вверх может последовать падение, регресс, попадание в тупик, из которого выход очень труден. Бергсон, например, думает, что эволюция муравьев, термитов, пчел, создавших коммунистическое общество, завела их в тупик. Метерлинк в книге «Термиты» * изображает ужасную картину тоталитарного государства термитов.

Эволюция может быть названа *нормальной*, когда она совершается согласно нормам Божественного замысла о мире, сопутствуется возрастанием в добре и ведет к порогу Царства Божия. Но у некоторых существ она может совершаться временно и в обратном направлении, принимая характер возрастания в зле и все совершенствующегося противоборства Богу. Это — *сатанинская* эволюция.

На грандиозном расстоянии между самым элементарным типом жизни, например электрона, и жизнью в Царстве Божием существует длинный ряд ступеней все более усложняющихся, все более ценных форм бытия. Различия между ними так велики, что можно говорить о ряде царств бытия, все более высоких. Лучше всего мы поймем, что значит слово *царство бытия*, если сопоставим различие между тем, что наука называет неорганической природою и органической природою, т. е. царством растений и животных. Организмы растений и животных обладают свойствами, которых нет в неорганической природе: у них, например, есть обмен веществ, ассимиляция, рост, регенерация в случае ранений, размножение. Органическое царство бытия опирается на неорганическое, но перечисленные свойства его не могут быть выведены из свойств неорганической природы. В этом смысле царство растений и животных до некоторой степени автономно, т. е. руководится законами, самостоятельно выработанными им. Точно так же и другие более высокие царства бытия, например социальная человеческая жизнь, опираются на низшие царства бытия и на индивидуально-психическую жизнь людей, однако обладают и такими свойствами, которые не могут быть выведены из индивидуально-психической жизни человека.

Развитие бытия, состоящее в творении серии своеобразных ступеней его, все более сложных и более ценных, получило в английской философии название *emergent evolution* («вынырывающая» эволюция, т. е. такая, в которой переход из одной области в другую создает новые условия подобно тому, как выныривание из воды в воздух). По-русски назовем такое развитие словами *творческая эволюция*.

Есть попытки выработать учение о творческой эволюции в духе натурализма, т. е. учения, объясняющего весь состав мира и развитие его *снизу вверх*, без ссылки на Бога и на сверхприродные начала. Образцом такого учения об эволюции может служить система английского философа С. Александра, изложенная в его книге «Space, Time and Deity» (Пространство, время и Божество, 1920). Первичный основной вид бытия, по Александру, есть чистое пространство и время, именно элементы их — точка и момент; будучи неразрывно связаны друг с другом, они образуют событие «точка-момент», лишенное еще каких бы то ни было качественных содержаний; это — «чистое событие» в отличие от «окачествованных событий». Природа на этой первой ступени развития есть движение без качеств, *доматериальный* процесс. Сочетание таких движений порождает новую ступень природы — массу и инерцию, вследствие чего возникает движение, имеющее *материальный* механический характер; оно образует вторую ступень эволюции. Третья ступень есть сочетание механических движений, порождающих такие качества, как тепло, свет, звук и т. п. Четвертая ступень эволюции есть развитие растительных и животных организмов; пятая ступень — возникновение душевности. Эта творческая эволюция есть восходящий ряд, в котором для каждой низшей ступени следующий за нею высший вид бытия есть предмет бессознательного стремления и благоговения, область божественного. Таким образом, для доматериального бытия божественна материя, для растений и животных божественна душевность, а для нас, людей, — божественно какое-то неведомое нам качество, более высокое, чем наша душевность. Так как мир творчески растет во времени, то вместе с его изменением сменяется и предельное Божество в нем. Следовательно, Божество, говорит Александр, «есть изменчивое качество и по мере того, как мир развивается во времени, Божество вместе с тем меняется» (том II, стр. 348).

Такое учение об эволюционном происхождении самого Бога производит впечатление философского курьеза. К тому же совершенно непонятно, каким образом чистое пространство и время может быть бескачественным движением и как оно может *сотворить* массу и инерцию, создавая таким образом материю с механическими процессами. В такой же мере непонятно, как механические процессы могут творить чувственно воспринимаемые качества цветов, звуков, тепла и т. п. На известной ступени развития философского умозрения нашему уму с математической очевидностью открывается истина, что мировая множественность и мировое единство многого предполагает наличие Сверхъединого начала, что мировая системность возможна не иначе как на основе Сверхсистемного начала; одним словом, относительное возможно не иначе как на основе Абсолютного. Придя к идее Абсолютного и обыкновенно рассматривая Абсолютное в отношении к миру как Бога, философ объясняет из этого начала не только единство и системность мира, но вместе с тем и осмысленность мира, возможность абсолютных ценностей в нем. Все положительное, что есть в мире, совершается при содействии высшего Сверхмирового начала, и поднятие мировых существ по ступеням бытия вверх рассматривается при этом, в силу соображений, которые будут приведены ниже, не как абсолютно самостоятельное и самочинное восхождение вверх, не как самотворчество только, а как процесс, возможный благодаря содействию Того, кто, стоя выше всей твари земной, протягивает руку помощи всем существам, стремящимся подняться к Нему.

Абсолютное есть условие возможности всяких процессов, следовательно, оно не может быть продуктом эволюционного процесса. Это

истина абсолютно очевидная, и потому учение об эволюционном происхождении Бога из низших начал представляется каким-то странным заблуждением ума. В наше время оно встречается все чаще, и это объясняется, вероятно, тем, что умы ученых, под влиянием расширяющегося кругозора естествознания, освобождаются от ограниченности материализма, но не развивают в достаточной степени способность интеллектуальной интуиции (умозрения), т. е. созерцания *идеальных* начал, ту способность, без которой ничто великое в философии не может быть совершенно.

Вл. Соловьев обладал этою способностью в высокой мере и обнаружил ее также в своем учении об эволюции, которое мы рассмотрим теперь. Множественное бытие в своей розни отрицает единство, говорит Соловьев. Он имеет при этом в виду эгоистические существа. Однако Божественное начало, как идея, действует во всех существах как слепое бессознательное стремление каждого из них расширить свое бытие; оно полагает предел распаденню и розни сначала в форме внешнего закона, восстанавливая единство, необходимое для полноты бытия; затем, на сравнительно высокой степени развития, вслед за появлением сознания, в человеке внешнее объединение превращается во внутреннее единство на основе нравственных начал. Таким образом, в развитии мира следует различать две ступени: до человека развитие совершается в форме *эволюции природы*, а в человеческой деятельности оно осуществляется в форме истории. В своем пределе развитие мира есть установление Царства Божия, «действительность безусловно нравственного порядка,— или, что то же,— всеобщее воскресение и восстановление всяческих»¹.

Всякая ступень развития мира есть создание условий целости мира. Этих ступеней Соловьев насчитывает пять: «царство *минеральное* (или — неорганическое), царство *растительное*, царство *животное*, царство *человеческое* и *Царство Божие*. Они представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных *повышений бытия* с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе». В самом деле, характерные черты этих царств таковы: минералы суть представители категории *бытия* как косного самоутверждения: растения выходят из этой косности как представители *жизни*, которые «безотчетно тянутся к свету, теплу и влаге. Животные, при посредстве *ощущений* и *свободных движений*, ищут полноты чувственного бытия: сытости, полового восполнения — и радости существования (их игры и пение). Природное человечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к улучшению своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и, наконец, возвышается до *идеи* безусловного совершенства. Человечество, духовное или от Бога рожденное, не только понимает умом, но и принимает сердцем и делом это безусловное совершенство как действительное начало того, что *должно быть во всем*, и стремится осуществить его до конца или воплотить в жизни всего мира». «Каждый новый тип представляет новое условие, необходимое для осуществления высшей и окончательной цели — действительного явления в мире совершенного и нравственного порядка, Царства Божия, или откровения свободы и славы сынов Божиих». В самом деле, «чтобы достигнуть своей высшей цели или проявить свое безусловное значение, существо должно прежде всего *быть*, затем оно должно быть *живым*, потом —

¹ Соловьев. Оправдание добра, 2 изд., стр. 249 *.

быть *сознательным*, далее — быть *разумным* и, наконец, уже быть *совершенным*» (стр. 239, 247) *.

Каждое предыдущее царство служит *материю* для следующего, т. е. оно вырабатывает орудия и органы, опираясь на которые следующее высшее царство осуществляет более высокие, более ценные деятельности: неорганическое вещество — основа растительных функций, растительные — основа для животных функций, животные — для деятельности разума. Поскольку низшее не утрачивается, а объединяется для более совершенной деятельности, развитие есть не только процесс совершенствования, «но и процесс *собирания вселенной*: растения *физиологически* вбирают в себя среду, животные психологически объемлют в сознании через ощущения еще более широкий круг явлений; человек *разумом* включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, он может объять все в одном или понять смысл всего; наконец, Богочеловек, или сущий разум (Логос), не отвлеченно только понимает, а в действительности осуществляет смысл всего, или совершенный нравственный порядок, обнимая и связывая все живое личною силою любви» (248) *.

До сих пор эволюционизм Соловьева отличается от натуралистического эволюционизма главным образом тем, что натуралист рассматривает *фактический* состав бытия, не обращая внимания на объективные ценности и смыслы (или даже отрицая их), тогда как для Соловьева весь эволюционный процесс представляет интерес лишь постольку, поскольку в нем можно найти реализацию объективных, в особенности абсолютных, ценностей и смыслов. Это различие точек зрения тотчас же и неизбежно должно еще более осложниться. Натуралист, видящий в мире лишь слепую игру механических сил, полагает, что каждый позднейший тип природного бытия есть сполна произведение предыдущих типов природного бытия. Философ, признающий осмысленность эволюции, усматривая в ней нарастающее воплощение ценностей и смыслов, не может допустить, чтобы этот процесс был сполна обусловлен лишь низшими по ценности, слепыми причинами. Осознав понятие ценности и различия ценностей по рангу, нельзя не признать, что ценности следующим образом связаны друг с другом в системе эволюции. Все существа бессознательно или сознательно стремятся к высшей ценности, именно к наибольшей содержательности жизни. Низшие ценности служат ступенями для достижения более высоких ценностей, в конечном итоге для достижения полноты бытия в Царстве Божием и живого общения с абсолютным совершенством Господа Бога. Реализация ценностей в природе в направлении снизу вверх предполагает *осмысленное строение природы*, которое указывает на то, что абсолютная ценность Бога и Царства Божия уже реализована, хотя и в другом плане бытия, и *соучаствует* в попытках восхождения существ природы вверх. «Из того, что высшие формы или типы бытия являются или открываются после низших, — говорит Соловьев, — никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущего не суть то же, что порядок явления. Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) перве низших, хотя являются и открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего, — значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия

или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа. Таким образом, каждое явление нового типа бытия есть в известном смысле *новое творение*, но такое, которое менее всего может быть обозначено, как творение из ничего, ибо, во-первых, материальной основой для возникновения нового типа служит тип прежний, а во-вторых, и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия явления происходят от естественной эволюции природы; являемое — от Бога» (стр. 247) *.

Замысел супранатуралистической теории эволюции, в общих чертах намеченный Соловьевым, вовсе не есть отрицание натуралистических исследований эволюционного процесса: супранатурализм Соловьева способен включить в свой состав и сочувственно оценить все строго установленные натуралистами факты и законы развития природы. В самом деле, теория Соловьева не отрицает *реальных* условий эволюции, но она прибавляет к ним еще *идеальные* основы ее; далее, эта теория берет от естествознания всю *фактическую* сторону эволюции, но, сверх того, она усматривает в фактах ценностную и *смысловую* сторону их. Одним словом, эта теория ничего не отнимает у естествознания, но многое прибавляет к нему и, таким образом, всему дает своеобразное и ценное освещение. Замысел Вл. Соловьева есть одна из попыток идеал-реалистической религиозной философии выработать целостное миропонимание, содержащее в себе синтез науки, философии и религии.

Соображения Соловьева об эволюции необходимо дополнить метафизикою персонализма, т. е. учением о том, что все существа, сотворенные Богом, суть личности. В эволюции не нуждаются личности, любящие Бога больше себя и ближнего, как себя; они живут в Царстве Божием и обладают полнотою совершенной жизни. Только эгоистические личности не обладают полнотою бытия, но стремятся к ней и нуждаются в процессе эволюции, чтобы подняться до Царства Божия. На этом пути им содействует, не нарушая свободы воли их, Сам Господь Бог, а также и Царство Божие. В самом деле, все субстанциальные деятели объединены наиболее высокоразвитым субстанциальным деятелем, которого можно назвать мировым Духом. Этот деятель есть член Царства Божия; пользуясь единосущием со всеми тварными существами, он объединяет их всех своею любовью, следовательно, не для какой-либо своей эгоистической цели, а для того, чтобы помогать всем деятелям, нуждающимся в развитии. Таким образом, вселенная есть единое живое существо, мудро руководимое субстанциальным деятелем, исполняющим волю Божию. Многие философы признают, что вселенная есть живое существо, управляемое высокоразвитой личностью, которую они обыкновенно называют *Мировою Душою*. В греческой философии это учение имеется у Платона, Плотина и во всей школе неоплатонизма; в средневековой философии сторонником его был, например, Иоанн Скотт Эриугена (род. около 810 г., умер после 877 г.), в новой философии — Шеллинг. В русской философии учение о Мировой Душе получило особенно своеобразную форму. Владимир Соловьев называет ее святою *Софиєю*. По его учению, во главе мира стоит существо, относительно пассивное в том смысле, что оно вполне предано Премудрости Божией, и потому называется Софиєю; совершенная преданность воле Божией придает ей характер Вечной Женственности. Как единый центр осуществления Божественного замысла о мире, София есть Душа

мира, а в отношении к Логосу — тело Христово ¹. Но Тело Христово в его вселенской стороне есть Церковь; следовательно, София есть Церковь, Невеста Божественного Логоса. Она же, как женственно индивидуальная личность, есть пресвятая Дева Мария ². Второе Лицо Св. Троицы, Логос, снизошел к человечеству, присоединив к Своей Божественной природе еще и природу человеческую и вступив в историческую жизнь людей как Богочеловек Иисус Христос. Согласно Соловьеву, для рождения Иисуса Христа св. София, член Царства Божия, снизошла к человечеству раньше Христа и родилась в Палестине как безгрешная Мария. У нее под наитием Святого Духа родился Христос. Эту софиологию разработали в различных формах другие русские философы, кн. Е. Н. Трубецкой, от. Павел Флоренский, от. Сергей Булгаков, Н. Лосский, от. Василий Зеньковский.

Вселенная изначала есть единое живое существо, одухотворенное стоящим во главе ее Мировым Духом, Софиею. Внутри этого целого стали формироваться небесные светила, солнечные системы и объединение этих систем в целые грандиозные галаксии вроде нашего Млечного Пути. Каждое небесное тело есть живое существо с очень сложною жизнью благодаря множеству субстанциальных деятелей, подчиненных стоящему во главе его деятелю. Наша планета Земля тоже есть единое живое существо, во главе которого стоит Душа Земли. Эволюция, благодаря которой возникли растения и животные, осуществляется не только вследствие творчества деятелей, входящих в состав этих организмов, но и благодаря содействию Души Земли. Отсюда становятся понятными, например, многие удивительные взаимные приспособления царства растений и животных друг к другу. Когда весною начинает пробуждаться жизнь растений и земля у нас покрывается травой, этот процесс возникает при содействии Земли, как живого целого, вроде того как волосы на голове и бороде человека растут не только благодаря смежным с ними тканям тела, а и благодаря организму человека как целому, с его сердцем, дыханием, питанием.

В процессе совершенствования жизни изобретение нового свойства каким-либо деятелем животного или растительного царства усваивается его потомством, т. е. передается по наследству. В современной науке широко распространено убеждение, что свойства организма, приобретенные во время его индивидуальной жизни, не передаются по наследству. Говоря это, ученые прежде всего ссылаются обыкновенно на эксперименты, состоявшие в том, что у ряда поколений мышей отрубались хвосты, и тем не менее у потомков этих мышей хвосты не исчезли и не уменьшались. Такие опыты, при которых организм подвергался внешнему механическому воздействию, конечно, ничего не доказывают. Удивительно, что они были предприняты. Ожидать передачи по наследству индивидуально приобретенного свойства можно лишь в том случае, если оно выработано усилиями самого организма, стремящегося к лучшему удовлетворению каких-либо своих потребностей. Философ и психолог McDougall, считавший, что нельзя объяснить эволюцию, если индивидуально приобретенные свойства не передаются по наследству, предпринял серию опытов, давших положительный результат. Он ставил ряд поколений белых крыс в такие условия, при которых им нужно было научиться избегать пути, где они подвергались электрическому удару ³. Конечно,

¹ Соловьев. Чтения о богочеловечестве, III *.

² Соловьев. Россия и Вселенская Церковь *.

³ William McDougall, — «An Experiment for the Testing of Hypothesis of Lamarck», British Journal of Psychology, 1927.

для доказательства наследования индивидуально приобретенных свойств необходимо, чтобы многие ученые произвели много разнообразных опытов.

Благодаря единосушью все деятели всего мира так интимно связаны друг с другом, что непосредственно чувствуют друг друга, как это установлено выше. Вследствие этого становятся понятными многие замечательные явления, встречающиеся даже в неорганической природе. Например, когда мы зажигаем смесь водорода и кислорода (гремучий газ), миллионы атомов кислорода и водорода моментально находят друг друга и соединяются, образуя молекулы воды. Когда в стакан, на дне которого лежит сахар или соль, мы наливаем горячую воду, изумительно с какою быстротою эти вещества растворяются и вся вода становится сладкою или соленою.

3. Связь душевных и телесных процессов

Если атомы и молекулы неорганической среды не равнодушны друг к другу, но влекутся друг к другу или отвращаются друг от друга, то тем более интимна связь тех из них, которые вступили в организм растения, животного или человека. Воля человека, его стремления и чувства могут влиять на все тело человека. В одной из следующих глав будет рассказано, как много ломают голову философы последних трех веков над вопросом о влиянии душевных процессов на материальные и наоборот. В иерархическом персонализме, в связи с учением о единсушии субстанциальных деятелей, этот вопрос решается очень просто. Каждый субстанциальный деятель творит не только свои внутренние душевные состояния, но и свои внешние материальные проявления, например акты отталкивания, сообразно своим стремлениям. В человеческом союзном теле стремление человеческого я, желающего, например, сказать какое-либо слово, тотчас благодаря единосушью улавливается деятелями, служащими ему, как центр речи, от центра речи стремление произвести сокращения мускулов, необходимые для произнесения слова, тотчас подхватываются деятелями нервной системы и передаются вплоть до клеток мускульной ткани. Психиатр Bleuler написал книгу «Psychoide als Naturfaktor», в которой он называет такие отношения между органами тела «Nachrichten-Dienst», т. е. служба связи (передачи известий). Если воля человека влияет на свое союзное тело и если человек привлекает к себе в состав тела союзников из окружающей среды, то можно предположить, имея в виду единосушие всех деятелей, что воля наша может влиять на предметы, находящиеся на более или менее значительном расстоянии от нас. Опыты, подтверждающие это предположение, производит в Англии Общество Психических Исследований и в Соединенных Штатах Америки профессор Rhine ¹. Психиатр Бехтерев вместе с Дуровым, талантливый дрессировщиком животных, производил опыты мысленного внушения собаке выполнять довольно сложные поручения, и собака повиновалась их воле ². Возможно, что со временем человечество выработает способы влиять своею волею не только на животных, но и на растения и даже на неорганическое царство бытия. Тогда человек научится влиять на природу не только «извне», как теперь, но также «изнутри».

¹ См. об этих явлениях мою статью «Extrasensory Perception and Psychokinesis», «Journal of Society for Psychical Research», 1952.

² Статья об этих экспериментах в журнале «Parapsychology».

Природа на земле очень богата субстанциальными деятелями, высокоорганизованными. Деятелей, которые могут организовать тело растения, например липы, одуванчика, или тело животного, например лошади, лягушки, очень много, если принять во внимание, какое громадное количество семян дает липа или одуванчик каждый год, какое множество сперматозоидов и яиц вырабатывают млекопитающие, сколько икры мечут лягушки, рыбы. Биллионы этих деятелей, например стоящих во главе семени одуванчика, не попадают в условия, благоприятные для развития, и семя гниет, т. е. умирает, не произведя растения. Без сомнения, такие субстанциальные деятели, способные организовать столь сложную жизнь, не остаются без дела; они ищут себе новых условий жизни в более благоприятной среде; быть может, они переселяются с Земли на другие небесные тела. В связи с этим возникает вопрос о жизни на других небесных телах, кроме Земли. Можно быть уверенным в том, что на других планетах нашей Солнечной системы нет таких организмов, как на Земле, нет лип, нет одуванчиков, нет лошадей и т. п. В самом деле, на других планетах, спутниках нашего Солнца, атмосферные и температурные условия так глубоко отличаются от условий Земли, что на них не могут развиваться организмы таких видов, как на Земле. Но можно быть уверенным, что и на других небесных телах субстанциальные деятели не остаются навсегда на ступени жизни атомов водорода, гелия и т. д. Некоторые из них, наверное, изобрели более сложную жизнь, чем жизнь атомов и молекул газа, но в условиях, отличных от нашей Земли, ими выработаны и формы жизни глубоко иные, чем на Земле. Француз Фонтенелль (1657—1757) написал в 1680 году популярное занимательное изложение астрономических учений под заглавием «Беседы о множественности обитаемых миров». Сочинение его дало толчок знаменитому физику XVII века Гюйгенсу (1629—1695) написать подобную книгу под заглавием «Kosmotheoros». Ни Фонтенелль, ни Гюйгенс не пускаются в догадки о том, какие иные формы жизни, чем земные, могли бы возникнуть на других небесных телах. Как богата литература о возможности жизни на других телах, можно узнать из книги астронома Фламариона (1842—1925) «Les mondes imaginaires et les mondes réels».

Что касается разнообразия форм жизни, интересные замечания можно найти в книге Эдуарда Гартмана (1842—1906) «Das Problem des Lebens» *. «Фехнер и Прейер¹, — говорит Гартман, — допускали существование огненных организмов в то время, когда Земля была еще раскаленной. Некоторые химики указывают на возможность организмов, в которых углерод был бы заменен силицием, кислород — серою, азот — мышьяком». Такие организмы можно было бы мыслить как питающиеся и размножающиеся подобно нам. Что же касается огненных организмов, например на Солнце, их жизнь, конечно, не сравнима с нашею. Допуская существование их, нужно выработать понятия жизни и организма более общие, чем принятые в биологии. Определение понятия жизни, весьма общее, было дано выше в главе второй. Напомню его. Под словом «жизнь» я разумею «для-себя-сушую» целестремительную деятельность. Слово «для-себя-сущий» означает, что состояния деятеля не просто существуют, а существуют *для него*, т. е. испытываются им сознательно или бессознательно, как нечто положительно или отрицательно ценное, т. е. как добро или зло.

Согласно учению, изложенному выше, все субстанциальные деятели, даже свободный электрон, суть живые существа. Все их деятельности

¹ Фехнер (1801—1887) — физик и философ; Прейер (1841—1897) — физиолог и психолог.

целестремительны, и для достижения более сложной более содержательной жизни они вступают друг с другом в союзы: деятели менее развитые влекутся к деятелю более развитому и подчиняются ему, служа *органами* его для выполнения под его руководством деятельности более сложных, чем те, которые они могут производить одними своими силами. Согласно такому учению, даже атом кислорода или молекула воды есть организм. Вся природа состоит из живых существ, и везде в ней есть союзы этих существ, подходящие под понятие организма. Насколько различна жизнь этих организмов, можно отдать себе отчет, думая об огненных организмах на Солнце и о холодных организмах на нашей Луне. Особенно своеобразны должны быть организмы тех существ, которые живут на небесных телах во много тысяч раз более плотных, чем Земные вещества. Такое учение, согласно которому весь мир на всех ступенях развития природы состоит из живых существ, есть *панвитализм*.

Глава шестая

ИНТУИТИВИЗМ

В предыдущих главах были изложены основные метафизические учения о составе мира и строении его. Поставим теперь вопрос, каким способом человек познает мир; иными словами, перейдем теперь от метафизики к *теории знания* (к гносеологии).

Акт знания всегда направлен на какой-либо предмет, о котором мы хотим получить сведения. Цель этой деятельности состоит в том, чтобы познать *истину* о предмете. Деятельность познания производится нами сознательно, и достигнутая истина выражается в форме *суждения*, напр., рассматривая лист растения, я узнаю, что «этот лист — кленовый». Отдадим себе теперь отчет в том, что такое сознание, знание и суждение.

Сознание есть всегда сознание о чем-либо, о каком-либо предмете. Предмет становится сознанным мною, когда я направляю на него особый акт, который назовем актом *сознавания*. Сознание предмета еще не есть знание о нем; для получения знания нужно к акту сознавания прибавить еще акт *внимания* к предмету и акт *различения*, т. е. акт сравнения, благодаря которому мы отличаем предмет от других предметов. Перечисленные деятельности называются *интенциональными актами* (от латинского слова *intentio* — направленность на что-либо). Лучшим образцом того, что называется интенциональным актом, служит акт внимания. Акт внимания направлен на какой-либо предмет и получает смысл благодаря своему отношению к предмету, на который он направлен. То же самое можно сказать и об акте различения. Кроме познавательных интенциональных актов есть и другие психические процессы, имеющие характер интенции, напр., всякое стремление есть интенциональный акт, направленный на какую-либо цель.

Всякая истина о предмете выражается в суждении о предмете, напр., «этот лист — кленовый». Принято различать в суждении три части,— *субъект суждения*, именно то, о чем высказана истина («этот лист»), *предикат суждения*, т. е. то, что узнано о предмете («кленовый»), и *отношение* между ними, т. е. связь их друг с другом. Отношение между субъектом и предикатом часто выражается словом «есть», которое не только указывает на связь, но и подчеркивает бытийственный характер истины, действительность ее содержания: «в самом деле так есть».

Поэтому некоторые мыслители понимают русское слово «истина», как «естина». Символическое строение суждения выражается следующей формулой: «S есть P» (буква S означает субъект, буква P — предикат).

В моей системе логики выработано следующее учение о строении суждения. Всякое суждение есть усмотрение необходимой связи между предметом и предикатом. В суждении «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками» необходимая связь существует между «прямотою линии» и «краткостью расстояния»; в суждении «тело, погруженное в воду, теряет в весе столько, сколько весит вытесненная им вода» необходимая связь существует между «погруженностью в воду» и «уменьшением веса». Даже суждения о единичном факте, основанные на чувственном восприятии, напр. суждение «вершина этой березы засохшая», содержит в себе наблюдение необходимой связи: вершина этой березы при наличности такого-то физиологического состояния своих тканей и такой-то теперь существующей физической среды не может не быть засохшею (теперь).

Связь, состоящую в том, что если есть один мыслимый элемент — S, то необходимо есть и другой элемент — P, будем называть связью *основания и следствия*. В суждении такая связь существует между предметом и предикатом суждения. Обыкновенно, однако, не весь состав предмета, а только какая-нибудь часть его служит в точном смысле слова основанием предиката. Это ядро предмета, играющее важнейшую роль в суждении, можно назвать термином «субъект суждения». Итак, субъект суждения есть основание предиката; что же касается предмета суждения, о нем ввиду его большей сложности, т. е. ввиду того, что в нем есть также элементы, не участвующие в обосновании предиката, следует говорить, что он *содержит в себе основание* для предиката.

Предмет знания есть отрезок мира, бесконечно богатый содержанием. Посредством первого акта знания, направленного на какой-либо новый для нас предмет, получается суждение, в котором предмет не может быть еще выражен никакими словами или может быть обозначен лишь указательными местоимениями «это», «то» и т. п. Таково в приведенном выше примере суждение «это — лист». Схематически его можно выразить так:

⋯⋯ — S

Неопределенный знак с точками на нем, служащий первою частью схемы, обозначает, что предмет суждения имеет сложное, еще не опознанное содержание.

В дальнейших актах знания о том же предмете содержания, опознанные в предыдущих суждениях, могут быть использованы для обозначения предмета, напр. «этот лист — кленовый», «этот кленовый лист — желт» и т. п. Схематически такой ряд суждений можно выразить так ¹:

⋯ S ⋯ — P; ⋯ S P ⋯ — M и т. д.

¹ Вследствие громоздкого характера этой схемы я буду чаще всего выражать состав суждения лишь буквами «S есть P».

В суждении «этот кленовый лист — желт» обозначен в первой части его только предмет суждения, но не субъект суждения, т. е. остаются неопознанными те физиологические условия, которые служат основанием предиката «желт». В более высокоразвитом знании содержания, опознанные в предыдущих актах знания, высказываются не только для отчетливого обозначения предмета, но и по гораздо более важному мотиву, именно как те стороны предмета, которые служат основанием предиката, т. е. как части субъекта суждения, напр. «эта вода, нагретая до 100° С, закипела».

Поставим теперь основной для теории знания вопрос. Положим, смотря на березу, я воспринимаю, что листья ее зеленые, кора белая, колеблемые ветром ветки ее шелестят. Что находится в моем сознании, когда я воспринимаю эти свойства березы? Дети, примитивные народы, а также лица, не занимающиеся философией и никогда не размышлявшие об этом вопросе, не могут дать точного ответа на этот вопрос, однако из их поведения можно заключить, что они следующим образом относятся к восприятию. Они считают, что, когда они обращают внимание на березу, она вступает в кругозор сознания их *самолитчно*, в *подлиннике*: наблюдаемый зеленый цвет листьев, белый цвет коры, шум ветвей суть не субъективные ощущения наблюдателя, а свойства самой березы, пребывающей в ней вот там на расстоянии десяти метров от меня, думает представитель этой естественной точки зрения. Уходя домой и переставая видеть березу, он думает, что там в лесу она осталась с тем же зеленым цветом, шумом и т. п., с какими она только что предлежала его наблюдению в кругозоре его сознания. Такое представление о знании, истине и отношении между субъектом и объектом называется *наивным реализмом*. Оно называется реализмом потому, что считает содержание чувственного восприятия не субъективными переживаниями, а самою действительностью, реальностью. Оно может быть названо наивным потому, что владеет не философствующим умом инстинктивно, безотчетно. В самом деле, представитель наивного реализма способен даже описать свое представление об истине и предмете знания так, как это сделано нами.

