

Библиотека журнала «Путь»

Н.О. Лосский

УЧЕНИЕ

О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

ИНТУИТИВИЗМ



Библиотека журнала «Путь»

Н.О.Лосский
УЧЕНИЕ
О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

ИНТУИТИВИЗМ

Издательская группа «ПРОГРЕСС»

VIA

Москва

1992

ББК 87.3
Л79

Редактор *И. И. Блауберг*
Художник *В. К. Кузнецов*

Лосский Н. О.

Л79 Учение о перевоплощении; Интуитивизм.— М.: Издательская группа «Прогресс», ВИА, 1992.— 208 с.

Л 0301000000—164 КБ 8—62—92
006(01)—92

ББК 87.3

ISBN 5-01-003880-3

© Оформление и предисловие
Издательская группа
«Прогресс», 1992

ПРЕДИСЛОВИЕ

Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) входит в число известнейших русских философов XX века. За свою долгую жизнь, целиком посвященную философской работе, он написал почти три десятка книг и множество статей. В историю отечественной философии Лосский вошел как крупнейший гносеолог и создатель наиболее последовательной философской системы, охватывающей с единых позиций теорию познания и логику, метафизику и теорию ценностей, этику и эстетику. На склоне лет философ занимался историей русской культуры и духовной жизни, написал две широко известные работы — «Историю русской философии» и «Характер русского народа».

Имя Лосского стало известно в России в 1906 г., когда вышла его книга «Обоснование интуитивизма». Содержащиеся в ней идеи были высоко оценены и вызвали широкую дискуссию, в которую включились Н. Бердяев, Л. Лопатин, С. Аскольдов и другие философы. Книгу вскоре перевели на немецкий и английский языки. Что же нового и важного внесла эта работа? Прежде все-

го, она существенно расширяла границы теории познания. Интуицию Лосский рассматривал не как загадочную подсознательную способность, присущую лишь отдельным высокоодаренным лицам, но как возможность созерцания бытия «в подлиннике», которой обладает всякий человек. Через интуицию философ попытался понять все виды осознания мира. «Утверждая, что всякое познание есть видение самой живой действительности, я задался целью дать положительное истолкование и метафизическому умозрению, и научному наблюдению, и религиозному опыту. Теория знания интуитивизма должна была оказать помощь лицам, стоящим на двух противоположных флангах,—и натуралистам, и религиозным мистикам. Натуралистам она дает право утверждать, что, наблюдая в микроскоп инфузорий или в телескоп светила небесные, они исследуют не свои представления, а саму живую действительность внешнего мира. Религиозным мистикам она дает новые основания защищаться против упрека, что они живут в мире субъективных иллюзий, и утверждать, что их созерцания суть проникновение в высший Божественный мир». Так сам Лосский в автобиографической книге «Воспоминания. Жизнь и философский путь» описал замысел своей концепции. Объяснение единого «механизма» чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции позволило философу сделать важный шаг в поставленной еще Вл. Соловьевым задаче — дать «теоретические основы цельного знания».

Другим принципиальным шагом Лосского был пересмотр типичного для философии того времени понимания сознания как некоего «вме-

стилища», в которое попадают и в котором перерабатываются чувственные впечатления и образы вещей. Лосский доказывает, что сознание не носит такого «закрытого» характера: оно не подобно вместилищу, а скорее напоминает активный центр, освещающий своими лучами — интенциональными актами (вниманием, осознанием, различением и т. п.) — те или иные объекты и отрезки бытия.

Представление о таких центрах активности связывает гносеологию Лосского с его метафизикой и теорией ценностей. В этих учениях философ синтезировал две традиции — переосмысленную монадологию Лейбница и идущую еще от Платона и Плотина линию органического мировоззрения. Основу мирового бытия составляют «субстанциальные деятели» различного уровня — потенциальные или реальные личности. Лосский называл свое учение еще «иерархическим персонализмом», поскольку полагал, что субстанциальные деятели, взаимодействуя между собой, объединяются в новые, более высокого и сложного типа субстанциальные единства, которые он также рассматривал как особого рода личности (например, общности биологических существ, нации, этнические сообщества и т. п.).