Теория знания, разрабатываемая мною, по существу сходна с наивным реализмом детей и примитивных народов. Согласно этой теории, когда я направляю акты сознания, внимания и различения на предмет внешнего мира, в моем сознании находится сам этот предмет; я непосредственно созерцаю его; я емь наблюдающий, а он есть наблюдаемое мною. Доказывая такое учение, следует выработать понятия, необходимо связанные с ним, и опираться на метафизику, объясняющую, исходя из строения познающего субъекта и мира, как возможно такое непосредственное созерцание нами внешнего мира. Предмет внешнего мира, напр. дерево, может быть наблюдаем в подлиннике только в том случае, если, находясь в сознании субъекта, он тем не менее остается вне субъекта как индивидуальной личности: в самом деле, видимое, осязаемое и т. п. дерево есть только предмет наблюдения субъекта, но вовсе не душевное состояние субъекта. Лишь такие события, как чувства или желания субъекта, напр. его горе, находятся и в его сознании как предмет наблюдения, и в составе его личной индивидуальной жизни как переживания. В виде краткой формулы это различение понятий можно выразить следующим образом: такой предмет, как наблюдаемое дерево, *имманентен сознанию субъекта*, но остается *трансцендентным субъекту сознания*; а такой предмет, как создаваемая печаль субъекта, *имманентен и сознанию субъекта и самому субъекту*. Акты сознания и познава-

ния *сверхиндивидуальны*: сознание о предмете внешнего мира есть единство субъекта и предмета внешнего мира. Персоналистическая метафизика служит объяснением того, как возможно такое сверхиндивидуальное единство субъекта и внешнего мира. Все субстанциальные деятели частично *единосущны*: все они, как носители тождественных формальных принципов своей деятельности (принципы пространства, времени, математические идеи), сращены в одно целое. Поэтому они так интимно связаны друг с другом, что состояния каждого из них существуют не только *для него*, но бессознательно существуют также и *для всех других деятелей*. Поэтому когда познающий субъект направит акты сознания, внимания и различения на какой-либо предмет внешнего мира, этот предмет становится для него сознанным и познанным в подлиннике. Такое непосредственное созерцание предметов можно назвать словом *интуиция*, и теория знания, согласно которой знание есть непосредственное наблюдение предметов в подлиннике, есть интуитивизм.

В разговорной речи слово «интуиция» чаще всего употребляется для обозначения необыкновенных случаев прозорливости; напр. о талантливом враче, который, взглянув на больного, без выслушивания и выстукивания сразу правильно определил его болезнь, говорят: «благодаря внезапной интуиции он открыл болезнь пациента».

Во избежание недоразумений нужно помнить, что мой интуитивизм не есть учение о таких необыкновенных видах знания; мой интуитивизм есть новая теория нашего обыкновенного знания, чувственного восприятия предметов внешнего мира, созерцания идеальной стороны мира, напр. математических идей и т. п.

Размышляя о том, каким способом мы познаем такие предметы внешнего мира, как цвет листьев и коры березы, шелест ее ветвей, нам прежде всего приходит в голову, что зрительные и слуховые восприятия получают благодаря раздражению наших органов чувств; лучи света, отражаемые листьями и корою березы, влияют на сетчатую оболочку глаз, волны воздуха, возникающие от движения ветвей березы, сотрясают барабанную перепонку наших ушей. Эти физические воздействия на наши органы чувств суть причина возникающих в зрительном и слуховом нерве физиологических процессов, которые распространяются до определенных участков коры большого мозга, называемых зрительными и слуховыми центрами. Зрительный центр находится в затылочной области мозга, а слуховой — в височной. Если зрительный центр разрушен вследствие болезни или ранения, то зрительные восприятия не возникают, человек становится слепым, хотя глаза его вполне здоровы, если слуховой центр разрушен, человек становится глухим, хотя все строения уха — нормальные. Многие ученые считают такие факты доказательством того, что физиологические процессы в центрах мозга, вызванные раздражением органов чувств, суть причина возникновения в нашей душевной жизни ощущений цвета, звука и т. п. Из этих ощущений, говорят они, слагается в нашем уме *образ* предмета. Ощущения эти они считают нашими субъективными психическими состояниями, а не свойствами материальных вещей внешнего мира. Во внешнем мире, думают они, существуют не красный, зеленый и т. п. цвета, а только электромагнитные колебания различной частоты, не музыкальные звуки при игре на скрипке, а только колебания струны скрипки. Такую теорию восприятия можно назвать *каузальной* (латинское слово *causa* значит причина), указывая на то, что согласно ей раздражение органов чувств и физиологические процессы в центрах

мозга суть причина, порождающая содержание наших восприятий. Из этой теории следует, что имманентное сознанию содержание восприятия есть только субъективный психический образ предмета, а сам предмет внешнего мира остается вне сознания, остается трансцендентным сознанию и образ его, возникший в нашем уме, может быть, вовсе не похож на него. Следствия, вытекающие из этого учения, будут изложены в главе, содержащей обзор различных теорий знания.

Французский философ Бергсон (1859—1941) выработал учение, согласно которому раздражения органов чувств и физиологические процессы в мозгу имеют лишь второстепенное значение при возникновении восприятия. Лучи света, волны воздуха и т. п. воздействия на наши органы чувств суть, говорит он, не причина восприятия, а только *повод* (стимул), подстрекающий наше я обратить внимание не на то, что делается в нашем мозгу, а на сам предмет внешнего мира, задевший наше тело и могущий быть полезным или вредным для нас. В процессе эволюции, говорит он, у животных развились органы чувств, роль которых состоит в том, чтобы привлекать внимание к предметам, имеющим практическое значение для организма. С этой точки зрения телесные процессы в нашей нервной системе *ограничивают* область наших восприятий, направляя внимание нашего я на то, что имеет значение для нужд нашей жизни ¹.

Принимая учение Бергсона о роли физиологических процессов при восприятии и мою метафизику, согласно которой состояние субстанциальных деятелей существуют не только для них, но бессознательно и для всех остальных деятелей, можно утверждать, что восприятие предметов внешнего мира может возникать и без раздражения органов чувств. В тех случаях, когда кто-либо умирает или подвергается опасности, люди, дорожащие его судьбою, находясь на большом расстоянии от него, нередко видят его. Существование такого *ясновидения* наводит на мысль, что у человечества есть вообще, хотя и в менее развитой форме, способность «внечувственного восприятия». Лондонское Общество Психологических Исследований и американский профессор Rhine произвели множество опытов и статистически доказали существование такой способности. Райн производил опыты такого рода: предметом восприятия служили пять карточек, на которых нарисованы круг, квадрат, треугольник, крест, волнистая линия; одна из таких карточек клалась нарисованною стороною вниз позади экрана, перед которым сидел испытуемый субъект; при этом сам экспериментатор не знал, которую из карточек он кладет за экран. При множестве опытов количество правильных ответов получалось у многих субъектов большее чем одна пятая. Таким образом, статистически доказано, что правильные ответы происходят не случайно, но возникают действительно благодаря внечувственному восприятию. Метафизика идеал-реализма, согласно которой все предметы всего мира существуют бессознательно для всех субстанциальных деятелей и потому могут стать сознанными и познанными, когда деятель направит на них свое внимание, служит объяснением фактов «внечувственного восприятия» ².

Согласно интуитивизму даже и обыкновенное чувственное восприятие, по существу, происходит благодаря такому же ясновидению, как

¹ О сходстве и различии теорий Бергсона и моих см. в моей брошюре «Интуитивная философия Бергсона» *.

² Об этом см. мою статью «Extrasensory Perception and Psychokinesis», «Journal of Society for Psychical Research», ноябрь 1952.

и восприятие далекого от нас кораблекрушения, при котором гибнет дорогой для нас человек: в самом деле, когда я воспринимаю дерево, раздражение моих органов чувств есть только сигнал, побуждающий мое я направить внимание на сам этот предмет, отделенный от меня расстоянием в десять метров. Современный философ Монкрифф, разработавший подробно учение о непосредственном восприятии предметов путем зрения, назвал свою книгу «Теория восприятия, как ясновидения»¹. Явление *телепатии*, т. е. случаи, когда мы воспринимаем чужую мысль иногда на расстоянии многих тысяч километров, объясняются так же, как и ясновидение.

Наше знание о душевных состояниях лиц, окружающих нас, есть непосредственное восприятие самих их чувств печали, радости, желаний и т. п., а не умозаключение только на основании их плача, улыбки, смеха и т. п. телесных проявлений их. Подробно этот вопрос рассмотрен в главе «Восприятие своей и чужой душевной жизни» в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

Воспоминание о прошлом есть, так же как и восприятие настоящего, непосредственное созерцание нами самого прошлого в подлиннике. Прошлое, напр. воспоминание мною сейчас восхождения на Везувий летом 1902 года, не стало небытием; оно существует в целом моей жизни в той особой форме, о которой мы говорим, что оно есть не теперешнее, а прошлое событие. Я, как сверхвременный деятель, остаюсь непосредственно связанным со всем своим прошлым и могу направить интенциональный акт припоминания на само прошлое стояние мое у кратера Везувия; таким образом, само это прошлое вновь наличествует в моей жизни и приобретает усиленное влияние на нее. Физиологи устанавливают значение состояний нашего мозга для успешности воспоминаний, но они ошибаются, когда придерживаются *каузальной* физиологической теории памяти, т. е. когда думают, что эти состояния мозга суть *причина*, творящая *образ* воспоминаемого события. Если бы они были правы, это значило бы, что при воспоминании мы имеем в сознании не само прошлое, а только новое событие, именно возникший теперь в уме нашем *образ* прошлого. В таком случае у нас не было бы уверенности в том, что этот образ похож на прошлое. Бергсон в книге «Материя и память» * изложил теорию памяти, подобную его теории восприятия. Согласно его учению, физиологические процессы в мозгу суть не причина воспоминаемого содержания, а только повод, побуждающий наше я направить внимание на само прошлое и сделать его вновь сознаваемым.

Если состояния мозга играют лишь второстепенную роль при воспоминании прошлого, то бывают случаи, подобные вневещественному восприятию и вообще ясновидению, т. е. случаи, когда воспоминание прошлого происходит без содействия состояний мозга. Таковы, напр., замечательные случаи, когда утопающий или вообще стоящий на пороге смерти внезапно вспоминает всю свою жизнь как целое.

Сверхвременное я субстанциальных деятелей связано не только со всем своим прошлым, но и с прошлым всего мира. Следовательно, и тогда, когда мы познаем историческое прошлое, наше я имеет в виду само это прошлое в подлиннике, конечно, в обедненном виде и со многими ошибками. Кому случалось беседовать с такими знатоками

¹ M. Moncrieff, «The Clairvoyant Theory of Perception», Faber and Faber, London.

прошлого, каким был, напр., в С.-Петербургском Университете классический филолог Фаддей Францевич Зелинский или историк Древней Греции и Рима Михаил Иванович Ростовцев, тот, смотря на показываемые ими древние предметы и слушая их объяснения, получал непосредственно из их сознания такое вхождение в прошлую историю, которое свидетельствовало, что они своим умом действительно жили в этом прошлом. Такое их созерцание прошлого можно назвать словом «палеоскопия» (созерцание древности).

Свои собственные душевные состояния мы познаем, как и предметы внешнего мира, посредством интуиции, т. е. тогда, когда мы направляем на них интенциональные акты сознания, внимания и различения. Очень многие наши душевные состояния протекают бессознательно, потому что мы не совершаем актов сознания, направленных на них. Пояснить это можно следующим примером. Положим, X вместе с каким-либо своим приятелем слушает философский доклад лица, с которым X соперничает в своей деятельности. Докладчик увлекательно излагает свои мысли, покаяя себе аудиторию. У X выилось некрасивое, не сознаваемое им чувство зависти и, заметив какой-либо недостаток речи докладчика, он делает по этому поводу шутовское замечание своему приятелю; через несколько секунд X спохватывается и, вспоминая только что пережитое душевное состояние, осознает и даже опознает мотив своей шуточки как зависть, которая бессознательно шевельнулась в его душе.

Сравнительно недавно многие философы и психологи думали, что бессознательных психических состояний не бывает. В их трудах нередко вместо слова «душевная жизнь» употребляется слово «сознание». В духе своих теорий они утверждали, что говорить о бессознательном душевном состоянии — это значит признавать существование «бессознательного сознания», т. е. высказывать нелепое противоречие. Конечно, они не правы: противоречия нет, если в приведенном мною примере бессознательной зависти мы будем правильно описывать ее, называя ее бессознательным психическим процессом. В наше время благодаря исследованиям психиатра Фрейда и его школы широко распространилось убеждение в том, что бессознательные психические процессы существуют и что значительные области нашей душевной жизни протекают как неопознанные и даже несознанные нами состояния. Из предыдущего ясно, насколько понятие психического и понятие сознания глубоко отличаются друг от друга: психическое может быть бессознательным; в сознании могут быть не психические элементы, напр. видимое мною дерево.

Когда мы воспринимаем или мыслим какой-либо предмет, необходимо различать в этом процессе две стороны — *субъективную и объективную*. Субъективная сторона состоит из интенциональных актов сознания, внимания, различения, актов припоминания и т. п., а объективную стороною может быть любое бытие из состава мира: материальный процесс, мое психическое, чужое психическое, социальное, идеальное бытие и т. п. Следовательно, существует много видов интуиции, иными словами, много видов опыта. Можно наблюдать чувственные качества предметов, цвета, звуки и т. п.; это — *чувственная интуиция*, и данные этого опыта, цвета, звуки суть не субъективные психические состояния человека, а свойства самих материальных процессов внешнего мира. Можно познавать путем самонаблюдения свои собственные чувства и стремления, но, кроме того, чувства и стремления других людей. Можно наблюдать идеальную сторону мира, напр.

математические идеи; это — *интеллектуальная интуиция*, умозрение. Можно иметь опыт, направленный на металоогическое бытие; это — *мистическая интуиция*: важнейший вид ее есть религиозный опыт. Ценность бытия также воспринимается непосредственно; это — *аксиологическая интуиция*; особенно важные виды ее представляют собою нравственный и эстетический опыт.

Акт чувственной интуиции всегда сопутствуется интеллектуальной интуицией. Воспринимая, напр., яблоко, мы находим в нем *единство* таких свойств его, как цвет, твердость, аромат и *принадлежность* их *субстанции*; единство, принадлежность, субстанция — все это идеальные стороны предмета, доступные только интеллектуальной интуиции, умозрению. Даже тогда, когда мы воспринимаем и опознаем только цвет и говорим «это — красный цвет», в восприятии соучаствует интеллектуальная интуиция: краснота сознается как *определенность*, т. е. как нечто иное, чем зеленота, и вообще иное, чем все остальные определенности, согласно законам тождества и противоречия, что уже есть идеальный аспект предмета.

Объективная сторона сознания всегда наличествует вместе с субъективными актами сознания, внимания и т. п. Поэтому мы не умеем точно обособить их, абстрагировать их мысленно друг от друга, тем более что в большинстве случаев нас интересует объект, а не интенциональные субъективные акты, направленные на него; вследствие этого мы сливаем интенциональный акт и предмет его в одно целое и обозначаем это целое одним словом. Так, напр., мы говорим, что видимый и осязаемый стол есть «мое восприятие»; в действительности к области «моего» здесь принадлежит только акт воспринимания, а стол с его цветом, твердостью и т. п. есть «данное мне». Чтобы отчетливо различать в сознании субъективную и объективную сторону (интенциональные акты и предмет), полезно обозначать в наиболее ответственных случаях каждую из них особым словом: воспринимание (акт восприятия) и воспринимаемое, акт ощущения и ощущаемое, представлявание и представляемое, акт воспоминания и воспоминаемое, акт мышления и мыслимое и т. п.

Сливая в одно неразличенное целое субъективный акт и объект, легко прийти к следующим односторонним учениям о составе сознания и мира. Одни лица видят только объективную сторону сознания, и именно только внешние протяженные материальные объекты, численно преобладающие над всем остальным составом сознания и практически наиболее важные; такие лица склонны к *материализму*.

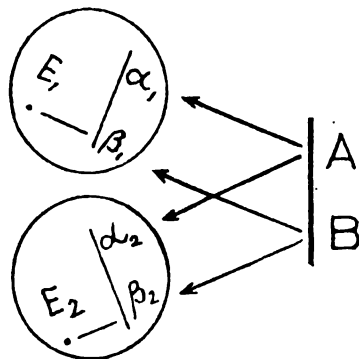
Другие лица, осознав свои субъективно-психические проявления и сливая с ними также и транссубъективные воспринимаемые предметы, субъективируют и психологизируют весь состав сознания; такие лица приходят к панпсихизму, к солипсизму¹ и т. п.

Противники интуитивизма воображают, будто согласно этой теории познание мира есть дело легкое. «Всё,— говорят они,— согласно интуитивизму дано субъекту непосредственно, и стоит ему только захотеть, он может сразу оказаться обладателем совершенного знания о всех предметах». Такие критики упускают из виду следующее: интуитивист, признавая досознательную *имманентность всего всему*, в то же время

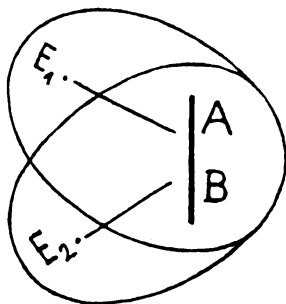
¹ Панпсихизмом называется учение о том, что весь мир состоит только из психических процессов. Солипсизм (от латинских слов *solus ipse* — один только я) есть учение о том, что мы знаем только свои впечатления и воспоминания о них, но не знаем ни одного свойства внешнего мира и даже не можем доказать, существует ли он или не существует.

утверждает, что от этой первичной данности до *сознания и опознания* всех элементов ее лежит далекий путь, и существу с ограниченными силами, такому, как человек, нет возможности пройти этот путь до конца даже и в отношении к одному какому-либо предмету вроде листа кленового дерева. В самом деле, когда акт сознания направлен на предмет, это еще не есть знание о нем: для достижения знания, выразимого в суждении и содержащего в себе истину, нужны еще акты внимания и различения, т. е. сравнивания предмета с другими предметами, благодаря чему он познается как нечто отличное от других предметов. Для некоторых актов различения необходимо еще и воспоминание о прошлом, чтобы отличить данный предмет не только от окружающих его предметов, но и от вспоминаемых предметов прошлого опыта. Каждый предмет, даже такой, как лист клена, бесконечно сложен и связан с целым миром. Но каждый акт различения дает знание только о какой-нибудь бесконечно малой стороне предмета, напр. о цвете этого листа клена, о его пространственной форме и т. п. Следовательно, каждый акт знания о предмете есть только *выборка* из сложного состава его, только отрывок (т. е., пользуясь латинским словом, только фрагмент), выхваченный из него. Чтобы познать сполна даже лист клена, нужно было бы направить на него бесконечное множество актов внимания и различения. Но у нас, земных людей, существ эгоистических, силы ограничены; мы можем совершать одновременно лишь небольшое число актов внимания и различения, а для совершения бесконечного числа их не хватило бы всей нашей жизни. Итак, знание наше всегда остается *фрагментарным*, т. е. отрывочным. Имманентность всего всему, обуславливающая возможность интуиции, т. е. направления умственного взора на предмет в подлиннике, есть только *необходимое*, но вовсе еще *не достаточное* условие для того, чтобы возможно было знание о предметах внешнего мира. Теории, отрицающие данность в сознании предметов в подлиннике, вовсе не могут дать последовательного объяснения, как возможно знание о внешнем мире, и логически неизбежно ведут в конечном итоге к саморазрушительному *солипсизму* или *скептицизму*.

Сторонники каузальной теории восприятия считают весь состав восприятия и вообще все имманентное сознанию субъективными психическими состояниями человека. Поэтому они думают, что, когда два человека смотрят на один и тот же предмет, они имеют в своем уме два разные *образа* предмета. Схематически это можно выразить так:



Согласно учению интуитивизма, восприятие одного и того же предмета двумя лицами нужно изобразить глубоко отлично следующею схемою:



Состав сознания в изображении двух приведенных схем глубоко различен. Согласно каузальной теории, когда двадцать лиц наблюдают одно и то же дерево, то при этом имеется двадцать я, одно материальное дерево и двадцать психических деревьев (двадцать образов дерева). Согласно же интуитивизму, часть сферы сознания у двадцати субъектов оказывается *совпадающею, общею*.

Согласно каузальной теории, каждый человек обособлен от внешнего мира настолько, что в своем сознании он имеет только свои состояния; он как бы навеки заперт в камере одиночного заключения. Когда он возвращается домой после длительного отсутствия и целует своих детей, он целует только образы их в своем сознании, а сами дети остаются вне сознания. Согласно интуитивизму, наоборот, всякое восприятие мною внешнего мира есть выход за пределы моей индивидуальности, вступление самого предмета внешнего мира в мое сознание и, когда я целую своих радующихся моему приезду детей, они сами со своими улыбающимися лицами и радостью вступают в мое сознание в подлиннике, а не в виде только образа.

Приведенные соображения о преимуществах интуитивизма не убеждают противников его. Они думают, что можно привести множество доводов в пользу учения о субъективности всего состава восприятия. Основные группы фактов, побуждающих к этому учению, таковы:

1) *различные* раздражения, действуя на *один* и тот же орган чувств, вызывают восприятие одного и того же типа чувственных качеств, напр., действуя на сетчатую оболочку глаза световым лучом или давлением пальца на глазное яблоко или подвергая электризации зрительный нерв, мы получаем восприятие света;

2) наоборот, *одно и то же раздражение*, действуя на *различные* органы чувств, вызывает восприятие различных чувственных качеств, напр. давление пальцем на глазное яблоко дает восприятие света, а на руку — только восприятие давления;

3) два наблюдателя нередко воспринимают один и тот же предмет неодинаково, напр. если у одного нормальное зрение, а у другого какой-либо вид цветовой слепоты. Мало того, даже один и тот же наблюдатель при изменении состояния своего тела воспринимает иначе чувственные качества предмета, хотя сам предмет, по-видимому, не подвергался изменениям. Так, при отравлении сантонином ярко освещенные предметы воспринимаются как окрашенные в желтый цвет.

Интуитивист не находит в этих фактах строгого доказательства субъективности чувственных качеств. В самом деле, каждое из раздражений, действующих на глаз, есть процесс сложный; в целом они глубоко отличны друг от друга, но вполне возможно, что в составе их есть однородная сторона. Возможно, что световой процесс состоит из явления *a в с*, электризация — из *a д е*, давление на глаз — из *а м п*. По поводу раздражения глаза мы воспринимаем и в первом, и во втором, и в третьем случае сторону *а*, т. е. свет. Допустить же, что свет возникает при электризации нерва и при давлении на твердое тело, нетрудно, исходя из современных учений физики: давление на твердое тело должно сопровождаться электромагнитными возмущениями, а свет именно и есть явление, возникающее при электромагнитных возмущениях. Итак, однородность восприятия в трех приведенных случаях вовсе не служит доказательством субъективности света.

Аналогичным способом объясняется и обратное явление — разнородность восприятий от одного и того же раздражения при действии его на различные органы чувств. В самом деле, если транссубъективный состав раздражения сложен и всякое восприятие есть усмотрение в опознанном виде только части этого сложного состава, то возможно, что по поводу давления на сетчатую оболочку глаза мы воспринимаем одну сторону его, свет, а по поводу действия на кожу — другую сторону, давление.

Таким же способом объясняются и явления дальтонизма, т. е. цветовой слепоты. Положим, два лица, один с нормальным зрением, а другой с цветовой слепотою, стоят перед вишневым деревом. Первый из них видит листья и плоды вишни как окрашенные в два глубоко отличные друг от друга цвета, а второй утверждает, что их цвет однородный. Это различие восприятия их объяснимо следующим образом. Такие предметы, как листья или плоды растений, отбрасывают в большем или меньшем количестве все лучи света; следовательно, они транссубъективно окрашены во всевозможные цвета, так что красочное богатство и великолепие окружающего нас мира бесконечно превосходит все известное нам из наших восприятий. Воспринимаем мы в каждом предмете лишь одну какую-либо краску, лишь настолько, чтобы удовлетворить своим практическим потребностям, именно отличить один предмет от другого; эта *выборка* воспринимаемого цвета делается различными лицами различно, сообразно строению их глаза.

Пространственную форму предмета мы воспринимаем весьма различно, в зависимости от положения нашего тела в отношении к предмету, т. е. в зависимости от *перспективы*. Поверхность серебряной монеты, когда мы смотрим на нее сверху, круглая, а сбоку — эллиптическая, и эллипсы эти крайне различны в зависимости от положения нашего глаза. Из этого не следует, что эти формы суть наши субъективные представления: все они действительно принадлежат монете, она в самом деле многолика, и никакого противоречия в этом утверждении нет: многие лики принадлежат ей *не в одном и том же*, а в *разных отношениях* к среде. Фотографические снимки с монеты доказывают, что она действительно имеет различные пространственные формы с разных точек зрения.

Признавая пространственную многоликость предмета, естественно все же одну из его форм и величин выделить как *основную*, а другие считать производными *перспективами*. Основная пространственная форма и величина предмета — та, которая принадлежит ему в отношении к окружающей, давящей на него среде: форма поверхности се-

ребриной монеты в отношении к давящей на нее атмосфере — круглая, а в отношении к стене, на которую она отражает лучи света (или в отношении к моему глазу сбоку), она — эллиптическая; круглая форма — основная, эллиптическая — производная, перспективная.

Воспринимаемое время предмета также очень часто бывает перспективным. Недавно астрономы наблюдали «новую звезду», появившуюся вследствие взрыва, происшедшего несколько миллионов лет тому назад. И пространственная величина ее, и время суть перспективное существование ее теперь в отношении к телу наблюдающего астронома. Что же касается времени взрыва и тогдашнего основного места звезды во вселенной, эти стороны ее бытия тоже доступны знанию, но не путем чувственной интуиции, а посредством вычислений, т. е. на основании интеллектуальной интуиции¹.

При восприятии предметов внешнего мира очень часто возникают *иллюзии*. В сумерки ребенок входит в комнату и со страхом выбегает из нее; ему показалось, что он увидел в ней стоящего у стены человека. В действительности это был не человек, а висящее на стене полотенце. Выделяющаяся на стене полоса полотенца была поводом, по которому в сознании ребенка под влиянием уже существовавшей эмоции страха вспыхнуло воспоминание о фигуре человека; в сочетании с действительным восприятием длинного пятна на стене получилось целое, в котором ребенок не отличил воспринятые элементы от представленных по воспоминанию. Таким образом, иллюзия есть субъективное сочетание транссубъективных элементов опыта, воспринятых и вспоминаемых. В ней субъективен синтез, но все синтезируемое транссубъективно.

В иллюзии часть синтезируемых элементов действительно воспринята в данный момент, а галлюцинация далее отстоит от действительности: она целиком состоит из субъективного синтеза транссубъективных данных прошлого опыта. Неудивительно поэтому, что отличить галлюцинацию от действительного восприятия может только лицо, сохраняющее спокойствие духа и способность анализировать состав галлюцинации настолько глубоко, чтобы найти в ней в отличие от транссубъективных, т. е. «данных мне», элементов субъективный синтез, т. е. «мое сочетание этих элементов».

Философы, считающие все элементы восприятия субъективными психическими состояниями, говорят, что они суть «частные» переживания (по-английски — *private*), т. е. состояния, принадлежащие только лицу, имеющему их, и не передаваемые другим лицам; они не суть «публичное» достояние. Смотря на цветок розы, я и мой собеседник называем ее «красною»; одинаковость этих слов, говорят противники интуитивизма, вовсе не служит доказательством того, что он и я имеем в сознании одинаковый цвет: субъективные переживания наши, может быть, глубоко различны, но мы с детства научились обозначать их одним и тем же словом. Интуитивист, имея в виду сложность восприятия цветов, различную выборку их, делаемую нами, и нередко встречающуюся ненормальность строения глаз, соглашается, что, может быть, в сознании моего собеседника имеется не красный, а какой-либо другой цвет. Однако интуитивист утверждает, что все цвета транссубъективны и что предметы внешнего мира вступают в сознание в подлиннике; поэтому он

¹ О перспективности временной формы событий см. мою статью «Space, Time and Einsteins Theories», Actes du XI Congress International de Philosophie, v. VI.

признает, что во многих случаях в сознании двух наблюдателей имеется один и тот же цвет воспринимаемого предмета. Если же в отношении цветов или сложных звуков, богатых обертонами, мы не можем быть уверены, что два лица воспринимают эти сложные качества в одном и том же аспекте их, то это различие восприятия в большинстве случаев не имеет существенного значения и вовсе не делает весь состав восприятия «частным», не «публичным». Особенно те стороны восприятия, которые относятся к *идеальной* стороне предмета и усматриваются путем интеллектуальной интуиции, в большинстве случаев суть совпадающие, «публичные» (интерсубъективные) стороны сознания наблюдателей. Когда на столе лежат пять яблок, возможно, что я и мой сосед видим неодинаковый цвет их, но то, что их пять — это содержание восприятия «публичное»: оно находится и в моем, и в его сознании как тождественная, совпадающая часть наших сознаний.