Лосский был на редкость последовательным мыслителем, свои исходные принципы он доводил до конкретных построений, порой весьма неожиданного характера. Одним из примеров этого является его учение о перевоплощении. Отталкиваясь от концепции Лейбница о метаморфозисе, о возможной эволюции монад от бессознательной, животной к рациональной, человеческой стадии, Лосский доказывает, что субстанциальные

деятели могут проходить ряд перевоплощений, сохраняя при этом свое личное тождество. При этом как персоналисту ему важны, конечно, не телесно-натуралистические аспекты перевоплощения, а нарастание в этом процессе личностных свойств деятелей — сознания, свободы, этических норм.

Несколько слов о жизненном пути философа (тем, кто заинтересуется его творчеством, советуем прочесть его очень интересные «Воспоминания», напечатанные в журнале «Вопросы философии», 1991, № 10—12). Н. О. Лосский родился 6 декабря 1870 г. в местечке Креславка Витебской губернии (ныне в Латвии). Корни семьи были польскими, но воспитывался будущий философ на русской культуре. Он окончил естественный и историко-филологический факультеты Петербургского университета, где впоследствии был профессором философии. В 1922 г. вместе с большой группой философов и ученых был выслан советским правительством из России и поселился в Праге. В 1942 г., когда Словакия стала самостоятельным государством, был приглашен в Братиславу занять кафедру философии. В 1945 г. переехал в Париж, а в 1946 г. — в США к своему младшему сыну, историку. В 1947—1950 гг. был профессором философии в Св. Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Умер Лосский в Париже, в 1965 г.

Кроме упомянутых, Лосский написал следующие основные труды: «Мир как органическое целое» (1917), «Основные вопросы гносеологии» (1919), «Логика» (1923), «Свобода воли» (1927), «Ценность и бытие» (1931), «Типы мировоззрений» (1931), «Чувственная, интеллектуальная

и мистическая интуиция» (1938), «Условия абсолютного добра» (1949), «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953), «Общедоступное введение в философию» (1956).

В. П. Филатов

От редакции. В настоящее издание включены никогда прежде не публиковавшиеся полностью работы Н. О. Лосского, написанные им в конце жизни (предположительно, в начале 50-х гг.). «Учение о перевоплощении» и «Интуитивизм», хранящиеся в Институте славянских исследований в Париже, можно рассматривать как своего рода «философское завещание» мыслителя, подытожившее его многолетние труды и в связи с частными проблемами разворачивающее весь строй его основополагающих идей, систематически выверенный и ясный. Если «Интуитивизм» Лосского непосредственно восходит к его университетским диссертациям начала XX в., то «Учение о перевоплощении» опирается не только на исследовательский интерес, но и на опыт религиозной полемики с ведущими деятелями русского религиозного возрождения С. Н. Булгаковым, С. Л. Франком, Н. А. Бердяевым и другими, послужившей для его оппонентов материалом специального издания (см.: Переселение душ. Сборник статей. Париж, 1936). За несколько лет до полемики, обращаясь к Бердяеву (в неопубликованном письме), Лосский верно предчувствовал негативное отношение к идее метемпсихоза со стороны церкви; тем не менее, он не считал нужным вывести свои представления за пределы ортодоксии, полагая их созвучными наследию святых отцов.

В текстах, публикуемых по архивным машинописным оригиналам с рукописной правкой, сохранены некоторые особенности авторской орфографии и пунктуации.

УЧЕНИЕ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

ВВЕДЕНИЕ

Шопенгауэр утверждает, что более половины человеческого рода верит в перевоплощение *. Без сомнения, он прав. Почти все примитивные народы признают перевоплощение — африканские негры, американские индейцы, австралийцы, обитатели островов Тихого океана. Насколько это представление о будущей жизни распространено в Азии, видно из того, что оно входит в состав религии буддизма, той религии, которая насчитывает до 500 миллионов приверженцев. Кроме буддизма, учение о перевоплощении встречается в разных других религиях, напр. в браманизме, египетской религии, религии друидов. Секта орфиков, гностики, теософы, антропософы, многие оккультисты также придерживаются этого учения. У философов оно встречается нередко. Имена тех философов, которые высказываются в его пользу, будут указаны в специальной главе.

Лессинг говорит о перевоплощении: «Кажется ли эта гипотеза потому такою смешною, что она самая древняя? потому, что человеческий ум раньше, чем его рассеяла и ослабила школьная софистика, сразу пришел к ней?» «Разве я достигаю раз так многого, что не стоит труда прийти второй раз?»

Еще решительнее высказывается Шопенгауэр:

* См. дополнения к основному его труду «Мир как воля и представление», IV кн., глава 41.

«Миф о перевоплощении есть настолько самый содержательный, самый значительный, наиболее близкий к философской истине из всех мифов, когда-либо созданных, что я считаю его за *pes plus ultra* мифического выражения истины. Поэтому Пифагор и Платон почитали и применяли его; и народ, у которого этот миф имеет всеобщее распространение и оказывает решительное влияние на жизнь, должен именно поэтому считаться наиболее *зрелым* так же, как он есть и наиболее древний народ».

То обстоятельство, что почти все примитивные народы верят в перевоплощение, не дает права относиться к этому учению с пренебрежением; скорее наоборот, именно поэтому следует обратить на него особенное внимание. Мною написаны две статьи, в которых я стараюсь доказать, что разница между мышлением примитивных народов и просвещенных европейцев состоит в следующем: у примитивных народов *тип* развития высокий, но *степень* развития очень низкая; наоборот, у просвещенного европейца очень высокая степень развития, но *тип* развития обеднен. Просвещенный европеец в большинстве случаев утратил некоторые способности и представления, которые, находясь в зародыше у примитивных народов, имеют великую ценность и стоят в связи с важнейшими истинами; но те способности и представления, которые просвещенный европеец сохранил, он чрезвычайно высоко и систематически разработал. Эта разработка имеет характер узкой специализации. Чтобы не слишком обеднить тип своего развития, просвещенный европеец должен, отложив в сторону свою гордыню и чувство превосходства, присматриваться к системе представ-

лений примитивных народов и извлекать из нее те элементы, которые могут быть подняты на степень точно выраженных понятий и подкреплены системою доказательств *.

Что касается мысли о перевоплощении, она встречается не только у примитивных народов, но и у многих философов, однако обыкновенно лишь мимоходом. Я задаюсь целью разработать ее систематически на основе защищаемого мною философского мировоззрения, изложенного во многих моих книгах и статьях. Вопрос о загробной судьбе человека интересует множество людей, не знакомых с философией. Поэтому я стараюсь написать эту книгу как возможно более популярно, а для лиц, имеющих философское образование, буду указывать свои сочинения, в которых философские основы данной книги изложены обстоятельно.

Учение о перевоплощении есть не философская теория, а гипотеза. В самом деле, к области философии в точном смысле слова относятся, согласно защищаемой мною теории знания, только истины, доказанные вполне достоверно; что же касается учения о перевоплощении, в нем содержатся такие подробности о возможной судьбе человека и других существ после их смерти, которые часто имеют характер лишь догадок. Но эти догадки опираются на основные понятия моего мировоззрения, которые относятся к области философии и которые я считаю доказанными в других моих книгах и статьях.

* См. об этом две мои статьи: «Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца». — Совр(еменные) Записки, 1926, вып. 28; «„Мифическое“ и современное научное мышление». — Путь. Париж, 1928.