Сторонники каузальной теории восприятия, утверждающие, что все имманентные сознанию состояния суть субъективные психические переживания, разрабатывают эту теорию уже три столетия. Они подыскивают все новые доводы в пользу этого учения. Поэтому и сторонникам учения о непосредственном восприятии предметов внешнего мира удастся всесторонне доказать свою теорию не иначе как после работы нескольких поколений. Основные принципы этих доказательств изложены в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Американские и английские сторонники учения о непосредственном восприятии внешнего мира, называющие себя неореалистами или просто реалистами, выполнили большую ценную работу рассмотрения отдельных случаев разнородности чувственного восприятия одного и того же предмета несколькими наблюдателями и показали, что эти факты не дают права субъективировать состав восприятия. Из этой литературы особенно нужно упомянуть следующие книги: сборник статей американских неореалистов „The New Realism“, 1912; W. Montague, „The Ways of Knowing“; S. Alexander, „Space, Time and Deity“, 1920; J. Laird, „A Study in Realism“, 1920. Противники интуитивизма и гносеологического реализма говорят, что сторонники этих теорий не могут объяснить, как возникают в нашем знании ошибки. Согласно интуитивизму ошибки объясняются следующим образом. Выборка из сложного предмета почти всегда производится различными лицами различно; отсюда возникают бесконечные споры, причем обе стороны правы в своих утверждениях, т. е. в том, что они наблюдают, но они ошибаются в своих отрицаниях, т. е. в том, чего они не сумели заметить. Существует еще худший недостаток знания, чем его фрагментарность и разногласия, обусловленные различием выборки. Душевная жизнь человека сложна, и потому нередко к деятельности познания предмета присоединяются другие, не познавательные акты, напр. воспоминания на основании прочной ассоциации представлений или акты фантазии. Отсюда к объективным данным опыта прибавляются субъективные примеси. При познании внешних предметов хуже всего то, что эти примеси сами состоят тоже из вспоминаемых транссубъективных данных прошлого опыта, и, следовательно, в таком случае к области чистой субъективности принадлежит только *синтез* их с элементами, действительно принадлежащими наблюдаемому предмету. Так объясняются многие неточности восприятия, а также иллюзии и галлюцинации. Если, смотря на портрет, висящий на стене, я подавлю пальцем на глазное яблоко и выведу его из нормального положения, то портрет раздвоится и второй экземпляр его я буду видеть на таком месте стены, где портрет фактически не находится. Здесь оптическое содержание портрета и место

стены суть транссубъективные данные и только синтез их субъективная примесь¹.

Заканчивая изложение основ интуитивизма, поставим вопрос, что такое истина согласно этой теории. Стронники учения о субъективном психическом составе всего имманентного сознанию в лучшем случае могут надеяться только на то, что в наших суждениях о предметах внешнего мира находится более или менее точная копия этих предметов. Что же касается интуитивизма, эта теория утверждает максимальную близость знания к познаваемому предмету: истина есть обладание в сознании самим предметом *в подлиннике*, и весь состав суждения о предмете есть *самосвидетельство* предмета о себе. Очевидность знания есть наличие самого предмета в знании.

Знание Господа Бога о мире есть всеведение. Божественный разум созерцает сразу все конкретное целое действительности, познавая в нем и целое, и все его элементы, и все связи их друг с другом; следовательно, в этом всеведении наличествуют также и все абстрактные знания, но без отрыва их от конкретного целого, т. е. без всяких односторонностей, пробелов и опасностей искажения. Св. Иероним думал, что такие мелочи, как, напр., рождение и гибель комаров в определенный момент времени, не входят в состав Божественного знания. Он, конечно, не прав. Если бы не было полноты Божественного знания, невозможно было бы Божественное Провидение, т. е. руководство мирового процесса Богом.

Некоторые мыслители говорят, что действия личностей, обладающих свободой воли, не могут быть предусмотрены никем, даже и Господом Богом. Они упускают из виду следующее. Мы, земные люди, стараемся предусмотреть будущее, пользуясь *умозаключениями*, исходя из открытых наукою законов природы. Таким путем нельзя узнать будущие свободные действия, потому что они не подчинены законам. Что же касается современных свободных поступков, напр. когда к нам в комнату входит знакомый, мы узнаем этот свободный акт его не путем умозаключения, а путем *восприятия*. Бог, будучи сверхвременным и притом обладая бесконечною мощью наблюдения, созерцает сразу все прошлое, настоящее и будущее мира путем восприятия, а не умозаключения.

Теория знания должна ответить на вопрос, как возможен *религиозный опыт*. Знание субстанциальных деятелей о мире было объяснено интимною связью всех их друг с другом вследствие их единосущия. Но с Богом тварные деятели не единосущны; согласно отрицательному и даже положительному богословию нет никакого, даже и малейшего частичного *тождества* между бытием Бога и сотворенных им субстанциальных деятелей. Но сотворены они Богом для участия их в Его совершенстве, и цель эта может быть достигнута не иначе как при интимной связи с Богом. Поэтому при творении мира Второе Лицо Св. Троицы, Логос, присоединил к Своей Божественной природе еще и человеческую природу и стал Небесным Богочеловеком. Мало того, в определенный период мировой истории Небесный Богочеловек еще более снизошел к миру и воплотился на Земле как Богочеловек Иисус Христос. Своею человеческою природою Иисус Христос единосущен тварным субстанциальным деятелям, а Своею Божественною природою Он единосущен Богу-Отцу и Богу-Духу Святому, Богочеловек служит посредником между миром и Богом, обуславливая возможность религиозного опыта.

¹ См. мою статью «The Absolute Criterion of Truth» в журнале «The Review of Metaphysics», июнь 1949 года.

Глава двадцать первая

ОТВЛЕЧЕННЫЙ И КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ

Отвлеченным я называю идеал-реализм, допускающий только отвлеченно-идеальные начала, идеи, тогда как конкретный идеал-реализм признает, сверх того, еще и конкретно-идеальные начала. К области отвлеченно-идеального относятся идеи, т. е. все несамостоятельно существующие идеальные начала, напр. математическая идея равенства, числа и т. п. Идеи могут быть не только формальными, как только что упомянутые, но и материальными, напр. цвет, человечность (как человеческая природа) и т. п. Сами по себе идеи не деятельны, они не живые существа, а только формы или содержания бытия живых существ.

Конкретно-идеальные начала суть относительно самостоятельное бытия. Это живые деятельные существа, сверхвременные и сверхпространственные, но *активно* обнаруживающиеся в творимых ими низших сферах бытия, напр. в психических и материальных процессах. Содержание конкретно-идеального бытия не может быть исчерпано никакою суммою отвлеченных идей, свойств, способностей, возможностей. Самый распространенный и общедоступный образец конкретно-идеального бытия есть душа и дух, понимаемые как субстанции, или я предпочитаю называть их субстанциальными деятелями, чтобы подчеркнуть их творческую активность.

Сторонники отвлеченного идеал-реализма полагают в основу реального бытия, т. е. в основу временных и пространственно-временных событий, только отвлеченно-идеальные начала и не признают существования субстанциальных деятелей. Отсюда получается глубокое различие между этими двумя видами идеал-реализма. Их различие станет ясным после нескольких сравнений и противопоставлений. Полагая в основу реального бытия невременные и непространственные идеи, стоящие выше раздробленности времени и пространства, всякий идеал-реализм тяготеет к *органическому* миропониманию, т. е. к учению о том, что целое обуславливает свои элементы, что оно не есть продукт суммирования элементов. В этом направлении движется и отвлеченный идеал-реализм, однако он не способен выработать вполне последовательное органическое миропонимание. Отвлеченная идея, будучи тождественным невременным и непространственным аспектом многих вещей, находящихся в любом пространстве и времени, соединяет их в одно целое; однако это не живое целое, не существо, а лишь целое *класса* предметов или же целое мертвого порядка, вроде порядка чисел. Даже такая содержательная отвлеченная идея, как человечность (человеческая природа), дает лишь целое класса «люди», в отношении к которому люди-индивидуумы суть только экземпляры класса, все стоящие на одной доске, без всякой дифференциации и организации. Иное дело конкретно-идеальное начало, связующее людей, например Мировая Душа в философии Платона или Объективный Дух в философии Гегеля. Согласно Гегелю, государство, как Объективный Дух, есть живое субстанциальное существо, организующее свои элементы так, что люди-граждане подчинены в нем целому, как его органы, отличные друг от друга, но именно поэтому целесообразно служащие потребностям целого и друг друга. Отвлеченная идея, содержание родового понятия не способна так влиять на подчиненное ей индивидуальное бытие; она определяет соот-

ответствующие ей индивидуальности лишь, как штемпель, разрозненно. Поэтому отвлеченный идеал-реализм не имеет средств осуществить органическое миропонимание и, если стремится к нему, то достигает цели лишь путем непоследовательности, безотчетно прибегая к помощи конкретно-идеальных начал.

Неорганический характер отвлеченного идеал-реализма отчетливо обнаруживается в его учении о причинности. Причинность содержит в себе два момента: формальный и материальный. *Формальная* сторона ее — отношение, порядок; это отвлеченно-идеальный момент; но есть в причинности и другая сторона — реальная, именно порождение, творение, активность; ей соответствует тоже идеальное начало, но уже не формальное, а материальное, именно *сила*, как нечто невременное, непространственное и принадлежащее какому-либо субстанциальному *действию*, который пускает ее в ход. Понятие силы, как условия активности, творчества, недоступно отвлеченному идеал-реализму: отвлеченные идеи лишены динамичности. Если отвлеченный идеал-реализм и сохраняет слово «сила», он разумеет под ним, как, напр., Шуппе¹ (1836—1913), только *законосообразность*, т. е. постоянное отношение между двумя событиями. Поэтому причинность сполна исчерпывается для отвлеченного идеал-реализма понятием порядка во времени, подобно учению Канта, видевшего в ней лишь категорию рассудка, лишенную онтологического, метафизического содержания.

В учении о целесообразности также обнаруживается глубокое различие между отвлеченным и конкретным идеал-реализмом. В понятии целесообразности и даже целестремительности, как и в понятии причинности, есть формальная и материальная сторона: 1) *формальная* — своеобразный порядок, именно обусловленность частей целым и, поскольку целое находится во времени, обусловленность настоящего будущим; 2) *материальная* сторона — такое содержание целого, в силу которого оно способно *господствовать* над своими частями и над временем. Такое господство может осуществлять лишь сверхвременный субстанциальный деятель, способный предвосхищать будущее, стремясь к цели, осуществимой иногда в далеком будущем; он способен также вспоминать свой и чужой опыт, чтобы руководиться им для совершенствования своего поведения. Сторонники отвлеченного идеал-реализма не признают существования конкретно-идеальных деятелей и потому не могут выработать учения о целесообразности. Образцом могут служить взгляды Германа Когена. В своей книге «Логика чистого знания», исследуя принципы биологии, он говорит, что организм есть нечто большее, чем единство движений; организм есть индивидуум, элементы его суть не части, а органы; здесь, таким образом, выступает новое понятие — *категория цели* (стр. 301 с.). В дальнейшем исследовании Коген приходит к мысли, что только эта проблема самостоятельна, а не метод ее решения. Он не находит нового конститутивного элемента в таком предмете, как организм. Он боится, как бы понятие причинности не потерпело ущерба от всякого учения, согласно которому принцип цели служит дополнением к принципу причинности. Поэтому в понятии целесообразности он находит только «сочетание вопросов», а решение их предоставляется механической причинности, хотя бы вследствие

¹ О философии Шуппе, в которой есть весьма ценные мысли, см. мои две статьи «Имманентная философия В. Шуппе» и «Преобразование понятия сознания в современной философии и роль Шуппе в этом движении», перепечатанные в сборнике моих статей «Основные вопросы гносеологии», 1919.

этого и пришлось отодвинуть его „ad calendas graecas“ (стр. 310). Между тем в природе решение не отложено, оно найдено; значит, в природе есть онтологическое начало, высшее, чем механическая причинность, и оно должно быть опознано в философии. Поскольку отвлеченный идеал-реализм не решил этой задачи, он — философия *мертвого бытия*, в котором есть порядок, но нет свободы, жизни и творчества.

Конкретный идеал-реализм утверждает существование бытия, именно субстанциальных деятелей, господствующих не только над пространственно-временными процессами, но и над отвлеченными идеями. Идеи всегда суть *подчиненные* моменты этого высшего бытия, например качества, способности, возможности или формы действия его. Превосходство конкретно-идеального бытия обнаруживается также и в том, что оно не может быть исчерпано отвлеченно-идеальными аспектами своими: сколько бы свойств, способностей, форм мы ни открывали в нем, всегда оно окажется не сполна выраженным посредством них, а главное, не суммой их, но целым, которое больше, чем сочетание его элементов. Всякая отвлеченная идея есть строго *ограниченное* содержание, а конкретно-идеальное начало, будучи носителем сверхкачественной творческой силы, стоит выше ограниченности качеств и форм, но имеет в себе силу вырабатывать окачествования. В этом смысле оно обладает характером *безграничности* и потому застраховано от омертвения: в нем есть неисчерпаемая мощь для творения все новых и новых типов бытия, а также все новых и новых проявлений во времени и пространстве. Как самостоятельный источник жизни, субстанциальный деятель есть живое существо. Будучи носителем *сверхкачественной* творческой силы, каждый субстанциальный деятель в этом аспекте своего бытия есть существо *металогическое*.

Пригодность конкретного идеал-реализма быть философией живого бытия ярко обнаруживается в учении о жизни в биологическом смысле. Согласно этому учению, во главе организма стоит субстанциальный деятель, находящийся в союзе с множеством менее развитых субстанциальных деятелей, служащих ему как его органы. Как сверхпространственное существо, он господствует над пространством, именно находится в непосредственном отношении сразу со всеми органами тела, и с глазом, и с сердцем, и с мышцами ноги, как бы далеко они ни находились друг от друга, напр. в теле слона. Непосредственность отношения состоит в том, что этот «центральный» субстанциальный деятель, во-первых, непосредственно, т. е. интуитивно, воспринимает все изменения и состояния органов тела как единое целое, а во-вторых, непосредственно влияет на них. Благодаря этому единому началу органы перестают быть внешнеположными друг другу и становятся, в известном смысле, как бы имманентными друг другу, а потому способными к одновременному взаимоопределению, т. е. к взаимодействию в том смысле, какой придавал этому термину Кант. По словам Гегеля, такое единение возможно лишь там, где «субстанциальное инобытие снято» (преодолено) ¹.

Органическое единство, обосновываемое субстанциальным деятелем, преодолевает благодаря его сверхвременности также и временную внешнеположность, так что отсюда становятся понятными своеобразные особенности «конечной», т. е. целестремительной причинности (*causae finalis*). Различные процессы во времени освобождаются от своей

¹ Hegel. Wissenschaft der Logik, IV т. собр. соч., 2 изд., стр. 233.

внеположности, приобретают характер взаимопроникнутости и соотношенности друг с другом; эта целостность временного процесса выражается в том, что в настоящем событие возникает не только под влиянием прошлого, но и ради будущего, как средство для осуществления его; таким образом, будущее соучаствует в обусловлении настоящего.

Отвлеченно-идеальные начала также необходимы для целесообразного строения бытия, например как формы порядка, однако они недостаточны для осуществления его. В самом деле, во-первых, деятель, создающий целесообразное единство многих элементов в пространстве и времени, должен быть или творческим источником этих элементов, или, если элементы ему даны, например пища как материал для развития тела или воспоминания как материал для художественного творчества, должен деятельно сосредоточиваться на них, производить между ними выбор, преобразовывать их и т. п.; но динамичность и творчество не присущи отвлеченным идеям. Во-вторых, всякое отвлеченно-идеальное начало, обладая узко ограниченным содержанием, выраженным в его определенном окачествовании, может обуславливать только отвлеченно-целесообразную структуру, годную лишь для выполнения одной какой-либо строго определенной деятельности, осуществляемой всегда по одному и тому же образцу. Такова, например, целесообразность машины, построенной инженером сообразно рассудочному плану, выраженному в общих понятиях. Организованность машины сводится лишь к целесообразному соотношению ее грубых частей, колес, рычагов, винтов, а части этих частей и вообще все остальное бесконечное содержание машины не имеет целесообразного строения; поэтому в бесчисленных столкновениях с окружающей средой машина проявляется как мертвый агрегат, способный лишь изнашиваться, т. е. распадаться на свои элементы. Иное дело организм, в нем организованность простирается в бесконечность: не только органы целесообразно соотношены друг с другом и со средой, но и клетки этих органов, молекулы этих клеток и т. д. Такая система, в которой организованность имеет всесторонний, бесконечно содержательный характер, есть *конкретная целесообразность* и конкретная организованность. Следовательно, в основе такого живого бытия лежит не отвлеченная идея, а творческое конкретно-идеальное начало. Наличие его обнаруживается не только в бесконечной глубине органической структуры, но и в бесконечном разнообразии целесообразных функций, например деятельностей самосохранения. Персоналист В. Штерн в своей весьма ценной книге «Личность и вещь» (Person und Sache) обращает внимание на различие в этом отношении между механическим агрегатом и живым бытием. Явление сохранения и восстановления встречаются, говорит он, и в механических агрегатах; так, сдавленный мяч, как только прекратится сдавливание, опять принимает шарообразную форму. Однако есть существенное различие между этими явлениями и сохранением организма. В механическом агрегате устраняются собственными его силами лишь одно, два, три определенного типа отклонения от нормы, и возврат к норме совершается каждый раз по одному и тому же шаблону. Иначе проявляется организм; в случае нарушения нормы, если только отклонение не вышло за определенные границы, такие деятельности, как питание, поддержание нормальной температуры, заживление ран, осуществляются всесторонне, крайне разнообразно и нередко с гениальной находчивостью. Такие свойства организма понятны лишь в том случае, если гармонизирующий принцип в основе его есть конкретно-идеальное начало: в самом деле,

отвлеченная идея может быть основой лишь законосообразной упорядоченности, но не творческой изобретательности.

Итак, все свойства отвлеченного идеал-реализма обнаруживают его непригодность для объяснения живого бытия; сторонники его способны найти в мире только причинные связи, закономерность, однообразный порядок без свободы и творчества, прокладывающего новые пути. Наоборот, конкретный идеал-реализм есть философия живого бытия; он приучает к интуитивному видению конкретно-идеальных начал, а созерцание их ведет к постижению целесообразности бытия, свободы, творчества, жизни.

ИЕРАРХИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ Н. О. ЛОССКОГО

Характерной особенностью русской религиозной философии конца XIX — XX веков является поворот к метафизике. В этом отношении она в известном смысле опередила аналогичный поворот к онтологии, осуществленный в европейской философии нашего века такими мыслителями, как А. Бергсон, М. Шелер, Н. Гартман, М. Хайдеггер, А. Н. Уайтхед и др., которые тоже выступили против достаточно долго господствовавшего на европейской почве гносеологизма неокантианских и позитивистских школ. Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) был, пожалуй, самым выдающимся среди русских мыслителей XX века, стремившихся создать новую форму метафизики. Разносторонне образованный, энциклопедически начитанный, наделенный отличной памятью, ясным умом и вкусом к последовательно-логическому развитию мысли и четкому ее изложению, Лосский обладал редким *даром синтеза* — необходимым для создания философской системы. По словам В. В. Зеньковского, Н. О. Лосский «едва ли не единственный русский философ, построивший систему философии в самом точном смысле слова»¹. Лосскому удалось детально разработать и связать воедино три ветви философского знания — теорию бытия (онтологию), теорию знания (гносеологию) и теорию нравственного действия (этику). А именно эти ветви знания традиционно составляют основное содержание метафизических систем.

Как понимает Лосский метафизику, ее предмет и ее задачи? Возвращаясь к традиции классической европейской философии, восходящей к Платону и Аристотелю, и опираясь при этом на то, что было сделано русскими философами В. С. Соловьевым, А. А. Козловым, Л. М. Лопатиным, он видит в метафизике *науку*, отличающуюся от частных наук всеобщностью и глубиной оснований. «...Метафизика при нашем определении этого понятия есть наука, входящая в состав *всякого мировоззрения*... эта наука (как, впрочем, и все науки) дает сведения о подлинном бытии (о «вещах в себе») и проникает в самые основы его... Исследуя элементы бытия, метафизика отыскивает во множестве разнородных предметов под пестрым разнообразием их *тождественное* ядро... Далее, наблюдая изменения мирового бытия, метафизика стремится отыскать в изменчивом неизменное... метафизик, доводя свой анализ до последней глубины, доходит до такого неизменного, как, напр., субстанция. Наконец, всякая наука стремится взойти от производного в область *основного* и установить зависимость производного от основного. Но метафизик, имея предметом своего исследования все мировое целое... не останавливается на *относительно* основном: ища абсолютно основного, он выходит за пределы мира в область Сверхмирового Начала, в сферу Абсолютного»².

Своим стремлением строить философию как науку Лосский отличается от тех его современников, которые — как, например, Л. Шестов,

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. 2 изд. Париж, 1989. Т. 2. С. 200.

² Наст. изд. С. 8.

В. Розанов, Д. Мережковский, Н. Бердяев — противопоставили философию науке и сознательно избрали другой путь — путь художественного самовыражения. Как отмечает ученик Лосского, С. А. Левицкий, ему «чужд философский импрессионизм многих даже талантливых современных философов...»¹.

Есть одна замечательная черта у Н. Лосского, столь редкая в русской философии XX века, — чувство меры и умение избегать крайностей. Ему чужд экстремизм, экстатически-романтическое увлечение идеями, нередко приводящее к шараханью из одной крайности в другую (вспомним хотя бы В. В. Розанова) и вызванное избытком эмоциональности при недостатке трезвости. И это — при спекулятивном складе ума, который не останавливается перед самыми смелыми метафизическими построениями, будучи убежденным, что человеку непосредственно открыто не только сверхчувственное бытие идей, но и металогическая сфера за пределами миру Абсолютного, постижимого с помощью мистической интуиции. Как это ни покажется парадоксальным, но при этом Лосский сохраняет трезвость и честность мысли, «благородную сдержанность», как очень точно охарактеризовал его философский стиль С. А. Левицкий. Лосский никогда не прибегает к суггестивному воздействию на читателя или слушателя, его манера изложения проста, даже суховата и обращена не к чувству, а к разуму читателя. В этом отношении Лосский, пожалуй, близок к Аристотелю, тоже избегавшему всяких украшений². В сочинениях Лосского царит та атмосфера «благожелательной терпимости и духовной дисциплины, обуздывающей страсти», которую сам философ считал необходимой предпосылкой для плодотворного обсуждения научных, философских и богословских проблем³.

В юношеские годы Лосский, как и большинство его сверстников, прошел период увлечения материализмом, что, кстати, при поступлении в университет в 1891 году определило его выбор: он поступил на естественно-научное отделение физико-математического факультета Петербургского университета. «Я в это время был убежден в истинности механистического материализма, — вспоминает философ. — Поэтому я был уверен, что изучить физику, химию и физиологию — это значит получить знание об основах строения мира»⁴. И хотя уже на первом курсе у начинающего естествоиспытателя пробудился интерес к философии, побудивший его незадолго до окончания естественного факультета поступить параллельно на историко-филологический, тем не менее естественно-научное образование сыграло важную роль в формировании как философских интересов Лосского, так и его подхода к рассмотрению предмета. Ведь занятия метафизикой требуют основательного знакомства и с математикой, и с естественными науками: не случайно выдающиеся метафизики — Аристотель, Лейбниц, Декарт — были и крупными учеными своего времени.

Сильное влияние на Лосского в этот ранний период оказал русский философ А. А. Козлов, убежденный лейбницианец, отвергавший столь

¹ *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968. Т. 2. С. 69.

² Приведу любопытный случай, о котором рассказывает Н. О. Лосский в воспоминаниях. «Вне России в эмиграции мне с большим трудом удавалось находить издательство. УМСА-Press напечатала мою книгу «Свобода воли». Вышеславцев советовал мне найти какое-либо эффектное заглавие, но я не согласился, ценя простые заглавия классической философской литературы» (*Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968. С. 256). Нежелание прибегать к внешним эффектам и стремление держаться сути дела роднит Лосского с философской классикой.

³ *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1994. С. 247—248.

⁴ *Лосский Н. О.* Воспоминания. С. 76.

распространенные в конце XIX века материалистические и позитивистские представления о мире и прежде всего о человеческой душе¹.

Среди целого ряда влияний, которые испытал на себе Лосский и которых мы коснемся ниже, нельзя не отметить в первую очередь мыслителя, мимо которого не прошел ни один русский религиозный философ нашего века: я имею в виду В. С. Соловьева. По словам самого Лосского, в разработке метафизической системы он оказался «наиболее близким к Соловьеву из всех русских философов». Лосский попытался соединить в своей метафизике столь различные учения, как иерархический плюрализм Лейбница и Козлова и философию всеединства Вл. Соловьева; при этом с помощью монадологии ему удалось избежать характерной для Соловьева — особенно в последний период его творчества — тенденции к пантеизму².

Интуитивизм, или мистический эмпиризм. Несмотря на то что метафизика была центральной темой в творчестве Н. О. Лосского, отправной точкой его философских исследований, если не считать самой первой работы — «Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма» (1903)³, оказалась гносеологическая проблематика, которой был посвящен его труд «Обоснование интуитивизма»⁴, принесший его автору широкую известность. Но при этом решение гносеологических вопросов и в этой работе было тесно связано со стремлением построить цельную и непротиворечивую теорию бытия. По признанию самого философа, основной замысел интуитивизма возник у него в возрасте между 18 и 25 годами, когда он еще размышлял над проблемами мирового бытия, исходя из своих юношеских материалистических представлений. От материализма Лосский отошел лишь тогда, когда ему стало ясно, что материализм не может быть оправдан гносеологически.

Немалую роль в становлении молодого философа сыграли лекции университетского профессора А. И. Введенского, посвященные проблемам гносеологии и особенно «Критике чистого разума» Канта. Именно благодаря изучению Канта, чью «Критику чистого разума» он впоследствии перевел на русский язык, Лосский проникся убеждением, что познанию доступно лишь то, что имманентно сознанию. «Однако,— пишет философ,— в силу скрытого все того же материализма, побуждавшего меня рассматривать мир как неорганическое множество резко *обособленных* друг от друга элементов, весь имманентный состав сознания представлялся мне не более как совокупностью *моих ощущений и чувств*; таким образом, я неизменно приходил к солипсизму и скептицизму... Однажды (приблизительно в 1898 г.), в туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле, я ехал... на извозчике и был погружен в свои обычные размышления:

¹ «Критикуя философию Юма, различных представителей позитивизма и сторонников психологии «без души», он (А. А. Козлов.— П. Г.),— писал Лосский в «Воспоминаниях»,— остроумно вскрывал несостоятельность всякого учения о том, что Я не есть первичное онтологическое начало, что Я есть нечто производное, что Я есть представление, возникающее в результате накопления бесчисленных ощущений и чувств, связанных между собою ассоциациями».

² См. об этом мою статью «Человек и человечество в учении В. С. Соловьева» (Вопросы философии, № 6, 1994).

³ Это была диссертация, представленная на соискание степени магистра. Принцип волонтаризма сочетается в этой работе с идеями интуитивизма, которые в это время уже развил философ.

⁴ Первоначально эта работа была напечатана в «Вопросах философии и психологии» (1904—1905) под названием «Обоснование мистического эмпиризма». Печатаемая затем в «Записках историко-филологического факультета» как докторскую диссертацию, автор уточнил ее название: «Обоснование интуитивизма». Под этим названием она вышла в 1906 г. отдельной книгой.

«Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собою на мгlistую улицу, подумал, что нет резких граней между вещами, и вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня...»¹

Блеснувшее внезапно озарение было в течение нескольких лет развернуто философом в теорию непосредственного созерцания познающим субъектом самой реальности, от субъекта независимой, которую Лосский назвал *интуитивизмом*, или *идеал-реализмом*. Теория интуитивного знания Лосского близка не только к имманентной философии И. Ремке и В. Шуппе², но и к получившей значительно большее влияние в XX веке феноменологической школе, исходившей из непосредственного созерцания феноменов, и философии жизни, особенно в ее бергсоновском варианте, для которой интуиция также выступала как единственно адекватное средство познания живого органического целого. Придя к выводу, что предмет непосредственно дан нашему познанию в опыте, Лосский называет свою теорию познания *эмпиризмом*. Однако это отнюдь не тот эмпиризм, который характерен для Ф. Бэкона, Дж. Локка, Дж. Беркли и особенно Д. Юма, отправлявшихся от *индивидуального сознания и индивидуального опыта*. Лосский отвергает этот индивидуалистический эмпиризм, следуя здесь русской философско-религиозной традиции, которая в лице И. Киреевского, А. Хомякова, В. Соловьева и С. Трубецкого видела в индивидуализме главный порок европейской философии и европейского мировосприятия вообще. «Мистический эмпиризм, — пишет Лосский, — отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на я; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде не последовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также *универсалистическим эмпиризмом* и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином — *интуитивизм*»³.

В отличие от эмпиризма Бэкона или Юма Лосский считает, что весь мир, включая природу, других людей и даже Бога, познается нами так же непосредственно, как и мир субъективный, мир нашего Я. Мистический эмпиризм утверждает возможность непосредственного знания не только окружающего нас чувственного мира, не только отвлеченно-рациональных форм — идеальных сущностей, сверхчувственных *идей*, но и мира сверхчувственных *существ*, или субстанций, которые суть конкретно-идеальное бытие. Лосский, таким образом, допускает не только чувственную и интеллектуальную интуицию, но и сверхчувственный опыт, интуицию мистическую⁴.

Интуитивизм Лосского есть смело задуманное и последовательно развернутое учение об *открытости сознания*. Как отмечает В. В. Зень-

¹ Наст. изд. С. 242.

² Однако при этом имманентная философия остается трансцендентальным идеализмом в кантовском значении этого слова, тогда как Лосский развивает реалистическое учение о познании, близкое к англо-американскому неореализму начала XX в. (см. там же. С. 140).

³ Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 102.

⁴ «Противоречие между нечувственным и опытным знанием оказывается предрассудком: *сверхчувственное не есть сверхопытное*» (там же. С. 103).

ковский, Лосский «отбрасывает, по существу, всякий момент трансцендентности в сознании»¹. Философ убежден, что предмет познается так, как он есть: «ведь в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в оригинале»².

Индивидуализм в гносеологии является предметом критики Н. Лосского. Разобщенность между Я и миром, между субъектом и объектом — вот основной тезис как индивидуалистического эмпиризма от Бэкона до Юма, так и индивидуалистического рационализма, предполагающего замкнутую субстанциальность я и достигнутого своей вершины в философии Лейбница³. Это обособление субъекта и объекта преодолевается Кантом, но преодолевается не полностью: у предшественников Канта объект воздействует на познающий субъект, а у Канта субъект создает объекты, но полного устранения перегородок между субъектом и миром вещей не происходит. Тем не менее именно теория знания Канта, по словам Лосского, «непосредственно подготавливает переход к универсалистическому эмпиризму»⁴. Шаг вперед от Канта в направлении интуитивизма совершают Фихте, Шеллинг и Гегель, учения которых Лосский характеризует как мистический рационализм, видя его недостаток в переоценке возможностей умознания и недооценке опытного знания⁵. Тем не менее великое преимущество мистического рационализма по сравнению с Кантом русский философ видит в том, что он утверждает возможность непосредственного познания не только человеческого Я, но и мира не-Я; и в самом деле, реальность мира не-Я, по Фихте, *имманентна* процессу знания, а не трансцендентна ему. Знание для Фихте есть «единый живой мир; этот мир, как это выяснилось для Фихте в конце его философской деятельности, есть *образ Божий*, схема *живого Бога*. Индивидуальные эмпирические я сами суть объекты этого мира, продукты его; в отношении к ним как индивидуумам этот мир дан... как *один и тот же общий их мир*»⁶.

Уже у Фихте, а тем более у Шеллинга и Гегеля философское знание рассматривается как знание об Абсолютном; оно поэтому есть не индивидуальное мышление, осуществляемое с помощью абстрактных понятий, а мышление абсолютное, т. е. *непосредственное созерцание*, или интеллектуальная интуиция. «У Гегеля склонность односторонне пользоваться умознанием как всеобщим методом выражена еще яснее, чем у Шеллинга. Поэтому из его философии еще яснее видно, что истинная спекуляция должна быть действительно умознанием, т. е. *непосредственным проникновением* в сущность вещей, *испытыванием* самой внутренности их. В этом смысле диалектика Гегеля есть по существу чисто эмпиристический метод мышления; она только по внешности кажется противоречащею требованиям эмпиризма»⁷.

Не забудем, однако, что условием такого рода непосредственного знания Абсолютного является убеждение как Шеллинга, так и особенно

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 210.

² Лосский Н. О. Избранное. С. 77.

³ См. там же. С. 147.

⁴ Там же. С. 145.

⁵ «Гениальные преемники Канта, опьяненные сознанием непосредственной связи человеческого духа со всем миром и даже Богом, торопятся снять покров со всех тайн мировой жизни. Не зная того, что новый принцип только указывает на отсутствие *непреодолимых* препятствий к познанию мира, но вовсе еще не дает оснований считать человеческую мысль божественно-всемогущею, они презирают не только старые теории знания, но и обычные методы медлительного и кропотливого мышления, опирающегося на частичные отрывочные интуиции» (там же. С. 148).

⁶ Лосский Н. О. Избранное. С. 152.

⁷ Там же. С. 158.

Гегеля в том, что познающий субъект есть, в сущности, сам Абсолют, что сознание философа в момент спекуляции есть *самосознание самого абсолютного духа*, а философское знание — не что иное, как *знание Бога о самом себе*. Для такой точки зрения в принципе не может быть ничего транссубъективного, ибо это — точка зрения Абсолюта, а не конечного существа — человека. Что же касается Лосского, то он настаивает как раз на том, что нам, людям, непосредственно дан, открыт *транссубъективный* предмет — как в чувственной, так и в интеллектуальной и мистической интуиции. В немецком идеализме, начиная с Фихте, мы имеем концепцию пантеистического толка (правда, поздний Фихте стремился несколько от нее дистанцироваться), а именно учение о развивающемся Боге. Лосскому, всегда подчеркивавшему свою приверженность теизму и отвергавшему пантеистические моменты в построениях некоторых русских философов (напр., В. Соловьева, С. Булгакова, С. Франка), вероятно, следовало бы обратить внимание и на эту пантеистическую в своей сущности подоплеку Шеллингова и Гегелева «эмпиризма». Понятно, что русскому философу импонировало в немецком идеализме убеждение в *предметном* характере человеческого мышления¹, а также понимание мира как всеединства, как живой целостности, которое было так близко и Соловьеву, и Франку, и Лосскому, и другим русским религиозным философам. Может быть, именно по этой причине в «Обосновании интуитивизма» Лосский больше подчеркивает свою близость к «мистическому рационализму» Фихте, Шеллинга и Гегеля, чем свое от них отличие, хотя об этом последнем свидетельствует сама характеристика гносеологии Лосского как «мистического эмпиризма».

Но как бы то ни было, а философу необходимо было прежде всего дать ответ на кардинальный для его интуитивизма вопрос: как возможно такого рода непосредственное знание мира чувственного, идеального и даже запредельного, металоогического, — божественного? Ответ на этот вопрос уже предполагал выход из сферы гносеологии к ее онтологическим предпосылкам, т. е. к метафизике.

Собственно, эта метафизическая предпосылка интуитивизма Лосского в самом общем виде сводится к уже упомянутому утверждению, что «все имманентно всему», тезису, который возник у философа в минуту озарения. Это значит, что мир есть некоторое органическое целое и индивид в нем не есть нечто обособленное, замкнутое в себе, он внутренне связан со всем остальным миром, со всеми существами в нем. Лосский подчеркивает, что созерцание других существ такими, каковы они в подлиннике, возможно благодаря *единосущию*, которое существует между познающим индивидом и всеми элементами мира. В силу этого единосущия между индивидом и познаваемым им миром устанавливается *гносеологическая координация*² — понятие, заимствованное Лосским у имманентной философии, но играющее в его метафизике другую роль, а потому получающее несколько иной смысл³. «Вследствие единосущия и гносеологической координации, — поясняет философ, — всякий элемент

¹ «Когда я мыслю, — цитирует Лосский Гегеля, — я отрешаюсь от своих субъективных особенностей, погружаясь в предмет, предоставляю мысли развиваться из самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь от самого себя» (Лосский Н. О. Избранное. С. 162).

² Понятие «гносеологической координации» Лосский специально разъясняет в статье «Интуитивизм и современный реализм», помещенной в «Сборнике статей, посвященных П. Б. Струве» (Прага, 1925).

³ О своем отношении к имманентной философии Н. О. Лосский пишет: «...имманентная философия, с одной стороны, в высшей степени родственна интуитивизму тем, что... основывается на учении об одинаковой непосредственности знания о субъективном и транссубъективном мире, но, с другой стороны, способы обоснования этой мысли и выводы в ней резко отличаются от учения интуитивизма» (Лосский Н. О. Избранное. С. 184).

внешнего мира существует не только *в себе* и для себя, но также и *для другого*, по крайней мере для того другого, которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что-то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание; это — первичное *существование* всех элементов мира *для меня*; оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо *предсознанием*¹.

Предсознание, таким образом, есть *бытийное основание сознания*. Здесь интуитивизм Лосского оказывается близким к теории познания С. Л. Франка, который объясняет возможность для субъекта непосредственно созерцать не только содержание собственного сознания, но и трансцендентное ему бытие приоритетом всеобъемлющего бытия над сознанием. Всеобъемлющее бытие, по Франку, возвышается над противоположностью субъекта и объекта и объемлет ее в себе, оно есть Абсолютное бытие, или Всеединство².

С помощью учения о гносеологической координации и предсознании Лосский хочет справиться с проблемой, которую нелегко решить в рамках учения о полном имманентизме сознанию всего мирового сущего. В самом деле, с этой точки зрения человек, во-первых, должен обладать всей полнотой знания о сущем и, во-вторых, не может заблуждаться, поскольку предмет — и чувственный, и идеальный — полностью открыт ему. Но если гносеологическая координация как отношение субъекта со всеми другими сущностями в мире еще *не есть познание*, если это отношение имеет место на предсознательном уровне, тогда понятно, что в сферу нашего сознания и соответственно познания вступает только малая, незначительная часть объекта, а именно та, на которую мы направляем свое *внимание*³. Но все-таки остается пока неясным, как же при единости субъекта с миром оказывается возможным заблуждение, ошибка, ложное умозаключение, примеров которых в истории познания мы видим предостаточно. Это — один из нелегких вопросов для теории интуитивизма. К нему обращается Лосский в более поздних своих работах, указывая на то, что наше сознание подчас производит субъективный синтез из непосредственно воспринимаемых данных, смешивая действительное восприятие с воспоминаниями или с субъективными ожиданиями⁴.

Субстанциальный деятель как конкретно-идеальное бытие. Учение о предсознании и взаимовключенности всех элементов мира вводит нас в область метафизики, которая, как мы отмечали выше, с самого начала определяет характер гносеологии Лосского⁵. Две идеи играют ключевую роль в метафизике русского философа: идея мира как органического

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 534.

² См.: Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 153—159.

³ «Благодаря акту внимания мы выделяем предмет из мировой множественности, сопоставляем его с другими предметами, благодаря чему усматривается *определенность* предмета, *отличие* его от остальных. Акты внимания, выделения, сопоставления, определения, различия приводят к *опознанию* предмета» (наст. изд. С. 163).

⁴ «...Бывают и такие случаи,— пишет Лосский,— когда состав восприятия не вполне транс-субъективен, не есть только выборка из подлинника, но содержит в себе некоторое искажение его, производимое воспринимающим субъектом. Таковы случаи иллюзии... Согласно интуитивизму и реализму, представляемые элементы иллюзии суть не субъективно-психические переживания, а транссубъективные данные прошлого опыта, оторванные от своего места и времени и спаянные субъектом с данными настоящего времени и места. Таким образом, иллюзия есть субъективное сочетание транссубъективных элементов опыта. В ней субъективен синтез, произведенный субъектом, но синтезируемое транссубъективно» (наст. изд. С. 178—179).

⁵ Не случайно Н. А. Бердяев назвал свою статью, посвященную интуитивистской теории познания, «Об онтологической гносеологии» (см.: Вопросы философии и психологии. № 93. С. 422 и сл.).

целого, которое имеет приоритет по отношению ко всем составляющим его элементам, и идея множественности субстанций-монад. Универсальное начало всеединства, столь близкое всем русским философам религиозного направления, начиная с Соловьева, сочетается у Лосского с учением об *индивидуальности* как вечном субстанциальном начале, — учением, восходящим к Лейбницу, Тейхмюллеру, Козлову и Лютославскому.

Исходя из принципа всеединства сущего, Н. Лосский прежде всего подчеркивает, что мир есть *органическая целостность*¹. Первый уровень бытия составляют пространственно-временные или временные процессы, т. е. эмпирические события — материальные или психические. Эти события как раз предстают как внешнеположные друг другу, они-то прежде всего и порождают впечатление раздробленности чувственно воспринимаемого мира. Единство и систематическую связь в это многообразие пространственно-временного мира, который дан нашей чувственной интуиции, вносят идеальные образования, составляющие более высокий уровень, характеризующий Лосским как *отвлеченно-идеальное бытие*. Сюда принадлежат математические формы, число, законы отношений величин и т. д. Лосский критикует те философские учения, в которых принцип системности и связанное с ним понятие отношения сводятся к субъективной сфере. Такова кантианская традиция, укореняющая всю сферу идеального бытия в трансцендентальном субъекте, в трансцендентальном единстве апперцепции. Согласно трансцендентальной философии, как она развита Кантом и его последователями — Г. Когеном, П. Наторпом, Г. Риккертом, Э. Кассирером, Т. Липпсом и др., чьи воззрения были весьма популярны в России в конце XIX — начале XX века, именно трансцендентальный субъект своей деятельностью вносит единство и связь в многообразие чувственных впечатлений, превращая его тем самым в мир природы. Лосский отвергает такой подход и возвращает природе ее живое, деятельное, органическое бытие, доказывая, что системность принадлежит самой природе, а не есть субъективное привнесение человеческого рассудка. «Отказавшись от субъективности отношений, т. е. от ссылки на организующую деятельность ума познающего субъекта, приходится признать, что предмет сам в себе содержит организованность, системность и, следовательно, всевозможные отношения»². Идеальное бытие, как подчеркивает философ, стоит выше пространственно-временного течения событий и имеет поэтому значение для множества явлений, которые происходят в разное время и в разных местах пространства. В этом состоит универсальный характер идеального бытия, в свое время открытый еще Платоном; согласно Лосскому, Платон был прав, доказывая *реальность идей*, которые постижимы только с помощью умозрения, или, как его именует Лосский, интеллектуальной интуиции³. Русский философ, таким образом, возрождает средневековое учение о реальном бытии универсалий, называя свою концепцию *идеал-реализмом*, поскольку она строится на признании *реальности идеального бытия*.

¹ «Раздробленность существует в мире и становится предметом знания, но она никогда не бывает совершенно раздробленностью. Всегда оказывается, что какие-либо А, В, С обособлены друг от друга лишь в каком-либо определенном отношении, а в некотором другом отношении у них есть *единая основа*, они принадлежат к одному целому...» (Лосский Н. О. Избранное. С. 347).

² Лосский Н. О. Избранное. С. 362—363.

³ Субъект, согласно Лосскому, «не конструирует познаваемый предмет, внося в него категориальное оформление своим мышлением, а интуитивно созерцает предмет...» (наст. изд. С. 201).

Однако отношения, хотя они и являются бытием идеальным, представляют собой, по Лосскому, низший уровень идеального, ибо они несамостоятельны, лишены начала жизни и деятельности, иначе говоря, они не могут быть названы *субстанциями*. Мир как система может быть основан только с помощью *конкретно-идеального*, а не *отвлеченно-идеального* его условия. Такое конкретно-идеальное сущее должно стоять выше и эмпирического бытия чувственных вещей и процессов, и отвлеченно-идеального бытия универсалий. В отличие от первого, это сущее является сверхпространственным и сверхвременным, а значит, идеальным; в отличие от второго, оно является не общим, а индивидуальным; оно есть начало, источник и причина, порождающая все реальные, пространственные и временные процессы. Это сущее одно только соответствует тому понятию, которое было центральным в докантовской метафизике, начиная с Аристотеля и кончая Лейбницем,— понятию *субстанции*. Подчеркивая динамическую, деятельно-творческую природу субстанции, Лосский называет ее *субстанциальным деятелем*.

Такой идеально-реальный субстанциальный деятель дан нам в виде нашего собственного Я. Именно через свое Я человек в состоянии понять, что значит единство субстанции и ее сверхвременный характер. «Примеры творческой деятельности субстанции, создающей единства, пронизанные по всем направлениям отношениями, человек может найти, не выходя из сферы своего я. В самом деле, субъект (я) есть субстанция, и притом субстанция не только познающая, но и живущая, т. е. творящая новое бытие»¹. В своем понимании человеческого я, как и вообще субстанции, Лосский опять-таки решительно порывает с кантианской и позитивистской традициями и возвращается к учению Лейбница о Я как монаде, неделимом сверхчувственном сущем; монада не только является здесь субъектом познания, но в первую очередь есть бытие, субстанция, носитель и представления, и стремления. В отличие от Канта, который был убежден, что и сущность собственного Я человек не в силах постигнуть, ибо он дан себе всегда только как явление, но не как вещь в себе², Лосский, подобно Лейбницу, считает, что нам не только дана в непосредственном созерцании жизнь нашего Я как субстанции, т. е. вещи в себе, но что благодаря проникновению в свое Я мы вообще способны понимать как бы изнутри, что значит *быть субстанцией*³.

Однако, в отличие от Лейбница, полагавшего, что субстанции-монады замкнуты каждая в себе, или, как он говорил, «не имеют окон», субстанциальные деятели у Лосского не только открыты друг другу, но как носители отвлеченно-идеальных форм частично *единосущны*. Они самостоятельны и обособлены друг от друга как источники творческих сил, но «как носители тождественных форм они сливаются в одно существо». Философ полагает, что, «сочетая лейбнизианское учение о монадах как субстанциях с учением об *идеальных началах* в духе платонизма, можно понять мир как систему деятелей, с одной стороны, субстанциально самостоятельных, а с другой стороны, сливающихся в одно существо, вследствие чего между ними возможно такое тесное общение, как, например, *интуиция*, т. е. непосредственное созерцание одними бытия и действий других»⁴.

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 372.

² См.: Кант И. Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 205.

³ См. на эту тему замечательное рассуждение Лейбница: Лейбниц Г. В. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913. С. 109.

⁴ Лосский Н. О. Избранное. С. 526.

На этом основании Лосский развивает учение о возможности *непосредственного* созерцания чужой душевной жизни. Как и Макс Шелер¹, Н. О. Лосский отвергает тезис о том, что о чужой душевной жизни мы можем только умозаключать по аналогии с нашей собственной, считая, что знание о чужом «я» мы получаем непосредственно, т. е. с помощью интуиции. «...Мы можем проникать в самый чуждый нам склад душевной жизни и усматривать его внутреннюю органическую связность не хуже, чем связность своей собственной душевной жизни, и теория непосредственного восприятия объясняет, как это возможно»².

Свободная воля — сущность субстанциальных деятелей. Итак, именно субстанциальные деятели в системе Лосского суть та последняя метафизическая реальность в мире, которая является причиной, порождающей пространственные и временные процессы, так же как и носителем отвлеченно-идеальных форм. Главным определением субстанциального деятеля является у Лосского *воля*; воля есть основное, что отличает конкретно-идеальное начало от отвлеченно-идеального, т. е. от мира идей, универсалий, не обладающих самостоятельным бытием и предполагающих своего носителя. Именно в качестве воли субстанциальный деятель есть источник *силы*, есть динамическое начало в мироздании. И тут мы обнаруживаем интересную особенность метафизики русского мыслителя: если рассматривать субстанцию-монаду с точки зрения ее основного определения, а именно как *волю*, то она оказывается — совсем по Лейбницу — замкнутым в себе бытием! Мы уже знаем, что как носители рационального начала, отвлеченных идеальных форм, монады единосущны, что и делает возможным для них непосредственное знание; но как центры воли, а стало быть, центры деятельности, динамики, силы, жизни — они совершенно самостоятельны, и ничто внешнее не может оказать на них *причинного* воздействия. «...Никакой предмет, находящийся вне субстанциального деятеля, не может *вторгнуться* в сферу его индивидуальности и *породить* перемену в нем: всякая перемена в субстанциальном деятеле, напр. в человеческом я, есть его *собственное действие, собственное проявление...*»³ И хотя многие из этих проявлений, как поясняет философ, возникают на основе общения с внешним миром, однако события внешнего мира служат только *поводом* для действий субстанции, а не причиной этих действий⁴. Только сама субстанция, сам деятель и его творческая сила является подлинной причиной, порождающей события, которые входят в состав реального бытия.

В своем учении о субстанциальном деятеле Лосский, как видим, продолжает традицию того течения в западноевропейской мысли, которое можно назвать *метафизикой воли* и которое намечается еще у Дунса Скота (XIII в.), получает продолжение в номинализме XIV века, особенно у Уильяма Оккама, чье учение оказало сильное влияние на Лютера, а затем, в эпоху Реформации, становится господствующим и определяет собой дальнейшее развитие европейской философии, особенно в Герма-

¹ Scheler M. Wesen und Formen der Sympatie. Berlin, 1923.

² Наст. изд. С. 195—196.

³ Лосский Н. О. Избранное. С. 529.

⁴ Различение *причины* события и *повода* к нему — важный момент в системе Н. О. Лосского, особенно в его доказательстве свободы воли. «...Состояния моего тела, как зависящие от моих хотений, так и возникшие самостоятельно, не могут *создавать* в моем я хотений, они могут только послужить для моего я *поводом*, по которому уже самое я проявит себя в таких или иных хотениях... Поэтому *свои* поступки никто не смеет оправдывать законами своего тела, законами физиологии и т. п.» (Лосский Н. О. Избранное. С. 538—539).

нии, где начало *воли* (сперва в виде практического разума) получает приоритет в критицизме Канта и Фихте, у Шеллинга, Шопенгауэра, Эд. Гартмана.

Почему же ничто внешнее не может причинно воздействовать на субстанциального деятеля? Да потому, отвечает русский философ, что его *воля свободна*, а это значит, что все ее проявления могут определяться только ею самою. В этом смысле она есть *causa sui* — причина самой себя. Свобода воли, таким образом, есть как бы тот непробиваемый щит, которым субстанциальный деятель надежно защищен от всяких *причинных* воздействий извне — от влияний чувственного мира, его явлений и процессов, от воздействий других деятелей и даже от самого Господа Бога, который никогда и не посягает на свободу воли человека. В соответствии с системой Лосского — здесь следует говорить не только о человеке, но о субстанциальном деятеле вообще, ибо таковыми являются как разумные существа, так и бесчисленное множество не наделенных сознанием существ, расположенных в иерархическом порядке. Чем определяется этот порядок, как понимает Лосский природу и происхождение субстанциальных деятелей, мы теперь и рассмотрим.

У Лейбница, как известно, иерархия монад определяется степенью ясности их представлений: низшие монады воспринимают мир лишь смутно и неотчетливо, затем следуют те, что обладают некоторыми проблесками отчетливости в своих представлениях; на более высоком по отношению к ним уровне стоит человеческая душа, воспринимающая мир при свете сознания; но есть и души, превосходящие ее, — таковы ангелы. Монады более высокого уровня в состоянии, по Лейбницу, вступать в союз с низшими монадами, образуя органические соединения, начиная от кристаллов, минералов, растений, животных и кончая человеческой монадой.

Аналогичным образом рассуждает и Лосский, выстраивая иерархическую лестницу субстанциальных деятелей, в которой низшую ступень занимают электроны, протоны, «а может быть, и какие-либо еще более простые существа, которые будут открыты со временем физикою»¹. За ними идут деятели, составляющие царство органической природы, еще выше — наделенные сознанием и разумом, как человек; но и человек — далеко не высший среди субстанциальных деятелей; его превосходят более совершенные монады, менее зависимые от чувственного начала и наделенные большей творческой силой; самую совершенную из них Лосский называет Высшей субстанцией.

Тут необходимо вспомнить, что мир, по Лосскому, есть единое органическое целое, каждый элемент которого связан с другим и не может существовать в изоляции от остальных. Мир является системным не только в целом, но и в каждой своей части. «...В мире есть множество частных систем, частных целых, которые подчинены своим субстанциальным деятелям; каждое такое частное целое подчинено до некоторой степени какому-либо более сложному целому; переходя от этого более сложного целого к еще более широкому целому, его охватывающему, и т. д. и т. д., мы дойдем, наконец, до системы всего мира, имеющей в своей основе единую Высшую субстанцию»².

Выше мы уже отмечали, что метафизика Лосского строится на двух — хотя и не взаимоисключающих, но весьма различных — началах: на *универалистском* учении о всеединстве, органической целостно-

¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 334.

² Лосский Н. О. Избранное. С. 383—384.

сти сущего, с одной стороны, и *плюралистическом* тезисе о самостоятельном бытии множества субстанций. Сейчас мы сможем увидеть, каким образом философ связывает воедино эти два принципа. В самом характере деятельности монад Лосский ищет способы осуществления единства мирового целого: каждая монада способна объединять вокруг себя группы низших, и чем выше ее уровень, тем устойчивее такое объединение и тем оно шире; так, Высшая монада способна объединить целый мир. Как же соотношены между собой высшая и низшие субстанции? «Образцом для понимания связи между Высшею субстанциею и остальными субстанциями может служить отношение между обществом и индивидуумом: общество не творит индивидуума, но некоторые деятельности индивидуума имеют общественный характер, т. е. подчинены требованиям общественного целого»¹.

Отсюда следует, что Высшая субстанция — это не Бог². И тут мы подходим к очень важному пункту метафизики Лосского, к его учению о творении, составляющему коренное отличие его системы от пантеистически окрашенных концепций всеединства В. Соловьева, С. Франка и др. Все субстанциальные деятели, согласно Лосскому, сотворены Богом; они сотворены как идеальные — т. е. сверхвременные и сверхпространственные — сущие; будучи сверхвременными, они пребывают всегда, и, стало быть, бессмертны. То, что зовется смертью, есть лишь распадение союза высшего субстанциального деятеля — скажем, человеческой души, с низшими субстанциями, составявшими его тело, но это не есть гибель ни самого этого высшего деятеля, ни объединенных им низших деятелей. Все они равно не подвержены смерти.

Системность мира и сверхсистемное начало. Тезис о творении играет принципиальную роль как в понимании Лосским системности, органической целостности мира, так и в его трактовке сущности субстанций. Строго различая *бытие* и *деятельность* монад, Лосский получает возможность отменить пантеистическое учение, развитое немецким идеализмом, особенно ранним Фихте и Гегелем, где деятельность Я (у Фихте) или субстанции-субъекта (у Гегеля) оказывается тождественной их бытию, а потому и Верховная монада занимает место трансцендентного Бога. Лосский стремится *доказать* необходимость допущения трансцендентного Творца мира, если мы хотим мыслить мир как некоторое систематическое целое. Если бы высшей точкой мира была Верховная (внутримировая) субстанция, то мир, говорит философ, перестал бы быть органическим целым. И в самом деле, поскольку все субстанции мира одинаково изначальны и самостоятельны *по своему бытию*, то их связь носила бы не внутренний, онтологический, а только внешний, функциональный характер, а поэтому мир представлял бы собой не целое, а лишь сумму самостоятельных элементов, был бы не единством бытия, а единством организации. Значит, если единство мира мыслить имманентным самому миру, то в этом случае оно может быть только отвлеченным единством, т. е. не единым существом, а единством закона. Именно такое отвлеченное единство, по Лосскому, представляют собой абсолютная идея Гегеля и трансцендентальный субъект Когена и Наторпа. Сущность отвлеченного единства в том, что единое здесь выступает «*лишь в системе многого и во взаимозависимости с ним...*»³.

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 384.

² «Высшая субстанция не есть первооснова мира потому, что остальные субстанции не порождаются ею, *по своему бытию* они наравне с нею первоначальны и самостоятельны и только в своих проявлениях, в своей *деятельности* отчасти подчиняются Высшей субстанции» (там же).

³ Там же.

Одним словом, Лосский возражает против признания мира самостоятельной, в себе замкнутой, самовоспроизводящейся системой, все функции которой и все многообразие жизни, в ней происходящее, объяснялись бы из взаимодействия целого со своими частями, и, стало быть, *единое представало бы как единство многого*. Он оставляет тут почву немецкого идеализма и обращается к пониманию отношения единого и многого, как оно было разработано в античной философии, в частности в неоплатонизме — у Плотина и Прокла. Оба греческих философа различали единое, причастное многому, т. е. единство многого, и единое, не причастное многому, т. е. единое в себе самом¹. Единое, причастное многому, не может быть высшим началом всего сущего — в этом убежден и Лосский. Чтобы была возможна система, должно существовать *сверхсистемное начало*, или, говоря в терминах неоплатонизма, единое, не причастное многому. Именно это сверхмировое, сверхсистемное, трансцендентное начало, каким мыслит Бога христианская религия, есть основание мира; способ его отношения к миру есть творение, отличное от всякого причинного отношения тем, что между творчиной и следствием существует частичное тождество, тогда как между абсолютным основанием мира и самим миром никакого тождества нет. «В отличие от причинности это творение совершается *не во времени*, и следствием его является бытие сверхвременных *конкретно-идеальных* начал, субстанций, образующих систему мира»².

Коль скоро сверхсущее мыслится как единое вне всякой связи с многими, а значит, вне всяких отношений к чему бы то ни было иному, то о нем невозможно и никакое высказывание, ибо всякое высказывание предполагает отношение двух моментов — субъекта и предиката³. Поскольку Абсолют стоит выше сотворенной системы, он оказывается выше также и логических законов, которые суть законы системного бытия. Однако Лосский в этом пункте осторожнее, чем, скажем, В. С. Соловьев: он поясняет, что закон тождества, противоречия, исключенного третьего здесь не нарушается, а просто не находит себе применения. Соловьев же в «Началах цельного знания» приходит к выводу, что закон тождества нарушается по отношению к Абсолюту: здесь вступает в силу другой, высший закон — тождества противоположностей.

Необходимость принять сверхсистемное начало как условие возможности системы мира отнюдь не отменяет допущения о существовании верховной внутримировой субстанции — чего-то вроде мировой души. Напротив, согласно Лосскому, оба эти начала требуют друг друга, ибо если мы не находим внутри мира, объединяющего все существующее, высшего центра, то склонны будем приписать эту деятельность объединения самому Абсолютному и тем самым придем к пантеизму. В действительности Абсолют есть только творец *бытия* субстанциальных деятелей, а функция *объединения* их принадлежит Высшему внутримировому деятелю.

Как же мыслит Лосский акт творения субстанций? «Первичный акт творения мира Богом, предшествующий шести дням развития мира и выраженный в Библии словами «в начале сотворил Бог небо и землю»,

¹ См.: Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 40.

² Лосский Н. О. Избранное. С. 389.

³ «...Говоря об Абсолютном *самом по себе*, его можно характеризовать только отрицательными определениями», т. е. прийти лишь к тому, что называется отрицательным богословием. «Абсолютное не есть воля, не есть разум, не есть многое, не есть простое и т. д. и т. д.» (там же. С. 386).