Глава первая

ИЕРАРХИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ

1. Персонализм

Мировоззрение, из которого я исхожу, разрабатывая учение о перевоплощении, можно назвать словом *персонализм*. Согласно этому учению, весь мир состоит из *личностей* (*persona*), действительных или потенциальных (возможных). Под словом «потенциальная личность» понимается при этом существо, способное, развиваясь, стать с течением времени действительною личностью. Примером такого мировоззрения может служить философия Лейбница, согласно которой весь мир состоит из монад и каждая монада есть действительная или потенциальная личность.

Как уже сказано во Введении, книга эта будет написана с крайнею степенью популярности. Поэтому я не буду приводить здесь сложных и трудных доказательств в пользу персонализма. Я буду только излагать основные понятия персонализма так, чтобы смысл каждого философского слова, употребляемого мною как философский термин, был вполне ясен читателю. Лица, не имеющие философского образования, часто не понимают самых простых философских мыслей только потому, что философские термины для них чужды и оторваны от их опыта. Поэтому я буду разъяснять каждый термин с такою подробно-

стью, какой обыкновенно не было в других моих книгах; что же касается доказательств моих учений, я буду указывать, в каких моих книгах и статьях можно найти их.

Начнем с понятия действительной личности. Под словами *действительная личность* мы будем разумеать всякое существо, способное сознавать абсолютные ценности и долженствование, руководиться ими в своем поведении. Абсолютными ценностями называются те ценности, которые суть добро для всех существ, способных воспринять или использовать их; таковы, напр., истина, нравственное добро, красота, свобода.

Сознание долженствования вовсе не означает еще, что действительная личность всегда исполняет свой долг; она может часто нарушать долг, но при этом хоть изредка чувствует раскаяние или, по крайней мере, чувство неловкости, которое свидетельствует о том, что где-то в глубине души таится сознание долга. Примером действительной личности может служить человек. Займемся анализом человеческой личности с целью найти то ядро личности, которое совершает процесс перевоплощения. Положим, до моего уха доносятся слабые звуки музыки. Я внимательно прислушиваюсь к ним и замечаю, что это — патетическая соната Бетховена; я испытываю восторг при восприятии некоторых частей ее; но вот мне подадут письмо, из которого я узнаю о болезни друга; я опечален этим и тотчас решаю навестить друга, надеваю пальто и иду к нему. Мои переживания и действия, именно усилие внимания, воспринимание музыки, чувство восторга, чтение письма, чувство печали, хотение навестить друга, надевание пальто, ходьба, все имеют *вре-*

менную форму: в самом деле, они возникают во времени, длятся некоторое время и, наконец, прекращаются. С большею или меньшею скоростью они сменяют друг друга. Но, кроме этих изменчивых явлений, в моей личности есть еще и неизменное ядро, именно — мое я, которому принадлежат эти переживания и действия: я — внимателен к музыке, я — восторгающийся, я — читающий письмо, я — печальющийся, я — желающий навестить друга, я — исполняющий это желание, именно надевающий пальто и идущий к другу. В основе этого рода изменчивых событий * находится одно и то же я: *тот самый* я, который вначале с восторгом слушал музыку, в конце идет опечаленный к другу; переживания мои и действия имеют временную форму и сменяются, а само мое я *не имеет временной формы*, оно незыблемо стоит над временем как одно и то же *тождественное* я.

Глубокое различие между временным бытием и невременным станет ясно тому, кто отдает себе отчет в том, какое строение имеет время. Как и пространство, время делимо до бесконечности; оно состоит из отрезков, находящихся вне друг друга, напр., минута состоит из первой, второй, третьей и т. д. секунды; но и секунда состоит из одной десятой секунды и т. д. В свою очередь десятая секунды тоже состоит из отрезков, длящихся одну сотую секунды и т. д. Бытие, имеющее временную форму, напр., звук, длящийся одну минуту, состоит из таких отрезков временного процесса — из звучания, длящегося первую секунду, вторую секунду и т. д. Когда на-

* В философии словом *событие* означает все, что имеет временную форму, то есть возникает во времени, длится некоторое время и прекращается.