состоит в том, что Бог создал субстанциальных деятелей, наделив их формальными свойствами сверхвременности, сверхпространственности и т. п., необходимыми для осмысленной жизнедеятельности, но не придал им никакого эмпирического характера. Выработать себе характер, т. е. тип своей жизни, есть задача свободного творчества каждого существа»¹.

Материальный мир как продукт грехопадения субстанций. Тут мы подходим к оригинальной и вызывавшей немало сомнений и возражений концепции русского философа. Он утверждает, что Бог сотворил все существа (т. е. все субстанции) равно духовными (идеальными — внепространственными и вневременными), равно бессмертными и равно наделенными свободой воли, динамической силой, позволяющей им созидать эмпирический мир событий и процессов, а также способностью творить самих себя. В самом деле, сказать, что Бог не придал деятелям никакого эмпирического характера, значит сказать, что Он не творил ни неорганических элементов — воды, воздуха, минералов и т. д., ни растений и животных с их многообразными родами и видами, что он не творил ни Солнца, ни Земли, ни других планет. Он создал только духовные субстанции — деятелей, которые вышли из рук Творца *неопределенными*, но наделенными сверхкачественной творческой силой, благодаря которой они сами вырабатывают свои качества в процессе развития мира, «в процессе свободной творческой эволюции его, конечно, при благодатном содействии Господа Бога, поскольку тварь стремится к добру»². Каждому деятелю дарована свобода воли и предоставлена возможность выработать в себе эмпирический характер, т. е. определенные качества — вести жизнь либо минерала, либо дуба, либо орла или лягушки, либо человека, либо же, наконец, избрать высший путь и стать совершенной личностью, членом Царства Божия. Все зависит при этом от *воли* самого деятеля, от выбора им самого себя, а точнее, тех ценностей, которые становятся целью его стремлений и его деятельности.

Здесь метафизика Лосского оказывается тесно связанной с его этикой. Ибо выбор, который в конечном счете осуществляют наделенные свободной волей деятели, — это выбор между добром и злом, т. е. между любовью к Богу-Творцу и другим сотворенным существам и эгоистической любовью только к самому себе. «Те существа, которые... любят Бога больше себя и, далее, любя все существа, как себя, каждому из них хотят содействовать в достижении абсолютной полноты жизни, становятся членами Царства Божия и в благодатном единении с Богом, а также в единомышленном сотрудничестве со всеми членами Царства Божия действительно обладают предельною полнотою бытия. Несовершенными становятся такие деятели, которые избрали иной путь поведения; которые любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире»³.

Наделенные не только свободной волей, началом духа, но и динамической силой, началом движения и жизни, субстанциальные деятели являются творцами как своего эмпирического характера, так и материальных процессов, которые трактуются философом не с точки зрения механицизма, а с точки зрения *динамизма*. «Материя есть не субстанция, а *процесс*, именно действия отталкивания и притяжения, создающих непроницаемые объемы и движения их в пространстве»⁴. Динамическое

¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 332.

² Там же.

³ Там же. С. 333—334.

⁴ Лосский Н. О. Избранное. С. 527.

понимание материи характерно для Лейбница, Божковича, сочетавшего в своей натурфилософии элементы Ньютоновой и Лейбницевой физики, Канта, Шеллинга, Гегеля, Э. Гартмана, Вл. Соловьева¹. Согласно этой теории, непроницаемость, составляющая важнейшую характеристику материи, есть результат *действия*, а именно отталкивания, которое исходит из центров сил,— у Лейбница это монады. Однако учение *динамического атомизма*, которое разделяет и Лосский, исходит из того, что одни только силы отталкивания не могут объяснить природные процессы: в случае действия только этих сил центры обнаружения сил удалились бы друг от друга на бесконечное расстояние. Чтобы этого не произошло, необходимо допустить также действие сил притяжения. Так, согласно Божковичу, каждая физическая монада является источником обеих противоположно направленных сил — отталкивания и притяжения.

Таким образом, материальность мира оказывается, по Лосскому, не результатом божественного творения, а продуктом творчества самих сотворенных деятелей: она возникает в силу того, что последние избирают в качестве высшей ценности свою самость, делают самих себя, в отъединенности от Бога и других деятелей, высшей своей целью. Действие отталкивания есть продукт эгоизма, этого перво-родного греха, порождающего психо-материальное царство вражды и разъединения, для которого характерна *взаимная непроницаемость* составляющих его деятелей. Однако даже и здесь непроницаемость — не абсолютна: наличие сил притяжения свидетельствует о том, что «даже в материальной природе можно говорить о *взаимпроницательности*... всего всем, что, однако, не приводит к безразличному смешению всего со всем, так как для всякого действия можно проследить его источник, определенный центр обнаружения сил и определенного субстанциального деятеля»².

«Никто и ничто не пропадает в мире». *Теодицея Лосского*. Существует, однако, более высокая область мира, которая создается теми субстанциальными деятелями, что избрали не эгоизм, а любовь к Богу и всем сотворенным деятелям. Это — царство гармонии, или Царство Божие, где существует иное соотношение между частью и целым, чем в душевно-материальном царстве вражды. «...*Вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое»³. Обратим внимание: именно в Царстве Божием полностью осуществлен принцип, положенный философом в основу своего учения: «все имманентно всему». Этот гармонический мир есть совершенный организм, ибо в организме части существуют ради целого, а целое — ради сохранения частей. Поскольку здесь деятели не проявляются в виде сил отталкивания и, стало быть, не создают непроницаемого бытия, то их тела,— а Лосский не признает бестелесных сотворенных субстанций,— отличаются от материальных тел нашего мира, и философ называет их духоносными или преображенными⁴, имея в виду христианское учение о преображении плоти. «В таком царстве бытия,— пишет Лосский,— нет борьбы за существование, нет деления на мое и твое; все блага, которыми живут члены

¹ «Атомы,— писал В. С. Соловьев,— суть не составные частицы вещества, а производящие вещество силы... они суть невещественные динамические единицы, в себе существующие и из себя действующие живые силы или монады» (Соловьев В. С. Собр. соч. Спб., 6/г. Т. 2. С. 219).

² Наст. изд. С. 28—29.

³ Лосский Н. О. Избранное. С. 398.

⁴ См. там же. С. 528.

этого царства, абсолютны, неделимы, удовлетворяют одинаково всех и каждого, вроде того как некоторое подобие этого типа блага мы находим и в нашем царстве бытия, когда много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения»¹.

Реализм Лосского сказывается и здесь: царство гармонии и любви — это не просто «идеал разума», как сказал бы Кант, не та идея, к которой стремится человечество в своем бесконечном развитии, но которая никогда не будет достигнута в действительности, как в этом был убежден Фихте,— нет, Царство Божие существует реально, не менее, а более реально, чем наш мир разобщенности и вражды. Такое учение исключает утопизм, стремящийся к осуществлению Царства Божия на земле: те, кто в силу преодоления в себе эгоизма и самоутверждения достигают этого высшего типа бытия, получают духоносное тело и вступают в преображенный мир, где нет больше материальной косности и взаимоотталкивания. Это и есть тот иной, небесный мир, о котором возвещает Евангелие. Путь к этому высшему состоянию для тех деятелей, что населяют наш психо-материальный мир, более того, своей греховностью, в сущности, и порождают его несовершенство, этот путь труден и долог.

Однако Лосский убежден, что этот путь будет пройден всеми без исключения субстанциальными деятелями,— иначе говоря, каждая сотворенная бессмертная душа спасется. «Строем каждого существа и всего мира обеспечено... то, что рано или поздно произведенное им зло будет наказано, и то, что после всевозможных испытаний всякое существо рано или поздно вступит свободно на путь добра»².

Лосский, как и многие другие русские философы, однозначно решает «тягостный», как он его называет, вопрос о вечных адских муках грешников. «...Если немногие удостоятся Царства Божия, а бесчисленное множество остальных существ обречено на вечные невыносимые страдания в геенне огненной, то мир не заслуживает творения. Мало того, если *хотя бы одно существо* будет до окончания века подвергаться мучениям... то нельзя было бы понять, каким образом всеведущий и всеблагий Бог мог сотворить его»³. Тезис об избранности немногих и отверженности остальных, особенно акцентированный у протестантов, прежде всего у Кальвина и его последователей, философ не принимает. Кстати, и на русской почве можно встретить идею избранности душ, которым уготовано бессмертие. Вот любопытный пример, приведенный Георгием Адамовичем из воспоминаний о Зинаиде Гиппиус. «Я верю в бессмертие души, я не могла бы жить без этой веры,— говорит поэтесса.— Но я не верю, что все души бессмертны. Или что все люди воскреснут. Вот Икс, например,— вы знаете его. Ну как это представить себе, что он вдруг воскреснет. Чему в нем воскресать? На него дунуть, никакого следа не останется, а туда же, воскреснуть собирается»⁴. Конечно, это сказано не без доли юмора, однако такая точка зрения защищалась, и вполне серьезно.

Что же касается нашего философа, то он убежден, что воскреснет не только злополучный Икс, но и все те души, которые столь далеко зашли (точнее, столь низко пали) в своем эгоизме, что оказались обреченными на жизнь металлов, минералов, атомов и даже электронов. Это может показаться почти шуткой, но на самом деле с помощью такого — прямо

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 528—529.

² Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 144.

³ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 378.

⁴ Адамович Г. Разговоры с З. Н. Гиппиус//Встреча. Париж. 1945. № 2.

скажем, курьезного — допущения философ пытается решить весьма нелегкую философско-богословскую проблему, и даже ряд проблем. Для их решения он и создает, а точнее, возрождает достаточно распространенное учение о переселении душ, близкое к тому, какое было у Лейбница. «Согласно персонализму, не только человек, но и каждый электрон, каждая молекула, всякое растение и животное, даже каждый листок на дереве есть существо, которому открыта возможность, поднимаясь на более высокие ступени жизни, стать действительной личностью и вступить, наконец, в Царство Божие... В этом смысле можно сказать, что никто и ничто не пропадает в мире, все бессмертно и все существа подлежат воскресению»¹.

Только в том случае, если «никто и ничто не пропадает в мире», можно с полной уверенностью сказать, что мир имеет смысл, и каждое существо в этом мире выполняет в нем свою — никем другим не могущую быть исполненной — задачу. Острая потребность в осмысленности всякого существования и всякой жизни, которая в конце концов станет личностью и спасется вместе с остальными в Царстве Божием, — вот это, видимо, и есть глубинный мотив, вызвавший у Лосского стремление принять учение о переселении душ, которое не согласуется с христианской антропологией².

Учение о переселении душ. Еще в VI веке осуждению церкви было подвергнуто учение о предсуществовании и перевоплощении душ Оригена, восходящее к платонизму и распространенное в гностицизме. Учение о переселении душ основано на вере в то, что после смерти тела душа переходит в другое живое тело — другого человека, животного или растения. Душа, таким образом, обречена как бы странствовать от одной телесной смерти к другой. Характерной особенностью такого верования является как раз отсутствие в нем понятия личности, единства самосознания, основанного на памяти о прошлом: ведь в каждом новом воплощении душа не помнит своей прежней жизни. Поэтому неудивительно, что христианство с его пониманием человека как личности не принимает учения о перевоплощении. «С победой и распространением христианства, — пишет в этой связи С. Л. Франк, — с укреплением веры в подлинно личное бессмертие и в воскресение умерших из сознания западного мира исчезает вера в переселение душ, которая и в античном мире была всегда лишь случайным и исключительным явлением. Вера эта в особенности несовместима с укрепившимся постепенно под влиянием христианства сознанием абсолютной... ценности каждой индивидуальности в ее своеобразии»³.

В XIX и XX веках учение о переселении душ возрождается в оккультизме и теософии, в частности у Р. Штейнера и его последователей, которые, по словам Бердяева, возвращаются к «космическому полидемонизму, от которого христианство избавило человека»⁴. Именно широкое распространение оккультных и теософских взглядов побудило русских философов — С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, Б. П. Вышеславцева и Г. В. Флоровского — дать

¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 379.

² Это обстоятельство смущает Н. О. Лосского. В работе «Бог и мировое зло», опубликованной в 1941 г., он отмечает: «Мое понимание возникновения всех зол содержит в себе учение о предсуществовании каждой души, т. е. о творении Богом каждого деятеля в самом начале мира, и о перевоплощении. Эти учения не пользуются симпатиями православных и католических богословов, а также духовенства» (Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 386).

³ Франк С. Л. Учение о переселении душ//Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Париж, 1935. С. 29.

⁴ Бердяев Н. А. Учение о перевоплощении и проблема человека//Переселение душ. С. 81.

анализ и критику учения о перевоплощении и переселении душ; так вышла в свет в 1935 году цитируемая нами книга. И хотя имя Лосского в книге не упоминается, но философ хорошо понимал, что эта критика в известной мере затрагивает и его учение¹. Несколько лет спустя один из авторов книги, В. В. Зеньковский, в своей «Истории русской философии», касаясь положения Лосского о том, что деятель, который начал с жизни электрона, многократно перевоплощаясь, может в конце концов развиться в человека, саркастически заметил: «Должен сознаться, что совершенно не понимаю, зачем Лосскому понадобилась вся эта фантастика».

Эти обстоятельства побудили Лосского уточнить свое понимание перевоплощения, отделив его от оригеновского. Он опирается при этом на Лейбница, который тоже стремился устранить противоречие своей монадологии догматам церкви. Обсуждая вопрос о предсуществовании душ в «Теодицее», Лейбниц полагает, что души, которым предстояло в будущем стать человеческими, «существовали в семени и в предках вплоть до Адама и, значит, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел»². Однако эти души, по мнению Лейбница, не были разумными, а лишь чувствующими, наделенными восприятиями и ощущениями. Что же касается разумной души, т. е. души человека, то она, по словам Лейбница, получает разум *только после рождения*, и вряд ли это происходит «при помощи какого-либо естественного средства, возвышающего чувствующую душу до степени разумной души», — скорее «сам Бог сообщает разум этой душе посредством частного действия или, если угодно, посредством некоторого рода *транскреации*»³.

Как видим, Лейбниц подчеркивает здесь два момента: во-первых, души, существовавшие с сотворения мира, были только *потенциальными* личностями, они не обладали тем, что отличает человека от животного, а тем более низших природных форм, а именно разумом, а стало быть — и свободой воли; и, во-вторых, чтобы превратить их в актуальные личности, т. е. в разумные существа, понадобился еще один — *дополнительный акт творения*, который имеет место при рождении или при зачатии⁴ (тут Лейбниц возвращается к действительно христианской точке зрения, как она представлена, в частности, Фомой Аквинским).

Оба эти момента выделяет и Н. О. Лосский. «В той форме, — замечает он, — в которой учение о предсуществовании души и перевоплощении развито Лейбницем, именно в связи с учением о *транскреации* (о дополнительном творческом акте Божиим, поднимающем душу от животного к человечности), оно никогда не подвергалось осуждению Церкви»⁵.

Однако мне думается, что такого рода уточнения концепции переселения душ должны породить другие трудности при ее обосновании. Прежде всего возникает вопрос: если созданные первоначальным актом божественного творения деятели были еще лишены разумной души и обладали только ощущением, то как это совместить с тезисом о том,

¹ «Моя персоналистическая метафизика, объясняющая все виды зла ссылкой на простое старомодное понятие згоизма и содержащая в себе учение о перевоплощении, вызывает к себе некоторое отталкивание у русских философов в Париже» (Лосский Н. О. Воспоминания. С. 281).

² Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 184.

³ Там же.

⁴ См. там же. С. 388.

⁵ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 387.

что они изначально были наделены свободной волей? Ведь свободная воля присуща именно разумным существам, потому человек, как наделенный разумом, и отличается от остальных живых существ свободной волей. А в то же время утверждение о том, что все деятели изначально были наделены свободной волей, почему часть из них *свободно выбрала* зло, т. е. эгоизм и самоутверждение, что и привело к созиданию этими павшими деятелями материального мира вражды и взаимонепроницаемости,— это утверждение составляет краеугольный камень метафизики русского философа. И второй вопрос: если разумная душа сообщается субстанциальному деятелю путем транскреации (т. е. еще одного акта творения) Богом, то вправе ли мы оставить в полной силе тезис Н. О. Лосского о том, что превращение деятеля из потенциальной личности в актуальную есть результат его творчества? Вправе ли мы при этом считать, что деятели наделены способностью *самотворчества*, которая в конечном счете и приведет к преобразению мира и самих деятелей, к приобщению их — всех без исключения — к Царству Божию? Не следует ли, если принимается допущение транскреации, несколько ограничить эти титанические способности тварных существ? ¹

Как видим, Н. О. Лосский, отвечая на критику его учения о переселении душ, пытался внести в него некоторые коррективы. Но совсем отказаться от этого учения он не мог. Ибо помимо уже указанного нами выше религиозного убеждения, что «никто и ничто не пропадает в мире», в пользу этого учения было и чисто философское соображение. Защищая монадологию, философ был вынужден объяснить причины возникновения материальности либо с помощью феноменалистского аргумента (к которому нередко прибегал Лейбниц, указывая на то, что материя есть только феномен, порождаемый субъективным фактором — восприятием монад, правда, феномен «хорошо обоснованный»), либо с помощью аргумента реалистического, требовавшего допустить, что каждая частица материального мира есть порождение активности соответствующего субстанциального деятеля, но не есть продукт чьего-либо субъективного восприятия. Для Лосского был приемлем только второй путь, потому что феноменалистское обоснование материальности — и телесности вообще — в корне подрывало его теорию познания, а именно учение о непосредственном созерцании предмета в подлиннике. Он прекрасно знал, что кантовское учение о том, что мы познаем лишь мир феноменов, явлений, а вещь в себе нам вообще недоступна, было углублением и развитием именно феноменалистского аргумента Лейбница (у последнего мы встречаем оба — и феноменалистский, и реалистический — способа обоснования) ². А ведь интуитивизм направлен в первую очередь против кантовской и неокантианской теории познания!

Но была и еще одна философская проблема, которую Лосский пытался решить с помощью тезиса о переселении душ, включившего идею их творческой эволюции от электрона до человека. Как это ни покажется парадоксально, но эта проблема связана именно с христианской антропологией, не допускающей существования *бестелесной души*. Проблему эту хорошо сформулировал Г. Флоровский. В христианстве, пишет Флоровский, «истина о человеке словно двоятся... О человеке сразу приходится свидетельствовать двоякое... Изображать *единство человека* в самой эмпирической сложности и двойстве (и не только

¹ В поздних сочинениях Лосский не случайно подчеркивает, что «своими собственными силами мы можем вступить в общение с Царством Божиим лишь в очень слабой степени» (там же. С. 384).

² Об этом подробнее см. в моей книге «Эволюция понятия науки» (М., 1987. С. 360—366).

«из души и тела», но еще и в «душе и теле»), *во-первых*. И показывать *самобытность* души, как начала творческого и разумного, самостоятельного и самосознательного, *во-вторых*. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в едином органическом синтезе...»¹.

С помощью монадологии Лосский и пытался разрешить эту нелегкую проблему: совместить идею бессмертия души как самобытного начала, наделенного разумом и способностью к творчеству, и тезис о том, что душа никогда не может существовать в полном отделении от тела, не может быть развоплощена. А поскольку плоть разумной души мыслится философом как союз ее с другими, низшими монадами, то необходимо допустить иерархическое царство субстанциальных деятелей, от низшего — атома, до высшего — Верховного деятеля мира.

Не забудем, что Лосский — прежде всего философ, хотя нередко и касавшийся богословских вопросов. И его построения — это результат решения, подчас смелого и оригинального, ряда философских проблем. Стремление к созданию единой и непротиворечивой метафизической системы вынуждало мыслителя увязывать между собой решения многих проблем — связанных как с теорией познания, так и с онтологией, психологией, логикой, теорией ценности и т. д. И нередко элементы этой системы кажутся весьма разнородными, трудно сочетаемыми².

Так, в основу теории познания Лосского положен принцип *созерцания*, непосредственной данности предмета сознанию. Основу же его онтологии и космологии составляет начало *воли*: именно воля составляет ядро субстанции, которая и названа субстанциальным деятелем, чтобы подчеркнуть не просто ее устойчивость и идеальность, но ее творческий, самостоятельный характер. Субстанции у Лосского продолжают творческое дело Бога, совершенствуя себя в процессе эволюции.

Тут мы видим сочетание опять-таки разнородных моментов: тезис о вечности, бессмертии единожды сотворенных субстанций дополняется учением о развитии их и соответственно — эволюции мира, сущность которого они составляют.

Далее, метафизика Лосского соединяет в себе учение о всеединстве, которое он воспринимает от Соловьева и которое восходит к немецкому идеализму и неоплатонизму, и принципиальный плюрализм, где, как и у Лейбница, каждая монада обладает самостоятельным бытием и единственным, неповторимым характером. Учение о реальности общего (в духе средневекового реализма) сочетается у философа с номиналистическим принципом реальности индивидуальных субстанций.

Наконец, мы находим у Лосского весьма оригинальное объединение интуитивизма с защитой прав рационального мышления. Присоединяясь к А. Бергсону, доказывавшему, что интуиция созерцает вещь в ее подлинной сущности и схватывает свой предмет целиком, постигая его на основе целого и исходя из целого, в то время как рассудок оперирует с помощью знаков, символов, а потому всегда пытается сложить целое из частей, Лосский в то же время критикует Бергсона за то, что на этом

¹ Флоровский Г. О воскресении мертвых//Переселение душ. С. 143.

² На это указывает, в частности, В. В. Зеньковский: «...в системе Лосского мы находим слишком разнородные идеи, хотя и связанные очень искусно, но имеющие разные корни и остающиеся разнородными. Органический синтез... едва ли удался Лосскому...» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 202).

основании он отбрасывает рассудок как техниче­ски-практическую способ­ность и утверждает иррациональный характер интуиции. В действительности мышление, как показывает Лосский, «есть не что иное, как вид интуиции: это есть способность созерцания идей (в платоновском смысле), это есть видение безвременных начал, лежащих в основе временного мира»¹. Лосскому удалось усвоить все то положительное, что несла с собой философия жизни, прежде всего в лице Бергсона, и избежать тех ее недостатков, которые связаны с отрицанием идеальной сверхвременной сферы мира: в результате мир предстал у французского философа как пантеистически-имманентный поток непрерывных изменений. В этом плане небольшая книжка Лосского о Бергсоне представляется мне одной из его лучших работ.

Завершая этот — далеко не полный — «список» различных моментов, гз органического объединения которых выросла метафизика русского мыслителя, нельзя не упомянуть и последний: будучи одним из наиболее ясных и логически последовательных русских философов, не оставляющих ни одного вопроса без всестороннего рассмотрения и взвешенного его решения, что так характерно именно для рационалистической традиции, Лосский в то же время является смелым защитником мистической интуиции, доказывающим возможность непосредственного созерцания не только сверхчувственных идей (отвлеченно-идеального бытия) и вневременных и внепространственных духовных субстанций (конкретно-идеального бытия), но и запредельного миру, трансцендентного Бога.

Этот *гносеологический оптимизм* философа гармонически сочетается с его *онтологическим оптимизмом*, если обозначить этим термином убеждение его в том, что «после всевозможных испытаний всякое существо рано или поздно вступит свободно на путь добра». Оптимизм Лосского, видимо, глубоко укоренен в его христианской вере — ведь только вера дает силы преодолеть трагизм человеческого существования, столь остро переживаемый особенно в эпохи мировых катаклизмов, какими так богато наше столетие. А ведь Лосский, как и многие его современники, оказался в эпицентре такого катаклизма: революция, гражданская война, затем жизнь в изгнании со всеми ее неурядицами и неустроенностью. Надо думать, не только вера, но и философия помогала мыслителю преодолеть тяготы свалившихся на его поколение бедствий. Учение Лосского — это пример того содружества веры и разума, которое далеко не характерно для новейшей философии, но преобладает как в святоотеческой традиции — у Григория Нисского, Василия Великого, Дионисия Псевдоареопажита, Августина, так и в средние века — у Фомы Аквинского, Альберта Великого, Суареса, а в новое время — у Лейбница.

Метафизика Лосского, при всей сложности ее построения и множества разнородных элементов, увязываемых ею в единое целое, по своей исходной интуиции достаточно проста. В ее центре — понятие *личности*, наделенной свободной волей, жизненной силой и творческой потенцией. «...Личность,— пишет философ,— есть центральный онтологический элемент мира...»². С помощью учения о субстанциальных деятелях философ хочет укоренить личность в самом фундаменте бытия, дать онтологическое обоснование как ее бессмертия, так и ее свободы. Ключевые понятия — личность, свобода, творчество — объединяют

¹ Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. М., 1914. С. 111.

² Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 284.

Лосского с другими философами Серебряного века, но содержательное наполнение этих понятий, связь их между собой и характер их обоснования отличают учение Лосского даже от самых близких ему мыслителей, таких, как С. Л. Франк. Лосскому удалось избежать двух крайностей — как пантеистического сближения мира и Бога, так и гностического по своему существу неприятия мира, единственно оправданным отношением к которому современник Лосского Н. А. Бердяев считает отрицание, революцию, бунт.

Мы не остановились специально на анализе этических сочинений философа. Но, как нетрудно видеть, этический пафос проникает собою все учение Лосского, поэтому, мне кажется, не будет преувеличением сказать, что его метафизика — это онтологизированная этика. В этом смысле он — философ глубоко русский: ведь акцент на нравственной проблематике — отличительная черта отечественной философской мысли.

П. Гайдено

ПРИМЕЧАНИЯ

Для настоящего издания взяты работы Н. О. Лосского, всесторонне обосновывающие как мировоззренческие (метафизические), так и гносеологические аспекты его оригинальной философии. В «Типах мировоззрений», произведении одновременно теоретического и исторического плана, Лосский, анализируя классические и современные ему философские системы, постепенно подводит читателя к особенностям своих мировоззренческих представлений, названных им конкретным идеал-реализмом, или персонализмом. В основе реального бытия, считает философ, лежит бытие идеальное, но это не некие отвлеченные, абстрактные сущности, а конкретно-деятельное начало, представленное личностями в различной степени их организации. «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» — одна из важнейших работ Лосского, прямое продолжение его вышедшего еще в начале века труда «Обоснование интуитивизма». В ней на новом этапе своей философской эволюции с привлечением идей, наработанных к тому времени мировой философией и наукой, он углубляет свою теорию знания, доказывая, что человек обладает способностями, позволяющими ему на разных ступенях познавательного процесса видеть вещи («в подлиннике»). И наконец, книгу завершает написанное Лосским уже в конце жизни популярное (общедоступное) изложение его основных философских идей. Все эти произведения одного из крупнейших русских философов были изданы за рубежом и впервые предлагаются вниманию отечественного читателя. При настоящем их переиздании сохранены все особенности авторского написания терминов, имен, оформления используемой библиографии, стилистическая пунктуация. Исправлены явные опечатки и устаревшее правописание. Опечатки, носящие смысловой характер, отмечены в примечаниях.

ТИПЫ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Печатается по изданию: *Лосский Н.* Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж: изд-во «Современные записки», 1931 (серия «Культурно-философская библиотека»).

Об этапном для своего философского развития характере этой работы Н. О. Лосский писал так: «В 1911 г., выработав основы гносеологии, я напечатал «Введение в теорию знания». Теперь, выработав основы метафизики, я написал введение в метафизику под заглавием «Типы мировоззрений» (*Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 252). Выработка основ метафизики требовала логика самой философской системы Лосского, о чем в свое время писал в докторской диссертации «Предмет знания» С. Л. Франк. Интуитивистская гносеология Лосского, отмечал он (идею которой поддерживал), остается без метафизического обоснования и не имеет основания внутри бытия. Впрочем, делает приписку Франк, сам Лосский «указывает, что его теория знания имеет в его глазах лишь «пропедевтическое значение», т. е. что она намеренно оставляет в стороне исследование более глубоких оснований знания. Таким образом, в нашем указании на недостаточность интуитивизма мы, быть может, не расходимся с мнением самого автора системы» (*Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 88). Отвечая

Франку в статье «Метафизическое обоснование интуитивизма С. Л. Франком» (опубликована сначала в виде рецензии на книгу в журнале «Вопросы философии и психологии», 1916, март — июнь, № 132—133, а затем включена в сборник «Основные вопросы гносеологии»), Лосский соглашался с его идеей: «Чтобы окончательно обосновать это понятие [интуицию], нужно произвести исследование, дающее одновременно не только теорию знания, но и теорию бытия, следовательно, сочетающее гносеологию с онтологией» (*Лосский Н. Основные вопросы гносеологии. Сборник статей. Пг., 1919. С. 235—236*); однако он отвергал предложенное Франком в качестве основы такого сочетания понятие метафизического единства Абсолюта. По мнению Лосского, основой интуитивного знания может быть лишь подчиняющееся законам логики единство (единосущие) мирового бытия, которое нельзя отождествлять со стоящим над ним Абсолютом. Об интересе Лосского к проблемам метафизики свидетельствует и написанная им за рубежом статья «Типы мировоззрений» (Ученые записки. Основаны русской учебной коллегией в Праге, 1924. Т. 1. С. 69—91). В ней рассматриваются особенности метафизики как центральной философской науки, предложена предварительная классификация мировоззренческих систем и просматриваются основные идеи будущей книги.

С. 4* Имеется в виду одна из основных проблем феноменологии Э. Гуссерля — проблема интенциональности сознания, характеризующая его направленность на предмет и конституирующее наполнение последнего смыслом и значением. О сущности интенционального акта см. далее в тексте на с. 144—145. Об интересе Лосского к воззрениям Гуссерля свидетельствует, в частности, его статья «Трансцендентальный феноменологический идеализм Гуссерля» (Путь, 1939. № 60. С. 37—56; см. также: Логос. М., 1991. № 1).

С. 5* *Лосский Н.* Введение в философию. Ч. 1. Введение в теорию знания. Спб., 1911; 2-е изд.— Пг., 1918.

С. 7* Статья Лосского «Имманентная философия Шуппе» была опубликована в сборнике «Новые идеи в философии», 1912, № 3, а затем включена в сборник его статей «Основные вопросы гносеологии» (Пг., 1919). В этом же сборнике опубликована еще одна статья о В. Шуппе: «Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении».

* *Трубецкой С. Н.* Основания идеализма // Собр. соч. Т. II. Философские статьи. М., 1908. С. 161—284; *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. М., 1917.

* Статья А. Бергсона «Введение в метафизику» была напечатана в журнале «Revue de métaphysique et de morale» (1903, январь), на русском языке вышла в качестве приложения к книге «Время и свобода воли» (см. примеч. к с. 43).

* Русское издание книги И. Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (1783) в переводе Вл. С. Соловьева вышло в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1889 г. (следующие изд.— в 1893 и 1905). См. издание данной книги в этом же переводе: М., 1993.

С. 8* Цитируется басня «Метафизик» (редакция В. В. Капниста басни И. И. Хемницера «Метафизический ученик», 1799).

С. 10* существовать, быть устойчивым (*лат.*).

С. 11* Цитируется трактат Дунса Скота «Об основах вещей», включен в состав собр. соч. в 12 т., изданного лордом Уордингом в 1639 г. Николай Кузанский. *Idiota* (Простец) — 4 книги, написанные в форме диалога в 1450 г. Лосский ссылается на 3-ю книгу «Простец об уме» (*Idiota de mente*) (*Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 385—444*).

С. 12* Лосский ссылается на I часть «О страстях вообще...» трактата Р. Декарта «О страстях души» (1649).

С. 21* Работа Э. Гартмана «Мировоззрение современной физики» вышла в 1902 г.

* *Ostwald W. F. Grundriss der Naturphilosophie* Leipzig. 1909. См. также в русском переводе «Натурфилософия» (Спб., 1910).

С. 24* Одно из основных произведений немецкого философа К. Лассвица — «История атомистики от средних веков до Ньютона» вышло в 2 т. в 1890 г.

* скрытые качества (*лат.*).

С. 26* Лосский ссылается на работу немецкого ученого Шталле «Понятия и теории современной физики» и на книгу французского философа Э. Мейерсона «Тождественность и действительность», в русском переводе: Спб., 1912.

С. 29* См. также в русском переводе: *Лодж О. Дж.* Современные взгляды на материю. М., 1904.

* Книга Э. Гартмана «История метафизики» вышла в 2 т. в 1899—1900 гг.

С. 30* *Лосский Н.* Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания. 3-е изд. Берлин, 1924. См. также: *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 110 и далее.

* Книга И. Канта «Критика чистого разума» в переводе Лосского (по изданию К. Кербаха — Leipzig, 1878) вышла в 1907 г. (Спб.), 2-е изд. — Пг., 1915. См. также: Спб., 1993.

С. 31* См.: *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 630—631.

С. 33* См.: *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 49—56.

С. 34* Ссылка на книгу Шеллинга «Идеи философии природы» (1-е изд. — Landshut, 1797) дается по изданию: *Schellings sämtliche Werke.* Stuttgart; Augsburg, 1856—1861. Abt. 1. Bd. 2.

С. 36* Здесь и далее ссылки на «Логику» см. по изданию: *Лосский Н.* Логика. Ч. I. Суждение — Понятие; ч. II. Доказательство — Умозаключение. Пг., 1922 (2-е исправ. изд. — Берлин, 1923).

С. 42* *Миль Дж. С.* Система логики. Перев. под ред. В. Н. Ивановского: 1-е изд. — 1899, 2-е изд. — 1900, 3-е изд. — 1914.

С. 43* Книга А. Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) вышла на русском языке (в переводе С. И. Гессена) под названием «Время и свобода воли» (М., 1910). См. также: *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т. 1. «Творческая эволюция» (1907) — М.; Спб., 1914.

С. 44* Книга «Восприятие изменчивости» (русский перевод — Спб., 1913) представляет собой 2 лекции, прочитанные А. Бергсоном в Оксфордском университете в 1911 г.

С. 45* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 350—376.

С. 46* *Лопатин Л.* Философские характеристики и речи. М., 1911.

С. 47* *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. I. Об уме. Юрьев, 1906. Полный перевод трактата см.: *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1.

* Речь идет о книге Т. Липпса «Самосознание, восприятие, чувства» (1901). В русском переводе «Самосознание» (Спб., 1903).

С. 48* Работа И. Г. Фихте «Основа общего наукоучения» (1794, исправ. изд. — 1802); в русском переводе вышла в издании: *Фихте И.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1.

* общее (совокупное) сознание, общая (совокупная) воля (*нем.*).

* *Адам Кадмон* (евр. «человек первоначальный») — в иудаистской мистике небесный Адам, являющийся духовным первообразом ветхого Адама, созданного Богом «из праха земного». Нередко под ним понимается первообраз всего созданного Богом мира.

* «Person und Sache» («Личность и вещь») — главный труд немецкого философа и психолога В. Штерна (Bd. 1—3, 1906—1924).

* *Карсавин Л.* Философия истории. Берлин, 1923.

С. 49* Статья Лосского «Восприятие чужой душевной жизни» вначале была опубликована в журнале «Логос» (1914. Т. IV), а потом вышла в составе сборника «Основные вопросы гносеологии» (Пг., 1919).

С. 51* Статья Лосского «Понятие психического и предмет психологии» вышла в журнале «Психологическое обозрение» (1917, № 1) и в сборнике «Основные вопросы гносеологии» (Пг., 1919).

С. 52* Ссылка на русский перевод книги Э. Маха «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» (Спб., 1908, изд. 2).

* *Mach E. Erkenntnis und Irrtum. Leipzig, 1905*; в русском переводе — «Познание и заблуждение» (М., 1909).

С. 53* *Авенариус Р.* Человеческое понятие о мире (русский перевод в изд. Н. Самсонова). М., 1909.

С. 56* *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. Перевод Н. Н. Страхова с 3-го немецкого издания. Т. 1—2 (Спб., 1881—1883; 2-е изд.— Спб., 1899).

С. 57* Если я располагаю лишь слабыми познаниями (*фр.*).

С. 60* Написанное на французском языке сочинение Г. В. Лейбница «Новые опыты о человеческом разуме» (1704, изд. 1765) представляет собой отклик на «Опыт о человеческом разуме» Дж. Локка. Лосский ссылается на т. 5 собр. соч. философа, изданных К. И. Герхардтом в 1875—1890 гг. Русский перевод этого труда Лейбница вышел в 1936 г. (М.). См. также: *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2.

* *Carpenter E. The Drama of Love and Death. London, 1912.*

С. 62* *Robinet J. B. De la nature, 1761—1766*; русский перевод — «О природе» (1935).

С. 63* *Büchner L. Kraft und Stoff. Frankfurt a. M., 1855*; в русском переводе — «Сила и материя. Очерк естественного миропорядка вместе с основанной на нем моралью, или учением о нравственности» (Спб., 1907).

С. 65* *Fouillée A. L'évolutionisme des idées-forces, 1889, 6 éd.— Paris, 1920.*

* *Введенский А. И.* Логика как часть теории познания (Спб., 1912; М.; Пг., 1923).

С. 66* «Не узнаем» (*лат.*).

С. 67* «Само собою понятно, что солипсизм может быть «соединен» с каким-нибудь (не только с материалистическим) взглядом на историю разве только последователем Поприщина» (*Плеханов Г. В.* [Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»] // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 72). Поприщин — персонаж повести Н. В. Гоголя «Записки сумасшедшего».

* *Плеханов Г. В.* [Предисловие к первому изданию («От переводчика») и примечания к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»] // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 1. С. 486—487.

* *Salto mortale* — смертельный прыжок (*лат.*).

* *Salto vitale* — жизненный прыжок (*лат.*).

С. 68* *James W. Principles of psychology. V. 1—2. N. Y. 1890*; в русском переводе — «Научные основы психологии» (Спб., 1902); *Psychology (1892).*

С. 70* *Hammacher E. Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig, 1909.*

* *Энгельс Ф.* Карл Маркс // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 105—115.

С. 71* *Barth P. Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Leipzig, 1890.*

С. 72* Цитируется написанный К. Марксом раздел «Критическое сражение с французским материализмом» из книги «Святое семейство, или Критика критической критики» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 138—148).

С. 77* Ссылка на трактат Т. Гоббса «О теле» («*De corpore*», 1655). См.: *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.

* В работе «Человек-машина» Ламетри пишет: «Я имею в виду возбуждающее, импульсивное начало, которое Гиппократ называет *ἐνόριον* [душой]. Это начало существует и находится в мозгу, у корня нервов, при помощи которых оно проявляет свою власть над всем остальным телом. Им объясняется все, что только может быть объяснено, вплоть до самых поразительных болезней воображения» (*Ламетри Ж. О.* Соч. М., 1983. С. 212).

С. 79* *Челпанов Г.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе (Спб., 1900; 5-е изд.— 1912).

* *Плеханов Г. В.* [Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»] // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 79, 80.

* *Плеханов Г. В.* Еще раз материализм // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 446.

С. 80* Там же. С. 447.

* См. там же. М., 1956. Т. 1. С. 480.

* Там же. Т. 2. С. 447.

* Там же.

С. 81* так я желаю, так и повелеваю (*лат.*).

С. 82* *Лосский Н.* Свобода воли. Париж, 1927; см. также: *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 552—564.

* Ссылка на книгу Р. Г. Лотце «Микрокосм. Идеи истории природы и истории человечества» (Вд. 1—3, 1856—1864); в русском переводе: ч. 1—3, 1866—1867.

С. 83* См. русский перевод книги Р. Авенариуса «Критика чистого опыта». Т. 1—2 (М., 1907—1908).

С. 84* *Stoicorum veterum fragmentae, coll. I ab Arnim.* V. 1—4. Leipzig, 1921—1924.

С. 85* *Stein L.* Psychologie der Stoa. Bd. 1—2, 1886—1888.

С. 86* *Reinhardt K.* Poseidonios. München, 1921.

* Речь идет о комментариях Симпликия (1-я пол. VI в.) к «Категориям» Аристотеля.

* Ссылка на комментарии Прокла (V в.) к диалогу Платона «Парменид», изданные французским философом В. Кузенном (XIX в.).

С. 87* Имеются в виду «Эннеады» — собр. соч. Плотина, составленное и изданное его учеником Порфирием (III в.).

* *Reinhardt K.* Kosmos und Sympathie. München, 1926.

С. 93* Цитируется русский перевод «Трактата о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждения и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия» Дж. Беркли (Спб., 1905).

С. 94* Речь идет о так наз. Розеттском камне — плите из черного базальта, найденной на развалинах крепости Розетта на Ниле одним из наполеоновских солдат. На ней стояла одна и та же надпись, выполненная на древнеегипетском и древнегреческом языках. Это помогло раскрыть тайну египетских иероглифов, что удалось сделать в 1822 г. французскому египтологу Ж. Ф. Шампольону.

* Ссылка на русский перевод книги Ф. Паульсена «Введение в философию» (3-е изд. М., 1908).

С. 97* *Фихте И. Г.* Назначение человека (1800); русский перевод опубликован в 1880 и 1905 г.

С. 100* Сочинение Г. Тейхмюллера «Дарвинизм и философия» вышло в русском переводе в Юрьеве в 1894 г.

С. 115* *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1923.

* «Одно тело и один Дух» (Ефес. 4:4).

* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 398—412; *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 249—314.

С. 116* См.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 240.

С. 117* «Демон» Максвелла — так английский физик У. Томсон (лорд Кельвин) назвал гипотетическое существо, которое английский физик Дж. К. Максвелл (1831—1879) ввел в свою теорию теплоты, критикуя вывод из второго начала термодинамики о росте энтропии в изолированных системах, т. е. о приближении таких систем к состоянию равновесия. В своем трактате «Теория теплоты» Максвелл писал: «Это второе начало термодинамики, бесспорно, справедливо, когда мы имеем дело с телами в массе и не имеем возможности различать отдельные молекулы или управлять ими. Но если мы предположим себе существо со столь утонченными чувствами, чтобы оно могло проследить за движением каждой молекулы, такое существо... было бы в состоянии сделать то, что невозможно для нас». Если поместить его в наполненный воздухом сосуд с перегородкой, продолжал он, то оно могло бы через отверстие в ней оставить в одной части сосуда медленно движущиеся молекулы, пропустив в другую его часть молекулы с большей скоростью. Тем самым температура в обеих частях будет различной, что исключит рост энтропии (достижение теплового равновесия). Об этих выводах Максвелла, произведших впечатление на физиков, писал А. Белый, в юмористической форме вспоминая о лекциях профессора физики Московского университета, известного ученого Н. А. Умова: «И строгой физикой мой ум // Переполнял: профессор Умов. // Над мглой космической он пел, // Развив власы и выгнув выю, // Что парадоксами Максвелл // Уничтожает энтропию». (*Белый А.* Первое свидание. Поэма. Пб., 1921. С. 15). «Парадокс» Максвелла был опровергнут в XX в. физиком Л. Сцилардом (Силардом), который показал, что «демон» для различения скорости молекул должен был бы затратить энергию и, следовательно, увеличить энтропию. Тем не менее «парадокс» Максвелла обращал внимание на еще скрытые для нас возможности познания, которые позволяют по-новому взглянуть на прочно установившиеся принципы и законы.

С. 119* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 531—535.

* *Лосский Н.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма (Спб., 1903) (работа представляет собой магистерскую диссертацию Лосского).

* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. С. 433—448.

С. 120* *Аристотель.* О душе. Кн. II, гл. 1 // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. I. С. 394—396.

С. 121* *Nous*, по Платону, — ум-демиург, который объединяет умопостигаемый (идеальный) и чувственно-воспринимаемый мир с помощью мировой души, как бы увенчивая собой все мироздание (см. диалог «Филеб», 28 b — 30 d).

* *Шеллинг.* Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа (Berlin, 1802). На русском языке впервые опубликована в издании: *Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. О божественном и естественном начале вещей (Спб., 1908). В этом сочинении развивается мысль о тождестве в абсолюте объективного и субъективного, природного и духовного начал, заключающем в себе возможность всех определений. «Идея, или абсолютное, — пишет Шеллинг, — есть неизменное, не подчиненное деятельности, субстанция в абсолютном рассмотрении, простым отражением которой следует считать то, что обычно называют субстанцией... В идее заключено бесконечное единство преобразного и реального мира... Познать неразличенность в абсолюте, а именно

что в нем идея есть субстанция, просто реальное, что форма есть и сущность, а сущность — форма, что одно от другого неотделимо и каждое есть не только полное подобие другого, но оно само,— познать эту неразличенность означает абсолютный центр тяжести и как бы исходный металл истины, вещество которого сплавляет все единичные истины и без которого нет ничего истинного» (Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 574, 575, 583—584).

С. 123* Книга Г. Когена «Логика чистого познания» (1902) представляет собой I часть его 3-томного труда «Система философии».

* целевая (конечная) причина (лат.).

* букв.: до греческих календ (неопределенно долгий срок) (лат.).

С. 124* мышление порождения (происхождения, начала) (нем.).

* логика начала (нем.).

* См. примеч. к с. 206.

С. 125* Cassirer E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.

* вместо довода пусть будет воля (лат.).

С. 130* См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 222—223.

С. 131* Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме (1714). В русском переводе: Лейбниц. Избр. филос. соч. М., 1890; М., 1908. См. также: Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 404—412.

С. 132* Т. 1 книги В. Штерна «Person und Sache» (см. примеч. к с. 48) — «Ableitung und Grundlehre» («Отправной пункт и основное учение») (1906; 2 Aufl.— 1923).

ЧУВСТВЕННАЯ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ И МИСТИЧЕСКАЯ ИНТУИЦИЯ

Печатается по изданию: Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Paris: YMCA-Press, 1938.

Книга печаталась в Шанхае, при участии дальневосточного издательства «Слово», средства на ее публикацию были собраны по подписке (см. авторское предисловие).

Давая оценку содержания книги, Н. О. Лосский писал: «Свою гносеологию я дополнил подробным исследованием вопроса о чувственных качествах, о видах идеального бытия, об отношении абстрактно-идеального бытия к реальному, то есть к временному и пространственно-временному бытию, и учением о мистической интуиции. Все это я изложил в книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 251).

С. 143* См.: Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 525—531; Лосский Н. «Мифическое» и современное научное мышление // Путь, 1928. № 14. С. 31—55.

* Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Wien, 1874.

С. 144* Речь идет об английском философе и этике Джордже Эдуарде Муре (1873—1958), одном из создателей философии логико-лингвистического анализа и современной этики (см. его «Принципы этики». М., 1984). В 1921—1947 гг. он был главным редактором журнала «Mind» («Мысль»), на который Лосский ссылается далее.

* Лосский Н. О. Ценность и бытие. Гл. IV, § 1 «Ценность и чувство ценности» // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 308—309.

С. 145* Messer A. Empfindung und Denken, 1908 (3 Aufl.— 1928).

* существовать — значит быть воспринимаемым (лат.) (высказывание Дж. Беркли).

С. 146* истина есть мерило и самой себя и лжи (лат.) (высказывание Б. Спинозы).

С. 147* См. примеч. к с. 53.

* *Brentano F.* Von der Klassifikation der psychologischen Phänomene. Leipzig, 1911.

С. 151* Лосский ссылается здесь на книгу «Основа критического реализма» ведущего представителя критического реализма в Англии в 20—30-х гг. Дж. Дауэса Хикса.

С. 157* *Schwarz H.* Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Leipzig, 1895.

* соответствие интеллекта и вещи (*лат.*).

С. 158* быть познанным сущностно (*лат.*).

С. 162* *Lotze R. H.* Metaphysik, 1879.

* Книга А. Бергсона «Материя и память. Исследование об отношении тела к духу» в русском переводе вышла в 1911 г.

С. 163* По всей видимости, опечатка: по смыслу следует читать «центростремительный».

С. 168* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. С. 430—431.

С. 169* Видимо, опечатка: следует читать «не независима».

С. 170* *Кинестетические* (от греч. kinesis) ощущения (восприятия) — отражающие движение и относительное положение частей тела благодаря рецепторам, расположенным в суставах, сухожилиях и т. п.

С. 171* *Kries J. von.* Allgemeine Sinnesphysiologie, 1923.

* *Нативизм* (от лат. natus — врожденный) — психологическое учение о врожденности психофизиологических функций, навыков, способностей, независимости восприятий от чувственного опыта.

* *гантический* (от греч. haptikos) — хватательный.

С. 176* переживание замкнутости (включенности) (*нем.*).

С. 180* ошибочное отнесение (*англ.*).

С. 182* старик (*нем.*).

* *Jaspers K.* Allgemeine Psychopathologie, 1913.

С. 185* *Flammarion C.* La mort en son mystère, 1920—1921; L'inconnu et les problèmes psychiques, 1917; *Richet Ch.* Traité de métapsychique, 1923.

* *Принцип (эффект) Доплера* — открытое австрийским физиком К. Доплером (1803—1853) явление изменения частоты колебаний или длины волн при движении источника относительно наблюдателя (вследствие изменения числа волн, укладываемых на пути их распространения). Он имеет место при любом волновом процессе распространения энергии.

С. 190* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. С. 417—420, 433—448; наст. изд. с. 84—92.

С. 198* «этость» (нечто единичное, несводимое к сущности) (*лат.*) (термин Дунса Скота).

С. 204* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. С. 379.

С. 205* субстанциальная связь (*лат.*).

С. 206* οὐχ ὄν (укон) — отрицание бытия в абсолютном смысле (*греч.*).

μη ὄν (меон) — небытие в условно-относительном смысле (*греч.*).

Ungrund — бездна, небытие, ничто (*нем.*).

С. 209* *Лосский Н. О.* воскресении во плоти // Путь, 1931. № 26. С. 61—86.

С. 210* Более точное название этой главы — «Царство вражды или душевно-материальное царство».

С. 211* *Антиципация* (от лат. *anticipō* — предвосхищаю) — способность предвосхищать события, представление результатов действия до его осуществления.

С. 213* *Булгаков С.* Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917.

* *Лапшин И.* Законы мышления и формы познания. Спб., 1906.

С. 216* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. С. 424.

С. 217* Там же. С. 425, 426—427.

С. 219* См. сноску на с. 237.

С. 220* Опечатка. Речь идет о гл. II «Условия возможности ценности», § 6 «Личность. Духовные основы бытия» указанной книги (см.: *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 283—285).

С. 221* *Бранд* — главный герой одноименной драмы Г. Ибсена (1866). Это пастор-бунтарь, в своей заботе о благе людей проявляющий крайнюю нетерпимость, не считаясь с жертвами, он действует в соответствии с девизом «все — или ничего».

С. 222* См.: *Лосский Н. О.* Избранное. С. 558—564.

С. 226* сущность (бытие) без существования (*лат.*).

С. 228* *Апперцепция* (от лат. *ad* — к, *perceptio* — восприятие) — влияние на восприятие предметов всего предшествующего опыта человека, общего содержания психики. Термин введен Лейбницем, понимавшим под ним те элементы восприятия, которые обусловлены предшествующим знанием.

С. 230* минимум видимого (*лат.*).

С. 234* абстрактное (отвлеченное) есть выделенное (извлеченное) (*фр.*).

* В предисловии к своему переводу книги И. Канта «Критика чистого разума» Лосский писал: «Обращаю внимание читателя на то, что слово *Anschauung* мы передаем не словами «воззрение», «созерцание» и «интуиция», как это делалось иногда в нашей философской литературе, а словом «наглядное представление» (*Кант И.* Критика чистого разума. В перев. Н. Лосского. Спб., 1993. С. 8).

С. 235* *Hilbert D.* Grundlagen der Geometrie, 1903; в русском переводе — «Основания геометрии» (М.; Л., 1948).

С. 242* *Алексеев С. А.* Мысль и действительность. М., 1914.

* Цитируются начальные строки стихотворения А. К. Толстого, написанного в 1856 г.

С. 243* См.: Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1916. Т. VII.

С. 244* *Burkamp W.* Die Struktur der Ganzheiten, 1929.

С. 245* *Энтелехия* (от греч. *enteles* — законченный, завершённый) — состояние полной осуществленности, завершенности. Термин введен Аристотелем, который понимал под ним действительное состояние в отличие от возможности, потенции. У виталистов, в упоминаемой Лосским книге Э. Ольдекопа, это понятие означает целесообразно действующую жизненную силу.

С. 247* *Трубецкой Е.* Смысл жизни. Гл. IV «Откровение Божьего дня». М., 1918. С. 125—149.

С. 250* жизненный порыв (*фр.*).

* Ссылка на работу Шеллинга «Первый набросок системы натурфилософии» (Jena; Leipzig, 1799). См.: *Шеллинг.* Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 182—226.

С. 251* Работа Шеллинга «Общая дедукция динамического процесса» впервые опубликована в журнале «*Zeitschrift für spekulative Physik*», 1800. Bd. 1. H. 2.

С. 252* *Вышеславцев Б.* Этика преображенного Эроса. Т. 1. Проблемы Закона и Благодати. Париж, 1931. См. рецензию Лосского на эту книгу в журнале «Новый град», 1932. № 3. С. 89—91.

С. 253* Книга Э. Кассирера «Понятие о субстанции и понятие о функции» (1910) в русском переводе вышла под названием «Познание и действительность» (Спб., 1912).

С. 254* *Шеллинг.* Система трансцендентального идеализма, 1800; русский перевод: М., 1936.

С. 259* не-А (*лат.*).

С. 260* букв. от-себя-бытие (*лат.*) — средневековый термин, характеризующий абсолютную самостоятельность Бога, его всесовершенство, обусловленное им самим.

С. 261* См.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Сергиев Посад, 1991 (1-е изд.— Казань, 1881; 4-е изд.— М., 1884).

С. 262* *Otto R.* Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917. В этой книге немецкий философ Р. Отто предложил термин «mysterium tremendum et fascinatum» («вызывающая трепет и ослепляющая тайна») для описания особенностей религиозного опыта.

С. 263* *Теопатический* (от греч. *theoria* — созерцание) — одно из вершинных состояний мистического опыта, как он описывается, например, Псевдо-Дионисием Ареопагитом, восточными отцами церкви.

С. 273* Книга французского психолога и философа А. Делакура «Очерки по истории и психологии мистицизма. Великие христианские мистики» вышла в 1908 г.

* Работа А. Бергсона «Два источника морали и религии» опубликована в 1932 г.

С. 275* грязные (порочные) клоаки (*фр.*).

* Апостолы последних времен (*фр.*).

С. 277* *Saudreau A.* L'état mystique, 1903; *Poulain A.* Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique, 1909; *Farges A.* Théologie mystique, 1923.

* множественное присутствие (присутствие во многих местах, вездесущность) (*лат.*).

С. 278* *Бердяев Н.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Ч. 1. Париж, 1927.

С. 279* Цит. по: *Соловьев Вл. С.* Собр. соч. Спб., 1907. Т. 9. С. 243—244.

С. 280* *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1—2. М., 1913.

С. 281* *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 212.

С. 282* Речь идет о книге «Духовные упражнения» («Exercices spirituels») основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы.

* Владимир Гоппе — рано умерший чешский философ (профессор университета в Брно), с которым Лосский общался в 30-е гг. в Праге. Он писал, что в своих произведениях «Природные и духовные основы мира и жизни» и «Введение в интуитивную и контемплативную философию» Гоппе обнаруживает способность к мистическому опыту и искание религиозных основ миропонимания (*Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 238). Какое-то время после его смерти существовало общество «Круг Владимира Гоппе», выпустившее несколько брошюр, устраивавшее публичные чтения.

С. 285* См.: *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 736—762.

С. 286* славянская душа (*фр.*).

Печатается по изданию: *Лосский Н. О.* Общедоступное введение в философию (предисловие С. А. Левицкого). Frankfurt a. M.: «Посев», 1956. Публикация включает следующие разделы книги: Ч. I «Введение в философию персоналистического идеал-реализма» (с. 17—81); гл. 21 «Отвлеченный и конкретный идеал-реализм» из ч. III «Обзор главных направлений метафизики» (с. 199—203).

Если в дореволюционном (Спб., 1911) «Введении в философию» Н. О. Лосский смог ограничиться «Введением в теорию знания», то изданное им на склоне лет «Общедоступное введение в философию» содержит основы всей его философской системы. В книге в популярной форме изложена суть его мировоззрения. В сжатом виде, уже подводя итог своей творческой эволюции, он раскрывал ее так: «Вопрос об абстрактно-идеальном бытии был решен мною следующим образом. Абстрактно-идеальное бытие, например, математические идеи или идеи родов и видов, например идея лошадности, не имеют творческой силы и потому не могут сами себя реализовать в пространстве и времени. Мало того, они не могут существовать сами по себе. Индивидуальные субстанциальные деятели суть носители этих идей. Обладая творческой силой, они творят события, то есть реальное бытие, сообразно тем или другим идеям... Такую метафизику я называю словом «идеал-реализм», разумея под этим термином учение о том, что реальное, то есть временное и пространственно-временное бытие творится не иначе, как на основе идеального бытия. Выражая сущность своей метафизики словом «идеал-реализм», я, конечно, даю определение этого термина. Философы, привыкшие обозначать словами «идеализм» и «реализм» гносеологические направления, несовместимые друг с другом, воображают, что мой идеал-реализм есть какая-то невероятная нелепость. Они упускают из виду мое определение этого термина, из которого следует, что я обозначаю им особый вид метафизики, а не гносеологии... Согласно учению, разработанному мною, *общее подчинено индивидуальному*, потому что индивидуальные деятели суть носители общих идей, свободно реализующие их. Это учение есть синтез ценных сторон средневекового реализма, то есть учения о бытии универсалий, с номинализмом, поскольку номинализм выдвигает на первый план индивидуальное единичное бытие» (*Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 251—252).

С. 298* Русский перевод книги Дж. С. Милля (1865) под названием «Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона...» был издан в 1869 г.

С. 307* Давая такое определение материализму, Лосский исходя из него не считает так наз. экономический материализм разновидностью материализма или полагает, что это материализм не в строгом смысле слова (см. наст. изд. С. 70).

С. 311* *Франк С.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939 (См.: *Франк С. Л.* Соч. М., 1990).

С. 312* См.: *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 177—178.

С. 316* По более точным данным, П. А. Флоренский был расстрелян в 1937 г.

* *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. Гл. X. «Любовь» — см. изд. 1991 г. С. 180—200.

С. 320* *Lutoslawski W.* Niesmertelność duszy, 1925.

С. 321* Лосский ссылается на книгу «Жизнь и письма Чарльза Дарвина, с включением автобиографической главы, издано его сыном Фрэнсисом Дарвином» (3 в., 1887).

С. 322* Речь идет о книге М. Метерлинка «Жизнь термитов» (1930), являющейся как бы продолжением вышедшей еще в начале века известной его книги «Жизнь пчел» (1901) — подробного живого описания поведения и способа существования «общественных», т. е. живущих семьями (колониями), наскомых.

С. 324* См.: *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 276.

С. 325* Там же. С. 267, 274, 275.

* Там же. С. 275.

С. 326* Там же. С. 274.

С. 327* См.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 108.

* Книга Вл. С. Соловьева «Россия и Вселенская церковь», вышедшая сначала в Париже на французском языке в 1889 г., была опубликована на русском языке в переводе Г. А. Рачинского в Москве в 1911 г.

С. 329* Книга Э. Гартмана «Проблема жизни» была издана в 1906 г.

С. 334* *Лосский Н.* Интуитивная философия Бергсона. М., 1914.

С. 335* См. примеч. к с. 162.