ступает звучание во второй секунде, звук первой секунды уже перестал существовать, стал прошлым; следовательно, бытие его целиком находится *вне* бытия второй секунды; это *другой* звук, хотя, конечно, он может быть так сходным со звуком первой секунды, что оба они подходят под одно и то же понятие и обозначаются одним и тем же словом, напр. тон la_3 , данный камертоном. Все перечисленные выше переживания, усилие внимания, длящееся одну минуту, печаль, надевание пальто и т. п., состоят из таких отрезков, отпадающих в область прошлого, а само мое я не состоит из отрезков, оно есть одно и то же неделимое я, не текущее во времени и потому объединяющее все свои переживания как единый поток своей жизни, способное вспоминать свое прошлое и даже более или менее предвидеть свое будущее.

Мое я само не имеет временной формы, но оно тесно связано с нею в том смысле, что я распоряжаюсь временной формой, я придаю ее своим переживаниям и действиям, напр. могу продлить усилие своего внимания или прекратить его, могу ускорить или замедлить надевание пальто и т. п. Итак, я есть существо *сверхвременное*, придающее временную форму своим жизненным проявлениям.

Аналогичные рассуждения применимы и к пространственной форме. Пространство тоже делимо до бесконечности и состоит из отрезков, находящихся *вне* друг друга. Линия в один метр длиною может быть разделена на 100 сантиметров, каждый сантиметр может в свою очередь тоже быть разделен на сто отрезков и т. д. до бесконечности, и каждый отрезок сполна находится вне других отрезков. Наше я очевидно не имеет

такой формы: оно не шарообразное, не кубическое и т.п. Оно вообще не имеет никакой пространственной формы, но распоряжается ею, придавая ее тем своим действиям, которые суть не психический, а физический, т.е. *материальный* процесс. Таковы, напр., мои движения рукою, которым я могу придавать весьма разнообразные пространственные формы. Итак, я есть существо *сверхпространственное*, придающее пространственную форму некоторым своим жизненным проявлениям.

Те проявления нашего я, которые имеют только временную форму и не имеют пространственной формы, напр. чувство радости, суть *психические* (душевные) процессы, а те проявления, которые имеют пространственно-временную форму, напр. движение рукою, суть *материальные* процессы. Само собою разумеется, наше я производит большинство своих душевных и материальных проявлений не одними своими силами, а в союзе со своим телом, т.е. в сочетании с множеством более или менее подчиненных нам существ, о которых речь будет позже. Теперь мы будем продолжать изучение основного ядра нашей личности, именно исследование того, что следует называть словом «я» в точном смысле.

2. Субстанциальный деятель

Я есть существо *сверхвременное* и *сверхпространственное*, *абсолютно неделимое*, т.е. не могущее быть реально разложенным на части, но, конечно, имеющее множество свойств. Я есть *творец* своих проявлений во времени и пространстве, напр. своих усилий внимания, чувств, хотений,

движений и т.п. Оно есть также *носитель* этих проявлений как своих состояний, что и выражается языком, когда мы говорим: я внимателен, я опечален, я иду к другу и т.п.

Сверхвременное и сверхпространственное существо, которое есть носитель многих свойств, творец многих событий в пространстве и времени и носитель этих событий как своих состояний, должно быть обозначено термином *субстанция*. Итак, наше я есть субстанция.

Читатель, мало знакомый с философией, услышав слово «субстанция», подумает: «Началось! теперь пойдет речь о чем-то непонятном, скорее всего о чем-то, что выдуманно философами и вовсе не существует в природе». Даже ученые, особенно натуралисты, пренебрежительно относятся к этому понятию. Между тем, и в науке и в составе почти каждой нашей мысли содержится *представление* о субстанции, но громадное большинство людей не анализировало свои представления о предметах мира до такой глубины, чтобы выработать *понятие* субстанции. Когда натуралист говорит, напр., об электро́не, как имеющем свойство отталкивать другие электроны и притягивать протоны, он мыслит электрон как носителя нескольких свойств, а его *акты* отталкивания и притягивания он мыслит как производимые *одним и тем же* деятелем; это значит, что он представляет себе электрон как субстанцию. Когда мы кладем кусочек льда на горячую плиту и он превращается сначала в жидкость, а потом в пар, мы говорим, что *одна и та же* вода находилась сначала в твердом, потом в жидком и, наконец, в парообразном состоянии, мы представляем себе, что в воде, кроме различных состояний, т.е. процес-

сов, сменяющих друг друга во времени, есть в основе тождественное, неизменное ядро, т. е. субстанция.

Что именно составляет в данном предмете его субстанциальную основу, трудно бывает найти. Несколько десятков лет тому назад многие сказали бы, что, напр., вода состоит из атомов водорода и кислорода и эти атомы суть субстанции. В наше время скажут, что и атом разложим на электроны, протоны и т. п. и не атом, а эти элементы атома суть субстанции. Еще более трудно установить, что следует разуметь под словом «субстанция». Различные философы весьма различно определяют это понятие. Некоторые философы пытаются даже совсем устранить его; они утверждают, что мир состоит только из событий и никаких сверхвременных причин событий и носителей событий нет *. У некоторых лиц явилась привычка думать, что слово «субстанция» означает пассивный субстрат (подкладку) событий и свойств. Между тем, как это показал Лейбниц, под словом «субстанция» следует разуметь носителя творческой силы, производящего события. В моей философии особенно подчеркнуто понятие творческой свободы существ, из которых состоит мир. Поэтому я буду избегать слова «субстанция», которое производит впечатление какой-то мертвой абстракции, и вместо него буду употреблять термин *субстанциальный деятель*.

Итак, человеческая личность, поскольку мы имеем в виду само я человека, творящее свою жизнь во времени и пространстве, есть субстанции-

* Опровержение этого учения см. в моей книге «Типы мировоззрений» и в книге «Общедоступное введение в философию», изд. «Посев».

альный деятель. Сверхвременные и сверхпространственные субстанциальные деятели творят свои жизненные проявления, чувства, мысли, поступки во времени и пространстве; следовательно, они составляют более основной слой бытия. Это различие между бытием основным и производным имеет существенное значение в *онтологии* (так называется та часть метафизики, в которой излагается учение о бытии) и потому должно быть закреплено в уме и памяти посредством специальных терминов: условимся называть события, т. е. все временное и пространственно-временное, термином *реальное бытие*, а все невременное и непространственное термином *идеальное бытие*.

3. Абстрактное и конкретно-идеальное бытие

К области идеального, т. е. невременного и непространственного бытия, принадлежат, кроме субстанциальных деятелей, еще множество идей, напр. математические идеи и вообще все бытие, выразимое в общих понятиях. Число пять, напр., или, точнее, идея пятеричности есть не временной процесс, а одна из форм множественности, применимая ко всему, что есть в мире: могут существовать пять человек, пять берез, пять домов, пять песен, пять желаний и т. п., и т. п. И все эти предметы, где бы они ни находились, к какой бы области мира они ни принадлежали, имеют одну и ту же численно *тождественную форму* пятеричности. Это возможно потому, что форма пятеричности, будучи идеальным бытием, не замкнута ни в каком пространстве и времени, а потому может служить для оформления любых предметов, находящихся в любом месте пространства и времени.

Кроме идей, определяющих *форму* предметов (формальные идеи), есть еще идеи, определяющие *содержание* предметов (материальные идеи). Таковы, напр., идея электронности (т.е. идея того типа процессов, из которых состоит жизнь электрона), идея кислородности, идея типа жизни инфузории, идея дуба, идея типа жизни слона, идея человечности (т.е. идея типа жизни человека), идея арии «Погибло все, и честь моя и слава» из оперы «Князь Игорь» и т. п., и т. п.

Основные формальные идеи и некоторые материальные идеи сотворены Богом; многие материальные идеи сотворены субстанциальными деятелями. Творческий акт человека, изобретающего вертолет или идею арии, есть событие во времени, но идея, творимая им, не временна.