- Аал* (Ол) Анатон Август Фредрик (1867—1943), норвежский философ и историк философии — 89
- Августин* Аврелий (354—430), христианский церковный деятель, теолог, философ, писатель — 11, 12, 50, 313, 321, 369
- Авенариус* Рихард (1843—1896), швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма — 37—41, 52, 53, 82, 83, 147
- Аврелий* Марк (121—180), римский император (с 161) из династии Антонинов и философ-стоик — 86
- Адам*, в Ветхом завете созданный Богом первый человек, прародитель человечества — 321, 366
- Адамович* Георгий Викторович (1894—1972), поэт и литературный критик — 364
- Аксельрод* (псевд. Ортодокс) Любовь Исааковна (1868—1946), философ и литературовед, последовательница Г. В. Плеханова — 74
- Александер* Сэмюэл (1859—1938), английский философ, представитель неореализма — 7, 50, 133, 140, 145, 152, 153, 161, 165, 167, 170, 171, 173, 175, 178—180, 196, 213, 294, 323, 342
- Алексеев* (псевд. Аскольдов) Сергей Алексеевич (1870/1871—1945), философ, сторонник панпсихизма, занимался в основном проблемами гносеологии (теории познания), сын А. А. Козлова — 94, 242
- Алоизий*, монах ордена Непорочного зачатия, священник ордена босоногих кармелитов — 274
- Альберт Великий* (Альберт фон Больштедт) (ок. 1193—1280), немецкий теолог, философ, представитель схоластики, естествоиспытатель — 369
- Анаксагор из Клазомен* (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ, один из основоположников афинской философской школы — 300, 301
- Анаксимандр* (ок. 610 — ок. 540 до н. э.), древнегреческий натурфилософ, представитель милетской школы (Малая Азия) — 20, 83
- Анаксимен* (ок. 585 — ок. 525 до н. э.), древнегреческий натурфилософ, представитель милетской школы (Малая Азия) — 20
- Андерсон* Павел Францевич (Поль) (1894 — после 1972), религиозный деятель и публицист, секретарь Христианского союза молодых людей (УМСА) во Франции, один из руководителей парижского издательства YMCA-Press — 136
- Андроник Родосский* (I в. до н. э.), древнегреческий философ, глава школы перипатетиков (сторонников аристотелизма), издатель и комментатор сочинений Аристотеля — 6
- Ансельм Кентерберийский* (1033—1109), средневековый теолог и философ, представитель ранней схоластики, церковный деятель — 281
- Антисфен* (ок. 455 — ок. 360 до н. э.), древнегреческий философ, основатель школы киников — 230, 306
- Антоний*, иеромонах, устроитель Высокогорской пустыни (в Поволжье), посещал Серафима Саровского — 287
- Аристотель* (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист — 4, 6, 13, 14, 58, 89, 90, 120, 123, 140, 157, 158, 314, 349, 350, 357
- Арним* Ганс Фридрих фон (1859—1931), немецкий филолог-классик — 84
- Арно* Антуан (1612—1694), французский философ, последователь Р. Декарта и теолог-янсенист, адресат Г. В. Лейбница — 126
- Аскольдов* — см. Алексеев С. А.
- Атуотер* (Этуотер) Вильбур Олайн (ум. 1907), американский естествоиспытатель, исследовал применимость закона сохранения энергии

- к процессам обмена веществ в человеческом организме — 104
- Ауэрбах Феликс* (1856—1933), немецкий физик, кончил жизнь самоубийством — 117
- Ахиллес* (Ахилл), в греческой мифологии герой Троянской войны со стороны греков — 99
- Бабьнин Б. Н.*, математик, философ, сторонник интуитивизма, участник и составитель сборника «Пути реализма» (1926) — 139
- Бак* (Бек) К. Д., индолог, автор работы о космическом сознании — 272
- Барт* Пауль (1858—1922), немецкий публицист, подверг критике взгляды К. Маркса — 71
- Бартель Эрнст* (1890—1953), немецкий философ, сторонник интуитивизма, автор книги «Мир как напряжение и ритм» (в 4 ч.: Теория познания. Эстетика. Naturфилософия. Этика) (1928) — 140
- Баруци* (Барюзи) Жан (1881—1953), французский историк религии и философии — 263, 272, 273, 282, 286, 287
- Баснаж Жак* (1658—1723), голландский теолог, дипломат, историк, уроженец Франции, адресат Г. В. Лейбница — 107
- Баулер* (наст. фам. Гольдштейн) Александра Васильевна (1850—1937), литературовед, мемуаристка, переводчица — 190
- Бельский Владимир Иванович* (1866—1946), либреттист, сотрудничал с Н. А. Римским-Корсаковым, с начала 20-х гг. жил в Югославии — 205
- Бёме Якоб* (1575—1624), немецкий философ — мистик и пантеист — 72, 206
- Бен* (Бэн) Александр (1818—1903), английский психолог, представитель ассоциативной психологии — 47, 109
- Берг Лев Семенович* (1876—1950) — биолог и физико-географ — 247, 249
- Бергсон Анри* (1859—1941), французский философ, представитель интуитивизма, лауреат Нобелевской премии (1927) — 7, 14, 43—45, 48, 53, 68, 95, 113, 128, 137, 140, 162, 175, 176, 190, 250, 260, 273, 322, 334, 335, 349, 368, 369
- Бердяев Николай Александрович* (1874—1948), философ и публицист — 136, 278, 350, 355, 365, 370
- Бережков Федор Федорович*, философ, склонялся к интуитивизму, перед революцией и в начале 20-х гг. преподавал в Московском университете, участник сборника «Пути реализма» (1926) — 139
- Беркли Джордж* (1685—1753), английский философ и церковный деятель, епископ в Клойне (Ирландия) — 13, 46, 93—95, 100, 101, 146, 229, 306, 352
- Бернадетта* (Мария Бернарда Субуру) (1844—1879), французская крестьянка, в 1858 г. испытала мистический опыт общения с Богоматерью близ Лурда, ставшего в дальнейшем местом паломничества — 274
- Бернард* (Бернар) *Клервояский* (1090—1153), французский теолог-мистик, аббат монастыря в Клерво — 261, 273
- Бернштейн Юлиус* (1839—1917), немецкий физиолог, исследовал процессы возбуждения в нервных и мышечных тканях — 115
- Бетховен Людвиг ван* (1770—1827), немецкий композитор, пианист и дирижер — 160, 204, 227, 316
- Бехер Эрх* (1882—1929), немецкий философ, представитель витализма и критического реализма — 249
- Бехтерев Владимир Михайлович* (1857—1927), невропатолог, психиатр и психолог — 328
- Бикерман Иосиф Менасиевич* (Манасиевич) (1867—1942), журналист и переводчик — 117
- Биль Габриель* (ок. 1418—1495), немецкий теолог и философ-номиналист — 157
- Бильмейер Карл* (1874—1942), немецкий католический историк — 273
- Блаватская Елена Петровна* (1831—1891), писательница, теософ, основательница «Теософского общества» (1875) — 271
- Блейлер Эйген* (1857—1939), швейцарский психолог и психиатр — 328
- Блуа Леон* (1846—1917), французский писатель и публицист — 275
- Богданов* (наст. фам. Малиновский) Александр Александрович (1873—1928), философ, социолог, экономист, естествоиспытатель, политический деятель — 73, 74

- Божкович** (Бошкович) Руджер Иосип (1711—1787), физик, математик, астроном, родился в Далмации, работал в Италии и Франции — 27, 28, 363
- Бойль** Роберт (1627—1691), английский химик и физик, способствовал становлению химии как науки — 22
- Болдырев** Дмитрий Васильевич (1885—1920), философ, последователь Лосского — 167, 280
- Болиаи** (Больяи) Янош (1802—1860), венгерский математик, один из создателей неевклидовой геометрии — 239
- Бонавентура** Иоанн (Джованни Фиданца) (1221—1274), средневековый теолог и философ, представитель поздней схоластики, глава ордена францисканцев, кардинал — 273, 281
- Борн** Макс (1882—1970), немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики, лауреат Нобелевской премии (1954) — 223
- Боссе** (де Боссе), адресат Г. В. Лейбница в начале XVIII в. — 125
- Боссюет** (Боссюэ) Жак Бенинь (1627—1704), французский католический церковный деятель, епископ г. Мо, писатель — 282
- Брандис** Кристиан Август (1790—1867), немецкий философ и историк античной философии, издатель сочинений Аристотеля — 86
- Брэдли** (Брэдли) Фрэнсис Герберт (1846—1924), английский философ, представитель абсолютного идеализма (преимущественно в форме неогегельянства) — 150, 152
- Брентано** Клеменс (1778—1842), немецкий писатель-романтик — 282, 288
- Брентано** Франц (1838—1917), немецкий философ, предшественник феноменологии Э. Гуссерля — 143, 147
- Броуд** (Броуд) Чарли Дэнбар (1887—1971), английский философ, представитель неореализма — 158, 171, 176, 231, 233
- Бруно** Джордано (1548—1600), итальянский философ-пантеист и поэт — 249
- Будда** — см. Сиддхартха Гаутама
- Булгаков** Сергей Николаевич (1871—1944), богослов, философ, экономист — 192, 213, 322, 327, 354, 365
- Буркман** Вильгельм (1879—1939), немецкий философ, автор книги «Структура целостностей» (1929) — 244
- Буссе** Людвиг (1862—1907), немецкий философ и психолог, автор книги «Дух и плоть, душа и тело» (1903) — 104, 108—111, 113
- Буткевич**, переводчик «Буддийского катехизиса» — 271
- Быховский** Бернард Эммануилович (1901—1980), философ и историк философии — 74—76
- Бэкон** Роджер (ок. 1214—1294), английский философ и естествоиспытатель, монах-францисканец — 281
- Бэкон** Фрэнсис (1561—1626), английский философ, родоначальник методологии опытной науки, политический деятель — 72, 352, 353
- Бюхнер** Людвиг (1824—1899), немецкий философ и физиолог, представитель вульгарного материализма — 63, 77—79, 83
- Василид** (Басилид), древнегреческий философ — 85
- Василий Великий** (ок. 330—379), христианский церковный деятель, теолог, философ-платоник, епископ Кесарии Каппадокийской (Малая Азия) — 369
- Вашиеро** Этьен (1809—1897), французский философ, автор книги «Критическая история александрийской школы» (в 3 т., 1846—1851) — 262
- Введенский** Александр Иванович (1856—1925), философ, психолог, логик, представитель неокантианства — 65, 193, 351
- Вебер** Генрих (1842—1913), немецкий математик — 236
- Веллштейн** Йозеф (1869—1919), немецкий математик — 236
- Вернер** Хайнц (1890—1964), немецко-американский психолог, эстетик, педагог — 164
- Вилле** Бруно (1860—1928), немецкий философ и писатель — 77
- Вольдер** Бурхердс де (1643—1709), голландский философ и математик, последователь Р. Декарта, адресат Г. В. Лейбница — 126
- Вольтер** (наст. имя и фам. Мари Франсуа Аруз) (1694—1778), французский писатель и философ-просветитель — 57

- Вундт** Вильгельм (1832—1920), немецкий психолог, физиолог, философ, языковед — 48, 95, 108, 109
- Вышеславцев** Борис Петрович (1877—1954), философ, занимался проблемами этики, социальной и политической философии, истории религии и философии — 136, 252, 350, 365
- Галлингер** Август (1871—?), немецкий философ и психолог, автор книги «К обоснованию учения о воспоминании» (1914) — 176
- Гамильтон** Уильям (1788—1856), английский философ, последователь И. Канта — 298
- Гаммахер** Эмиль (1885—1916), немецкий философ, исследователь философских и экономических взглядов К. Маркса — 70, 71, 73
- Гартман** Николай (1882—1950), немецкий философ, основоположник критической онтологии — 349
- Гартман** Эдуард (1842—1906), немецкий философ, сторонник панпсихизма в философии и пессимизма в этике — 12, 21, 27—29, 32, 33, 47—49, 104, 105, 110, 116, 121, 329, 359, 363
- Гегель** Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ, создатель систематической теории диалектики — 4, 11, 13, 14, 27, 49, 71, 74, 116, 121, 122, 125, 128, 130, 139, 150, 281, 344, 346, 353, 354, 360, 363
- Гейзенберг** Вернер (1901—1976), немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики, лауреат Нобелевской премии (1932) — 223
- Гейзер** Йозеф (1869—1948), немецкий психолог и философ, представитель неосхоластики, автор работ по гносеологии — 158
- Гейлер** (Хейлер) Фридрих (1892—1967), немецкий теолог и религиовед, автор книги «Молитва» (1918) — 264, 267
- Гейлинкс** Арнольд (1624—1669), голландский философ, последователь Р. Декарта, по вопросу о взаимоотношении души и тела представитель окказионизма — 106
- Гейманс** Герард (1857—1930), голландский психолог и философ, автор книги «Введение в метафизику на основе опыта» (1905) — 94, 108, 109
- Геккель** Эрнст (1834—1919), немецкий биолог-эволюционист, сторонник учения Ч. Дарвина — 4, 20
- Гексли** Томас Генри (1825—1895), английский биолог, соратник Ч. Дарвина и пропагандист его учения, в философии выступал как последователь Д. Юма — 109
- Гераклит из Эфеса** (ок. 540 — ок. 480 до н. э.), древнегреческий философ-пантеист — 14, 86, 296
- Герхардт** Карл Иммануил (1816—1899), немецкий издатель — 60, 98, 106, 107, 126, 214
- Гессен** Сергей Иосифович (1887—1950), философ, теоретик педагогики, публицист, переводчик — 128
- Гёте** Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель, естествоиспытатель — 185, 254
- Гейфдинг** (Гейфдинг) Гаральд (Харальд) (1843—1931), датский философ и психолог — 108, 109, 111
- Гильберт** Давид (1862—1943), немецкий математик и логик — 235—238
- Гиппиус** Зинаида Николаевна (1869—1945), писательница, литературный критик, мемуаристка — 364
- Гиппократ** (ок. 460 — ок. 370 до н. э.), древнегреческий врач, «отец медицины» — 77
- Гоббес** (Гоббс) Томас (1588—1679), английский философ, придерживался материалистических взглядов — 22, 63, 72, 75, 77, 79, 80
- Голт** — см. Холт
- Гольбах** Поль Анри (1723—1789), французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма — 75, 77, 79
- Гоппе** Владимир (1882—1931), чешский философ — 282
- Гораций** (Квинт Гораций Флакк) (65—8 до н. э.), римский поэт — 313
- Гредт** Йозеф Август (1863—1940), немецкий философ, сторонник неоготизма, автор книги «Наш внешний мир» (1921), родился в Люксембурге, умер в Риме — 140, 167, 174, 179, 185
- Григорий Нисский** (ок. 335 — ок. 394), христианский церковный деятель, теолог, философ-платоник, писатель, епископ г. Ниса (Малая Азия) — 321, 322, 369

- Грот* Николай Яковлевич (1852—1899), философ, занимался проблемами теории философского знания, онтологии и этики — 104
- Гуго Викторинец* (Гуго Сен-Викторский) (ок. 1096—1141), французский теолог и философ, представитель схоластики — 281
- Гуссерль* Эдмунд (1859—1938), немецкий философ, основатель феноменологии — 4, 7, 140, 186, 203
- Гюйгенс* Христиан (1629—1695), голландский физик, теоретик механики, математик — 22, 107, 329
- Гуйон* (урожд. Бувье де Ла Мот) Жанна Мари (1648—1717), французская религиозная деятельница и писательница, мистик, придерживалась квиетизма, проповедовавшего фаталистическое отношение к жизни — 273, 282
- Дарвин* Фрэнсис (1848—1925), английский ботаник, издатель сочинений и биограф своего отца Ч. Дарвина — 231
- Дарвин* Чарльз Роберт (1809—1882), английский естествоиспытатель, создатель теории эволюционного развития органического мира — 243, 250, 272, 321
- Дебольский* Николай Григорьевич (1842—1918), философ, математик, переводчик — 93, 101
- Дейб*, исследователь религиозного опыта — 262
- Декарт* Рене (1596—1650), французский философ, физик, математик, представитель классического рационализма — 7, 12, 13, 19, 22, 46, 50, 103, 105, 220, 280, 305, 350
- Делакруа* Анри (1873—1937), французский психолог и философ — 273, 275, 278
- Демокрит* (ок. 470/460 — ок. 370 до н. э.), древнегреческий философ, один из основателей античной атомистики — 13, 15, 18—23, 35, 58, 59, 68, 76, 88, 89, 307
- Джеймс* (Джеймс) Уильям (1842—1910), американский философ и психолог, один из основателей прагматизма — 52, 68, 113, 186
- Дидерихс* Эйген (1867—1930), немецкий издатель — 273
- Дионисий Ареопагит* — см. Псевдо-Дионисий Ареопагит
- Доплер* (Доплер) Кристиан (1803—1853), австрийский физик — 185
- Достоевский* Федор Михайлович (1821—1881), писатель и мыслитель — 279
- Дриш* Ганс (1867—1941), немецкий биолог и философ, представитель витализма — 105, 116, 117
- Дрейк* (Дрейк) Дьюрант (1878—1933), американский философ, представитель критического реализма — 158
- Дунс Скот* Иоанн (1266—1308), средневековый теолог и философ, представитель схоластики — 11, 116, 358
- Дуров* Владимир Леонидович (1863—1934), дрессировщик — 328
- Дюбуа-Реймон* Эмиль Генрих (1818—1896), немецкий физиолог и философ, уроженец Швейцарии — 66
- Дюгем* (Дюэм) Пьер Морис Мари (1861—1916), французский физик, философ, историк науки — 21
- Евклид* (III в. до н. э.), древнегреческий математик — 231, 233, 236, 239
- Жане* Пьер (1859—1947), французский невропатолог и психолог — 182
- Жиро* Пьер Максимиан, пастух-подросток из французской горной деревни Салетты (близ Гренобля), которому явилось видение Богоматери — 274, 275, 277
- Жирэ* Ж., французский церковный деятель, епископ, автор книги о явлении Богоматери в Салетте — 275
- Зевс*, в греческой мифологии верховный бог — 87
- Зелинский* Фаддей Францевич (1859—1944), филолог-классик — 336
- Зенон из Китиона* (ок. 333 — ок. 264 до н. э.), древнегреческий философ, один из основателей стоицизма — 84—88
- Зенон из Элеи* (ок. 490 — ок. 430 до н. э.), древнегреческий философ, представитель элейской школы (Южная Италия), автор апорий (аргументов-парадоксов) против возможности движения — 99
- Зеньковский* Василий Васильевич (1881—1962), философ, психолог,

- историк русской философии — 327, 349, 353, 365, 366, 368
- Ибервег* Фридрих (1826—1871), немецкий философ, логик, психолог, историк философии — 56, 57, 59
- Ибсен* Генрик (1828—1906), норвежский драматург — 221
- Ивановский* Владимир Николаевич (1867—1939), философ, занимался проблемами науки, истории философии и психологии — 42
- Иероним* Евсевий Софроний (ок. 342—420), христианский теолог, философ, писатель, переводчик на латинский язык Библии — 343
- Иисус Христос* — 48, 173, 252, 261, 272—275, 277—279, 281, 282, 315, 317, 327, 343
- Ильин* Владимир Николаевич (1891—1974), философ, религиозный мыслитель и писатель — 283, 287
- Иоанн Златоуст* (344/354 — 407), византийский церковный деятель, проповедник, епископ Константинопольский (398—404) — 277
- Иоанн Креста* (Хуан де ла Крус) (1542—1591), испанский церковный деятель и теолог — 263, 272, 273, 278, 282, 286, 287
- Иоанн Кронштадтский* (Иоанн Ильич Сергиев) (1829—1908/1909), религиозный проповедник, писатель, протоиерей Андреевского собора в Кронштадте — 287
- Исаакий*, ученик Сергия Радонежского — 283
- Йени* (Енш) Эрих Рудольф (1883—1940), немецкий психолог, представитель Марбургской психологической школы, исследовал процессы восприятия, занимался проблемами эйдетики (способности воспроизводить в представлении детальные наглядные образы ранее воспринятых предметов) — 177, 183, 187
- Йодль* Фридрих (1849—1914), австрийско-немецкий философ, последователь антропологизма Л. Фейербаха, называл свои взгляды «натуралистическим монизмом» — 108, 109
- Калкинс* Мэри Уитон (1863—1930), американский философ и психолог, представительница критического реализма — 151
- Кальва* Мелания, девочка из французской горной деревни Салетты, которой явилось видение Богородицы — 274, 275, 277
- Кальвин* Жан (1509—1564), деятель Реформации в Швейцарии — 364
- Кампанелла* Томмазо (1568—1639), итальянский философ, поэт, политический деятель, создатель коммунистической утопии, монах-доминиканец — 249
- Кандинский* Виктор Хрисанфович (1849—1889), врач-психиатр — 182—184, 276
- Кант* Иммануил (1724—1804), немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии — 6, 7, 13, 27, 30, 42, 50, 64, 79, 96, 122, 129, 130, 155, 156, 201, 202, 234, 258, 284, 294, 305, 345, 346, 351, 353, 356, 357, 359, 363, 364
- Кардано* Джероламо (1501/1506 — 1576), итальянский философ, математик, врач, астролог — 249
- Карпентер* Эдвард (1844—1929), английский писатель, автор работ по проблемам цивилизации и культуры, социальному реформированию — 60
- Карсавин* Лев Платонович (1882—1952), философ, историк-медиевист, культуролог — 48
- Карташев* Антон Владимирович (1875—1960), богослов, историк церкви, философ, церковный и политический деятель — 136
- Карус* Пол (Пауль) (1852—1919), американский философ, представитель махизма, сторонник «научной теологии», издатель, по национальности немец — 109, 111
- Кассирер* Эрнст (1874—1945), немецкий философ, представитель неокантианства — 125, 126, 253, 356
- Катков* Георгий Михайлович (1903—1985), философ, хранитель архива Ф. Брентано (до 1939), в последние годы занимался историей русской революции, внучатый племянник публициста и издателя М. Н. Каткова — 147
- Кату* (Кац) Давид (1884—1953), немецкий психолог, представитель гештальтпсихологии — 164
- Кверси* (Керси) Пьер (1896—1949), французский психиатр и психолог, исследователь галлюцинаций — 276—278, 282

- Кёлер* Вольфганг (1887—1967), немецкий психолог, один из основателей гештальтпсихологии — 69, 113
- Кеплер* Иоганн (1571—1630), немецкий астроном, математик, физик, философ — 73
- Киреевский* Иван Васильевич (1806—1856), философ, литературный критик, публицист, один из идеологов славянофильства — 139, 352
- Кларк* Сэмюэл (1675—1729), английский священник, философ, вел переписку с Г. В. Лейбницем — 98
- Клеанф* (ок. 330 — ок. 232 до н. э.), древнегреческий философ, один из основателей стоицизма — 84, 85, 87
- Клиффорд* Уильям (1845—1879), английский математик и философ — 109
- Коген* Герман (1842—1918), немецкий философ, представитель неокантианства — 14, 96, 123—125, 345, 356, 360
- Кожевников* Владимир Александрович (1852—1917), философ, поэт, историк культуры, религиовед — 267—269, 271, 272
- Козлов* Алексей Александрович (1831—1901), философ, издатель, представитель персонализма и панпсихизма — 94, 98—100, 121, 349—351, 356
- Коровин* Константин Алексеевич (1861—1939), живописец, театральный декоратор — 205
- Корш* Евгений Федорович (1809/1810—1897), переводчик, журналист, издатель — 82
- Котлар* Гедаль Абрамович, переводчик философской литературы — 52, 53
- Кратил* (2-я пол. V — нач. IV в. до н. э.), древнегреческий философ, по преданию, ученик Гераклита — 296
- Краус* Оскар (1872—1942), австрийский философ, представитель неореализма, профессор Пражского университета (1916—1938) — 147
- Кремер* Рене, бельгийско-французский философ — 140, 157
- Крис* Иоганнес фон (1853—1928), немецкий физиолог — 166, 171
- Кропоткин* Петр Алексеевич (1842—1921), идеолог анархизма, географ, геолог, социолог — 251
- Кузен* Виктор (1792—1867), французский философ, историк философии, издатель, политический деятель — 86, 91
- Кюльпе* Освальд (1862—1915), немецкий философ и психолог, представитель критического реализма — 58
- Лавджой* Артур Онкен (1873—1962), американский философ, представитель критического реализма — 158
- Лазарев* Петр Петрович (1878—1942), физик, био- и геофизик — 191
- Ламарк* Жан Батист (1744—1829), французский естествоиспытатель, предшественник Ч. Дарвина — 327
- Ламетри* Жюльен Офре де (1709—1751), французский философ и врач, представитель материализма и сенсуализма — 55, 62, 77
- Ламм* Мартин (1880—1950), шведский историк литературы, автор монографии о Э. Сведенборге (1915) — 191, 275, 276, 279
- Ланге* Фридрих Альберт (1828—1875), немецкий философ, представитель неокантианства, экономист — 56, 68, 69, 89, 109
- Лао-цзе* (Лао-цзы) (IV—III в. до н. э.), автор древнекитайского трактата «Лао-цзы», основатель даосизма — 310
- Лашин* Иван Иванович (1870—1952), философ, историк философии, занимался проблемами теории творчества — 189, 213, 243
- Лассвиг* Курд (1848—1910), немецкий писатель и философ, представитель неокантианства — 24
- Лев XIII* (Джоаккино Печчи) (1810—1903), папа римский (с 1878) — 275
- Леви-Брюль* Люсьен (1857—1939), французский философ, психолог, этнограф — 60
- Левицкий* Сергей Александрович (1908—1983), философ и историк русской философии — 350
- Левкипп* (V в. до н. э.), древнегреческий философ, один из основателей атомистики, учитель Демокрита — 22
- Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716), немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед, общественный деятель — 4, 7, 13, 19, 27, 29, 30, 49, 59—61, 94, 95, 98, 100, 106, 107, 121, 125, 126, 131, 152, 203, 205, 214, 220, 221, 244, 250, 258, 315, 320, 350, 351, 353, 356—359, 363, 365—369
- Леман* Вильгельм Август (1855—1927), немецкий философ — 273, 277

- Ленин* (Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924), политический деятель и мыслитель, теоретик марксизма, основатель Коммунистической партии и Советского государства — 75
- Леонардо да Винчи* (1452—1519), итальянский живописец, скульптор, архитектор, ученый, инженер — 249
- Лесаж* Жорж Луи (1724—1803), швейцарский астроном и физик — 22, 23
- Либкнехт* Вильгельм (1826—1900), один из основателей и руководителей социал-демократической партии Германии — 70
- Линке* Пауль Фердинанд (1876—1955), немецкий философ и психолог, автор книги «Основные вопросы учения о восприятии» — 140, 142, 170, 173, 176, 178
- Линкей*, в греческой мифологии участник похода аргонавтов, отличавшийся необычайной остротой зрения, мог видеть, что происходит под землей и под водой — 127
- Липпе* Теодор (1851—1914), немецкий философ, психолог, эстетик — 47, 192—195, 200, 228, 229, 297, 356
- Лихарев* М. А., переводчик — 47
- Ллойд-Морган* К., английский философ, представитель неореализма — 145
- Лобачевский* Николай Иванович (1792—1856), математик, один из создателей неевклидовой геометрии — 239
- Лодж* Оливер Джозеф (1851—1940), английский физик и публицист — 29
- Лойола* Игнатий (1491?—1556), испанский религиозный деятель, основатель монашеского ордена иезуитов (1534), автор книги «Духовные упражнения» — 282
- Локк* Джон (1632—1704), английский философ и политический мыслитель, разработал систематизированную теорию познания, основанную на эмпиризме и сенсуализме — 57, 59, 168, 174, 229, 257, 352
- Лопатин* Лев Михайлович (1855—1920), философ и психолог, свои взгляды называл «конкретным спиритуализмом» — 46, 64, 94, 121, 292, 296, 349
- Лосский* Владимир Николаевич (1903—1958), богослов, философ, церковный историк, сын Н. О. Лосского — 208
- Лосский* Николай Онуфриевич (1870—1965) — 30, 45, 48, 49, 53, 119, 136, 170, 204, 209, 212, 213, 222, 224, 240, 250, 280, 286, 310, 317, 327, 349—370
- Лотце* Рудольф Герман (1817—1881), немецкий философ, врач, естествоиспытатель — 82, 162, 214
- Лукреций* (Тит Лукреций Кар) (ок. 99—55 до н. э.), римский поэт и философ, сторонник атомизма — 63, 69, 77
- Луллий* Раймунд (ок. 1235 — ок. 1315), философ, теолог, классик каталанской литературы, монах-францисканец — 281
- Лэрд* Джон (1887—1946), английский философ, занимался проблемами морали — 140, 175, 176, 187, 196, 342
- Лютер* Мартин (1483—1546), немецкий религиозный реформатор — 358
- Лютославский* Винсент (1863—1954), польский философ-мистик — 49, 196, 250, 320, 356
- Майерс* Чарлз Сэмюэл (1873—1946), английский психолог, издатель журнала по психологии — 184, 185
- Мак-Дуголл* (Мак-Дугалл) Уильям (1871—1938), англо-американский психолог и философ — 327
- Максим Исповедник* (ок. 580—662), византийский богослов и мыслитель — 322
- Максуэлл* (Максвелл) Джеймс Кларк (1831—1879), английский физик, создатель классической электродинамики — 117
- Малункяпутта*, один из учеников Будды — 268
- Мальбранш* Никола (1638—1715), французский философ, священник, главный представитель окказионализма, утверждавшего принципиальную невозможность взаимодействия души и тела — 106
- Марвин* Уолтер Тэйлор (1872—1944), американский философ, представитель неореализма — 140, 158
- Мария* (Богоматерь, Богородица, Дева Мария), в Новом завете мать Иисуса Христа — 327

- Маркс** Карл (1818—1883), немецкий мыслитель, создатель коммунистического учения, названного его именем — 70—73
- Масарик** Томаш Гарриг (1850—1937), президент Чехословакии (1918—1935), философ, социолог, занимался проблемами философии истории — 153, 192
- Мах** Эрнст (1838—1916), австрийский философ и физик, один из основоположников эмпириокритицизма (махизма) — 14, 21, 36, 41, 43, 51—54, 73, 146, 150, 258, 266
- Мейерсон** Эмиль (1859—1933), французский философ, занимался проблемами гносеологии — 26, 33
- Мережковский** Владимир Сергеевич, автор популярных работ по физике, переводчик — 29
- Мережковский** Дмитрий Сергеевич (1865—1941), писатель, философ, общественный деятель — 350
- Мерсье** Дезире Жозеф (1851—1926), бельгийский церковный деятель, кардинал (с 1907), философ, представитель неосхоластики — 320
- Мессер** Август Вильгельм (1867—1937), немецкий философ и педагог, автор книги «Восприятие и мышление» (1908) — 58, 145
- Метальников** Сергей Иванович (1870—1946), биолог, сторонник витализма — 136, 244, 245, 252
- Метерлинк** Морис (1862—1949), бельгийский драматург, прозаик, поэт-символист, лауреат Нобелевской премии (1911) — 187, 322
- Мешлер** Мориц (1830—1912), немецкий католический писатель, исследователь и комментатор сочинений Лойолы — 282
- Милль** Джеймс (1773—1836), английский философ, историк, экономист, последователь Д. Юма, отец Дж. С. Милля — 42
- Милль** Джон Стюарт (1806—1873), английский философ, экономист, общественный деятель, представитель позитивизма — 41, 42, 47, 95, 170, 200, 266, 297, 298
- Молюшотт** Якоб (1822—1893), немецкий философ и физиолог, представитель вулгарного материализма — 68
- Мольер** (наст. имя и фам. Жан Батист Поклен) (1622—1673), французский комедиограф, актер, театральный деятель — 25
- Монбоддо** Джеймс Барнетт (1714—1799), английский философ, антрополог, юрист, языковед — 175
- Монкрифф** Малколм Мэтью (1876 — после 1952), английский психолог — 335
- Монтэгю** (Монтегю) Уильям Пепперел (1873—1953), американский философ, представитель неореализма — 140, 152, 165, 168, 169, 342
- Мотовилов** Николай Александрович (1809—1879), симбирский и нижегородский помещик, совестный судья, собеседник Серафима Саровского — 173, 283
- Моцарт** Вольфганг Амадей (1756—1791), австрийский композитор — 225
- Мур** Джордж Эдуард (1873—1958), английский философ, представитель неореализма, в этике сторонник интуитивизма — 144, 145
- Мюллер** Георг Элиас (1850—1934), немецкий психолог, автор книги «Изображение и объяснение различных типов цветовой слепоты» (1924) — 166
- Мюллер** Иоганнес Петер (1801—1858), немецкий естествоиспытатель, физиолог — 161
- Мюнстерберг** Гуго (1863—1916), немецко-американский психолог и философ, представитель неокантианства — 108, 109
- Наполеон III** (Луи Наполеон Бонапарт) (1808—1873), французский император (1852—1870) из династии Бонапартов — 275
- Наторп** Пауль (1854—1924), немецкий философ, представитель неокантианства — 356, 360
- Нейманн** Тереза (1898—1962), уроженка Германии, после несчастного случая в 1918 г., когда она ослепла и сделалась парализованной, ей стали являться видения крестных мук Иисуса Христа, сопровождаемые стигматами — 282
- Нектарий** (ум. 1928), последний старец Оптиной пустыни (иногда последним старцем пустыни считают иеромонаха Никона, умершего в 1931 г.) — 286

- Нептун*, в римской мифологии бог морей — 37
- Николай Кузанский* (1401—1464), философ, теолог, ученый, церковно-политический деятель, кардинал (с 1448) — 11, 262, 281
- Ницше* Фридрих (1844—1900), немецкий философ и поэт, один из основателей иррационалистической философии жизни — 312
- Нунн* (Нанн, Нённ) Томас Перси (1870—1944), английский философ и педагог — 179
- Ньютон* Исаак (1643—1727), английский математик, механик, астроном, физик, создатель классической механики — 24, 220, 363
- Огнев* Александр Иванович (ум. 1925), философ, склонялся к интуитивизму, участник сборника «Пути реализма» (1926) — 139
- Оккам* Уильям (ок. 1285—1349), английский философ, логик, представитель поздней схоластики, монах-францисканец — 358
- Олдекоп* Эвальд, немецкий философ, автор работы «Об иерархическом принципе в природе и его отношениях к проблеме механицизма и витализма» (1930) — 116, 245
- Олькотт* Генри Стил (1832—1907), американский теософ, основатель вместе с Е. П. Блаватской (1875) и первый президент «Теософского общества» — 271
- Ориген* (ок. 185—253/254), христианский теолог, философ, филолог — 365
- Оствальд* Вильгельм Фридрих (1853—1932), немецкий физико-химик и философ, основатель энергетизма, лауреат Нобелевской премии (1909) — 21, 36
- Отто* Рудольф (1860—1937), немецкий философ и историк религии, автор книги «Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его отношении к рациональному» (1917) — 262, 311
- Охль* В., немецкий философ, автор предисловия к религиозным сочинениям К. Brentano — 282
- Павел*, в Новом завете апостол — 261, 272, 275
- Павлов* Иван Петрович (1849—1936), физиолог, создатель учения о высшей нервной деятельности, лауреат Нобелевской премии (1904) — 243
- Парацельс* (наст. имя и фам. Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) (1493—1541), философ, естествоиспытатель, врач, занимался алхимией — 249
- Паскаль* Блез (1623—1662), французский математик, физик, философ, писатель — 281
- Патрици* Франческо (1529—1597), итальянский гуманист, философ, представитель неоплатонизма — 249
- Паульсен* Фридрих (1846—1908), немецкий философ, автор работ по истории философии, этике, педагогике, занимался проблемами метафизики — 48, 94, 100, 108, 109, 250
- Перри* Ральф Бартон (1876—1957), американский философ, представитель неореализма — 54, 140, 146, 150, 157, 158, 165, 179, 196
- Петр*, в Новом завете апостол — 275
- Петрониевич* Бранислав (1875—1954), сербский философ, свои взгляды называл «эмпириорационализмом» — 99
- Питкин* Уоллер Боигтон (1878—1953), американский философ и психолог, представитель неореализма — 140
- Пифагор* (VI в. до н. э.), древнегреческий философ и математик, религиозный и политический деятель — 320
- Платон* (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ, родоначальник одного из главных направлений античной философии — платонизма — 9, 13, 86, 89, 91, 121, 126, 204, 212, 229, 230, 296, 300, 304, 306, 314, 320, 326, 344, 349, 356
- Плеханов* Георгий Валентинович (1856—1918), деятель российской и международной социал-демократии, философ, теоретик и пропагандист марксизма — 67, 74, 75, 77, 79—81
- Плотин* (ок. 204/205—269/270), античный философ, основатель неоплатонизма — 13, 14, 48, 87, 91, 127, 128, 159, 227, 261, 262, 281, 298, 299, 305, 310, 314, 320, 326, 361
- Поллов* Н., переводчик — 63, 77, 78
- Попов* Павел Сергеевич (1892—1964), логик и историк философии — 139

- Попович Никола* (1883— после 1934), сербский философ и писатель, автор книги «Учение о прерывном пространстве в новой философии» (1922) — 99
- Поран А.*, автор книги о явлении Богоматери в Салетте — 275
- Посейдоний* (Посидоний) (ок. 135—51/50 до н. э.), древнегреческий философ и ученый, представитель стоицизма — 84—88
- Пратт Джеймс Биссет* (1875—1944), американский философ, представитель критического реализма — 158
- Прейер Вильям* (Вильгельм) (1841—1897), немецкий физиолог и психолог — 329
- Пристли Джозеф* (1733—1804), английский ученый, философ, общественный деятель, сторонник деизма — 92
- Прокл* (410/412—485), античный философ, представитель неоплатонизма — 86, 90, 91, 281, 310, 361
- Псевдо-Дионисий Ареопагит* (V — нач. VI в.), христианский мыслитель, теолог, его трактаты написаны от имени Дионисия Ареопагита, который, по преданию, был обращен в христианство апостолом Павлом — 208, 261—263, 310, 369
- Пулен Франсуа Огюстен* (1836—1919), французский теолог — 277
- Пушкин Александр Сергеевич* (1799—1837), поэт и прозаик — 254, 304
- Пьянов Федор Тимофеевич* (1889—1969), журналист, публицист, участник объединения «Православное дело» в Париже, возглавляемого матерью Марией (Скобцовой), секретарь Русского студенческого христианского движения (РСХД) — 136
- Раденгаузен*, немецкий естествоиспытатель — 78
- Радлов Эрнст Леопольдович* (1854—1928), историк философии, переводчик — 139
- Райн Джозеф Бэнкс* (1895—?), американский психолог, занимался проблемами парапсихологии — 328, 334
- Рейнгардт* (Рейнхардт) Карл (1886—1958), немецкий филолог и историк философии — 86—88
- Рейнке Иоганнес* (1849—1931), немецкий естествоиспытатель и философ — 116
- Рекамье* (урожд. Бернар) Жанна Франсуаза Жюли Аделаида (1777—1849), хозяйка салона в Париже, законодательница мод — 254
- Рем Вальтер* (1901—1963), немецкий историк литературы и философ — 187
- Ремке Иоганнес* (1848—1930), немецкий философ, представитель имманентной философии — 104, 140, 141, 352
- Рессель* (Рассел) Бертран (1872—1970), английский философ, логик, математик, общественный деятель, основоположник английского неореализма, лауреат Нобелевской премии (1950) — 54, 146, 169, 233, 266, 283, 284
- Рид Томас* (1710—1796), шотландский философ, основоположник философской школы «здорового смысла» — 175
- Риккерт Генрих* (1863—1936), немецкий философ, представитель неокантианства — 96, 356
- Римский-Корсаков Николай Андреевич* (1844—1908), композитор, дирижер, музыкально-общественный деятель — 205
- Ричард Викторинец* (Ришар Сен-Викторский) (ум. 1173), французский теолог и философ, представитель схоластики, ученик Гуго Сен-Викторского — 281
- Рише Шарль* (1850—1935), французский психолог — 184, 185
- Робине Жан Батист Рене* (1735—1820), французский философ-просветитель, сторонник гилозоизма — 62, 77, 92
- Роджерс Артур Кеньон* (1868—1936), американский философ, один из основателей критического реализма — 158
- Розанов Василий Васильевич* (1856—1919), философ, писатель, публицист, критик — 350
- Розенберг Отто Карл Юлиус* (Оттон Оттонович) (1888—1919), исследователь буддизма — 265—267, 271
- Ролан-Госселли Мари Доменик* (1883 — ?), французский католический философ — 158

- Ростовцев* Михаил Иванович (1870—1952), историк античности и археолог — 336
- Рубнер* Макс (1854—1932), немецкий физиолог, исследовал применимость закона сохранения энергии к живому организму — 104
- Савич* Владимир Васильевич (1874—1936), физиолог и фармаколог, последователь И. П. Павлова — 243
- Салагова* В., сторонница неокантианства — 125
- Сантьяна* Джордж (1863—1952), американский философ и писатель, один из основателей критического реализма, по национальности испанец — 158
- Саттер* Карл (1876—?), немецкий естествоиспытатель и философ — 94
- Сведберг* Еспер (1653—1735), шведский церковный деятель, епископ, отец Э. Сведенборга — 191
- Сведенборг* Эмануэль (1688—1772), шведский ученый и теософ-мистик — 191, 273, 275, 276, 278, 279, 281
- Селларс* (Селлерс) Рой Вуд (1880—1973), американский философ, один из основателей критического реализма — 158, 159
- Сенека* Луций Анней (ок. 5 до н. э.—65 н. э.), римский философ, поэт, политический деятель, сторонник стоицизма — 87
- Серафим Саровский* (Прохор Сидорович) Мошнин (1759/1760—1833), православный подвижник — 173, 261, 283, 287, 288
- Сергий Радонежский* (1314/1321—1392), православный подвижник, основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря — 283
- Сертиланж* (Сертиланж) Антонин Далмаций (наст. имя Жильбер) (1863—1948), французский философ, представитель неотолизма, монах-францисканец — 301
- Сеченов* Иван Михайлович (1829—1905), естествоиспытатель, создатель физиологической школы в России, исследовал проблемы психологии — 80
- Сиддхартха Гаутама* (Готама) (623—544 до н. э.), основатель буддизма — 264, 265, 267, 268, 271
- Симеон Новый Богослов* (949—1022), византийский религиозный писатель и философ-мистик — 273
- Симпликий* (Симплиций) (ум. 549), греческий философ, представитель неоплатонизма — 86
- Словацкий* Юлиуш (1809—1849), польский поэт-романтик и философ — 250
- Смит* Адам (1723—1790), шотландский экономист и философ — 256, 257
- Содро* Огюст (1859—1946), французский теолог — 277
- Сократ* (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ — 13, 146, 300, 301, 305
- Соловьев* Владимир Сергеевич (1853—1900), философ, публицист, поэт, критик — 7, 13, 14, 27, 30, 31, 121, 128, 139, 150, 153, 246, 262, 280, 281, 285, 311, 324—327, 349, 351, 352, 354, 356, 360, 361, 363, 368
- София* (1630—1714), жена курфюрста Ганноверского Эрнста Августа, переписывалась с Г. В. Лейбницем — 126
- Спенсер* Герберт (1820—1903), английский философ и социолог, один из основателей позитивизма — 47, 60, 68, 80, 109, 110, 113, 247
- Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677), голландский философ-пантеист — 4, 13, 19, 47, 49, 107—110, 299, 368
- Сполдинг* Эдвард Глисон (1873—1940), американский философ, представитель неореализма — 140
- Старынкевич* К. Д., ботаник — 250, 302
- Страхов* Николай Николаевич (1828—1896), философ, публицист, литературный критик, переводчик — 56
- Стронг* Чарлз Оджест (1862—1940), американский философ, представитель критического реализма — 158
- Струве* Петр Бернгардович (1870—1944), экономист, философ, публицист, общественно-политический деятель — 71, 152, 354
- Суарес* Франсиско (1548—1617), испанский теолог, философ, представитель поздней схоластики, автор комментариев к «Сумме теологии» Фомы Аквинского — 369
- Субадра* (Субхадра) (наст. имя Ф. Циммерман), буддийский монах — 271, 272

- Сузо** Генрих (ок. 1295—1366), немецкий мистик, монах-доминиканец — 261, 273—275, 277, 278
- Сузуки** Дайсецу Тейтаро (1870—1966), японский исследователь буддизма — 272, 312
- Сухово-Кобылин** Александр Васильевич (1817—1903), драматург — 241, 242
- Тейхмюллер** Густав (1832—1888), немецкий философ, сторонник персонализма — 94, 98, 100, 356
- Тереза де Хесус** (Тереза из Авилы) (1515—1582), испанская религиозная деятельница, автор мистических сочинений, монахиня-кармелитка — 261, 273—276, 278, 288
- Тесленко** Николай Васильевич (1870—1942), юрист, присяжный поверенный, общественно-политический деятель — 136
- Тод** (Тоуд) Ч. Э. М., английский философ, автор работы «Современная наука и религия» (1931) — 258
- Толстой** Алексей Константинович (1817—1875), граф, писатель — 242
- Трубецкой** Евгений Николаевич (1863—1920), князь, философ, правовед, культуролог, общественный деятель — 7, 150, 247, 280, 327
- Трубецкой** Сергей Николаевич (1862—1905), князь, философ и общественный деятель — 7, 150, 352
- Туган-Барановский** Михаил Иванович (1865—1919), экономист, историк, социолог, политический деятель — 73
- Тэн** Ипполит (1828—1893), французский литературовед, философ, историк — 234, 256
- Уайтхед** Алфред Норт (1861—1947), английский логик, философ, математик, сторонник неореализма — 231—233, 349
- Фалес** (ок. 640/625 — ок. 547 до н. э.), древнегреческий философ, основатель милетской школы (Малая Азия) — 20
- Фарже** Альбер (1848—1926), французский теолог и философ, представитель неосхоластики — 277
- Федер**, переводчик на немецкий язык книги Лойолы «Духовные упражнения» — 282
- Фейербах** Людвиг (1804—1872), немецкий философ, представитель антропологизма, с позиций которого критиковал религию — 72, 79, 80
- Фенелон** Франсуа де Салиньяк де Ла Мот (1651—1715), французский церковный деятель, архиепископ, писатель и философ — 282
- Фехнер** Густав Теодор (1801—1887), немецкий физик, психолог, философ и писатель — 48, 108—111, 250, 329
- Фихте** Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкой классической философии — 13, 42, 48, 97, 125, 281, 353, 354, 359, 360, 364
- Фламарион** Камиль (1842—1925), французский астроном, популяризатор научных знаний — 184, 185, 329
- Флерова** В. А., переводчица — 44
- Флоренский** Павел Александрович (1882—1937), ученый и философ, православный священник — 33, 173, 254, 255, 281, 282, 284, 285, 311, 316, 327
- Флоровский** Георгий Васильевич (1893—1979), ученый, философ, историк русского богословия, православный священник — 365, 367, 368
- Фома Аквинский** (1225/1226—1274), средневековый теолог и философ, систематизатор схоластики, монах-доминиканец — 157, 158, 208, 314, 321, 366, 369
- Фондамминский** (псевд. Бунаков) Илья Исидорович (1879/1880—1942), публицист и общественный деятель, участник объединения «Православное дело» в Париже, возглавляемого матерью Марией (Скобцовой), погиб в Освенциме — 136
- Фонтенель** Бернар Ле Бовье де (1657—1757), французский писатель, философ и ученый-популяризатор — 329
- Фоусетт** (Фаусетт) Эдвард Дуглас (1866—?), английский философ, автор работы «Божественное воображение...» (1921) — 255
- Франк** Семен Людвигович (1877—1950), философ — 7, 45, 119, 127, 136, 139, 150, 171, 196, 206, 259, 260, 309—311, 354, 355, 360, 365, 370
- Фрейд** Зигмунд (1856—1939), австрийский врач-психиатр и психолог, основатель психоанализа — 336

- Фридерика* (Фридерика Брион) (1752—1813), возлюбленная И. В. Гёте — 185
- Фулье* (Фуйе) Альфред (1838—1912), французский философ, сторонник «спиритуалистического позитивизма» — 65, 112
- Хайдеггер* Мартин (1889—1976), немецкий философ, один из основателей экзистенциализма — 349
- Хемницер* Иван Иванович (1745—1784), поэт-баснописец — 8
- Хикс* Джордж Дауэс, английский философ, представитель критического реализма — 151, 161
- Холт* (Голт) Эдвин Биссел (1873—1946), американский философ, представитель неореализма — 54, 60, 140, 150, 158, 172, 174
- Хомяков* Алексей Степанович (1804—1860), философ, публицист, поэт, один из идеологов славянофильства — 139, 252, 352
- Хризипп* (Хрисипп) (281/277—208/205 до н. э.), древнегреческий философ, представитель стоицизма — 84—87, 89
- Целлер* Эдуард (1814—1908), немецкий историк античной философии — 87
- Целльнер* Иоганн Карл Фридрих (1834—1882), немецкий астрофизик — 33
- Церетели* София, переводчица — 47, 297
- Циген* Теодор (1862—1950), немецкий психолог, философ, психиатр — 109
- Челпанов* Георгий Иванович (1862—1936), философ, психолог, логик — 71, 72, 79
- Чольбе* Генрих (1819—1873), немецкий врач и философ, представитель вульгарного материализма — 56
- Шаляпин* Федор Иванович (1873—1938), певец (бас) — 140, 228, 295
- Шварц* Герман (1864—1951), немецкий психолог — 104, 157, 162
- Шелер* Макс (1874—1928), немецкий философ, один из основателей аксиологии, социологии познания, философской антропологии — 49, 115, 140, 144, 192, 194—196, 253, 349, 358
- Шеллинг* Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ, представитель немецкой классической философии — 13, 20, 27, 34, 121, 139, 150, 250, 251, 254, 255, 258, 259, 281, 326, 353, 354, 359, 363
- Шестов* Лев (псевд. Льва Исааковича Шварцмана) (1866—1938), философ, представитель экзистенциализма, литератор — 136, 349
- Шиллер* Фердинанд Каннинг Скотт (1864—1937), английский философ, представитель прагматизма — 206
- Шлегель* (урожд. Михаэлис, в первом браке Бемер) Каролина (1763—1809), вдохновительница кружка йенских романтиков, жена А. В. Шлегеля (в 1796—1803), затем Ф. В. Й. Шеллинга — с 1803 г.— 254
- Шмидт* Анна Николаевна (1831—1905), журналистка и писательница, автор религиозно-мистических сочинений — 281
- Шопенгауэр* Артур (1788—1860), немецкий философ, представитель волюнтаризма — 94, 145, 359
- Шпеманн* Ганс (1869—1941), немецкий зоолог, способствовал развитию микрохирургии, лауреат Нобелевской премии (1935) — 245
- Шталле* (Штолль), немецкий историк науки — 26
- Штауденмайер* Людвиг, немецкий естествоиспытатель, автор книги «Магия как экспериментальная естественная наука» (1912) — 181, 182
- Штейн* Людвиг (1859—1930), немецко-швейцарский философ, социолог, политический деятель — 85, 86
- Штейнер* (Штайнер) Рудольф (1861—1925), немецкий философ-мистик, основатель антропософии — 365
- Штерн* Вильям (1871—1938), немецкий психолог и философ, сторонник персонализма и философии жизни — 48, 61, 88, 116, 120, 130, 132, 301, 347
- Шульц* Евгений Александрович, зоолог, сторонник витализма — 243
- Шуман* Ф., больной, страдающий одним из видов цветовой слепоты, его случай описан Г. Э. Мюллером — 166
- Шунте* Вильгельм (1836—1913), немецкий философ, представитель имманентной философии — 7, 52, 53, 89, 121, 122, 124, 125, 345, 352

- Шюдденкоф* Карл (1861—1917), немецкий библиотечарь, историк, издатель — 282
- Щербацкой* (Щербатской) Федор Ипполитович (1866—1942), востоковед, индолог, тибетолог, исследователь буддизма — 268
- Эббингауз* Герман (1850—1909), немецкий психолог, представитель ассоциативной психологии — 109
- Эддингтон* Артур Стэнли (1882—1944), английский астроном — 223
- Эйлер* Леонард (1707—1783), математик, механик, физик, астроном, по происхождению швейцарец — 22
- Эйнштейн* Альберт (1879—1955), немецкий физик-теоретик, один из основателей современной физики, лауреат Нобелевской премии (1921), в 1933 г. эмигрировал в США — 170, 172, 341
- Экегарт* (Экхарт) Иоганн (Майстер Экхарт) (ок. 1260—1327/1328), немецкий мыслитель-мистик, монах-доминиканец — 262, 273
- Эммерих* Анна Катарина (1774—1824), немецкая монахиня, склонная к мистическим видениям — 282, 288
- Эмпедокл* (ок. 490 — ок. 430 до н. э.), древнегреческий философ, врач и политический деятель — 15, 16, 37, 41, 308
- Энгельс* Фридрих (1820—1895), немецкий теоретик марксизма и политический деятель, соратник К. Маркса — 67, 70, 72, 74, 79, 80
- Эпикур* (341—270 до н. э.), древнегреческий философ, представитель атомистики — 76, 77
- Эренфельс* Кристиан фон (1859—1932), австрийский философ и психолог — 178
- Эриугена* (Иоанн Скот Эриугена) (ок. 810 — после 877), средневековый философ, сторонник неоплатонизма, по происхождению ирландец — 262, 281, 326
- Юм* Дэвид (1711—1776), английский философ, историк, экономист, публицист, сторонник агностицизма, предшественник позитивизма — 14, 37, 41, 47, 50, 65, 67, 95, 104, 146, 150, 230, 283, 297, 298, 351—353
- Юпитер*, в римской мифологии верховный бог — 147
- Яковенко* Борис Валентинович (1884—1949), философ, публицист, историк русской философии — 7
- Ян* Отто (1813—1869), немецкий историк, филолог, археолог, автор 4-томного труда «В. А. Моцарт» (1856—1859) — 225
- Ясперс* Карл (1883—1969), немецкий философ, один из основателей экзистенциализма — 182

Составитель В. М. Персонов

СОДЕРЖАНИЕ

ТИПЫ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Введение в метафизику

ВВЕДЕНИЕ	4
1. Метафизика как центральная философская наука	5
2. Классификация метафизических систем	8
ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ	20
Глава первая. Учения о материи	—
1. Виды натурфилософских учений о материи	—
2. Гилокинетическое учение о материи	22
3. Динамистическое учение о материи	27
4. Энергетическое учение о материи	35
Глава вторая. Актуализм	36
1. Борьба актуализма против идеальных начал	—
2. Защита идеальных начал против критики актуализма	39
3. Неорганический и органический актуализм	41
Глава третья. Учение о душе и душевных явлениях	45
1. Субстанциализм, актуализм и идеал-реализм в учениях о душе	—
2. Сознание	49
3. Учения, релятивирующие психическое и материальное бытие	51
ОТДЕЛ ВТОРОЙ	55
Глава четвертая. Материализм	—
1. Определение материализма. Доводы в пользу материализма	—
2. Виды материализма	57
3. Критика материализма	63
4. Методологический материализм. Экономический материализм	69
5. Непоследовательность материалистических систем	76
6. Причины привлекательности материализма	81
7. Материализм стойков как бессознательный идеал-реализм	84
Глава пятая. Спиритуализм и панпсихизм	92
1. Доводы в пользу спиритуализма и панпсихизма	—
2. Виды панпсихизма	95
3. Учение панпсихизма о пространстве и времени	98
4. Критика спиритуализма и панпсихизма	100

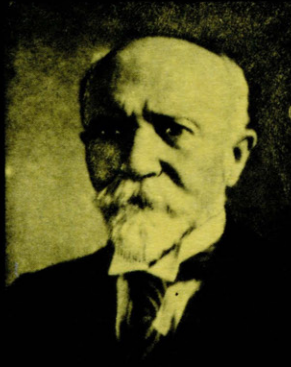
Глава шестая. Дуализм и проблема связи душевного и телесного бытия	102
1. Дуализм	—
2. Отношение между душевными и телесными процессами	103
3. Психофизический параллелизм	108
4. Учение конкретного идеал-реализма об отношении души и тела	113
Глава седьмая. Отвлеченный и конкретный идеал-реализм	120
Глава восьмая. Конкретный органический идеал-реализм как много- сторонний философский синтез	132
ЧУВСТВЕННАЯ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ И МИСТИЧЕСКАЯ ИНТУИЦИЯ	
ПРЕДИСЛОВИЕ	136
ВВЕДЕНИЕ	137
Глава первая. Общие соображения в пользу интуитивизма	138
Глава вторая. Чувственная интуиция	160
1. Доводы защитников субъективности чувственных качеств	—
2. Восприятие как выборка	161
3. Перспективные и вообще относительные свойства чувственно вос- принимаемого предмета	167
4. Внутрителесные чувственные данные в составе восприятия	173
5. Воспоминания в составе восприятия	174
6. Нечувственное восприятие чувственных и нечувственных элементов предмета	177
7. Иллюзии	178
8. Галлюцинации	180
9. Ясновидение	184
10. Заключение учения о транссубъективности чувственных качеств	185
Глава третья. Чувственное восприятие	186
Глава четвертая. Восприятие своей и чужой душевной жизни	188
Глава пятая. Идеальные формы	197
1. Понятие интеллектуальной интуиции	—
2. Идеальные формы	200
3. Сверхсистемное начало	205
4. Смысл мира	208
5. Смысл времени и смерти	211
6. Смысл пространства и телесности	213
7. Отвлеченный и конкретный Логос. Мировой дух	215
8. Время и пространство как подчиненные формы мира	217
9. Различие наук об идеальных формах и наук о содержаниях бытия	218
10. Идеи единичного	225
11. Состав формальных общих идей	227
12. Состав общих материальных идей	239
Глава шестая. Творчество и эволюция	240
1. Творчество на основе идеи	—
2. Эволюция видов бытия	246
	399

Глава седьмая. Общее и индивидуальное	252
1. Господство конкретного индивидуального над общим	—
2. Реализация законов и правил в единичных событиях	255
3. Предметы чувственного восприятия и предметы научного знания как действительное бытие	257
Глава восьмая. Мистическая интуиция	259
1. Божественное Ничто	—
2. Безличная мистика	264
3. Сверхлично-личная христианская мистика	272
4. Видения мистиков и святых	273
5. Человеческое я как предмет мистической интуиции	283
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	288

ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ

(Из книги «Общедоступное введение в философию»)

Глава первая. Состав мира и строение его	290
1. События и процессы	—
2. Время	—
3. Пространство	292
Глава вторая. Невременное и сверхвременное бытие	294
1. Субстанция. Человеческое я	—
2. Множественность субстанций	299
3. Идеи. Идеальное и реальное бытие	304
Глава третья. Органическое и неорганическое миропонимание	307
Глава четвертая. Бог и Царство Божие	309
1. Бог	—
2. Царство Божие	314
Глава пятая. Царство психо-материального бытия	317
1. Эгоистические существа	—
2. Эволюция	322
3. Связь душевных и телесных процессов	328
Глава шестая. Интуитивизм	330
Глава двадцать первая. Отвлеченный и конкретный идеал-реализм	344
<i>П. П. Гайденко. Иерархический персонализм Н. О. Лосского</i>	349
ПРИМЕЧАНИЯ	371
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	383



Данные чувственной,
интеллектуальной
и мистической интуиции
глубоко отличаются
друг от друга;
тем не менее они все
суть различные аспекты
единого осмысленного
космоса.

Н. О. Лосский

ЧУВСТВЕННАЯ,
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ
И МИСТИЧЕСКАЯ ИНТУИЦИЯ



Н.О.ЛОССКИЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«РЕСПУБЛИКА»