Формальные и материальные идеи не деятельны, пассивны: сами по себе они не могут определять предметы, придавать им форму и содержание. Необходимо, чтобы существовали деятели, способные усваивать эти идеи и творить свои проявления сообразно этим идеям. Эту роль играют описанные выше субстанциальные деятели. Напр., я человека есть активное существо, способное придавать своим проявлениям и некоторым предметам форму пятничности, напр. пять раз повторить какое-либо приказание, разделить яблоко на пять частей и т. п. Все субстанциальные деятели суть носители таких основных для всего мира форм, как математические идеи. Напр., даже электрон, встречая в пространстве и времени пять других электронов, совершает пять раз отталкивания их.

Само собою разумеется, когда философ говорит, что даже электрон есть носитель математиче-

ских идей, он вовсе не понимает под словом «идея» — *мысли*, как это принято в разговорном, не философском языке. Под словом «идея» философ понимает тот вид бытия, невременного и непространственного, который открыт Платоном. Электрон не имеет никаких мыслей и вообще никакого сознания, но он, как и все деятели, есть носитель определенных идеальных форм, сообразно которым он совершает свои действия; так, напр., все проявления электрона в пространстве и времени имеют *математически определенную форму*.

Формальные и материальные идеи, так же как и субстанциальные деятели, принадлежат к области *идеального* бытия, т. е. они не временны и не пространственны. Но друг от друга они глубоко отличаются. Во-первых, как уже сказано выше, субстанциальные деятели обладают творческой силой, они активны; идеи не имеют творческой силы, они пассивны. Субстанциальные деятели творят реальное бытие, т. е. свои проявления в пространстве и времени сообразно усвоенным ими идеям. Во-вторых, субстанциальные деятели суть самостоятельные существа, тогда как формальные и материальные идеи не существуют самостоятельно, они принадлежат субстанциальным деятелям как *их* идеи. Имея в виду это различие, можно сказать, что формальные и материальные идеи суть *абстрактно-идеальное* бытие, а субстанциальные деятели суть *конкретно-идеальное* бытие.

В составе мира мы нашли, так сказать, три этажа бытия. Самое основное бытие суть субстанциальные деятели, т. е. конкретно-идеальное бытие. Далее, второй этаж образуют формальные и материальные идеи, т. е. абстрактно-идеальное

бытие. Наконец, третий этаж есть реальное бытие, т. е. временные и пространственно-временные события, творимые субстанциальными деятелями сообразно идеям.

Когда певец исполняет арию «Погибло все, и честь моя и слава», он творит сложный ряд действий во времени, руководясь идеею этой арии как единого невременного целого, в котором гармонически соотнесены все части этого целого. И даже такой простой акт, как отталкивание одним электроном другого электрона, возможен не иначе, как на основе идеи единого целого тех бесчисленно многих действий, которые при реализации их во времени и пространстве сменяют друг друга. Таким образом, реальное бытие возникает не иначе, как на основе идеального бытия. Мировоззрение, утверждающее эту истину, можно обозначить термином *идеал-реализм* *.

4. Целестремительность. Панвитализм

Жизнь действительной личности, напр. каждого человеческого я состоит из волевых актов; человек стремится достигать тех или других целей, именно творить какие-либо блага или устранять какое-либо зло. Таким образом, все деятельности личности имеют *целестремительный* характер **.

* О видах идеального и об отношении между идеальным и реальным бытием см. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (YMCA-PRESS, Париж, 1938; по-английски в пяти брошюрах, изданных в Праге Русским Народным Университетом, 1935—1938); см. также «Общедоступное введение в философию».

** См. об этом мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», 2-е издание, 1910; Die Grundlagen der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus,

Целестремительность не следует смешивать с целесообразностью. Под словом «целесообразность» разумеется постановка цели и достижение ее с помощью правильно подобранных средств. Слово же «целестремительность» указывает лишь на то, что деятельность направлена на достижение какой-либо цели, однако цель может оказаться не достигнутою или потому, что она вообще не осуществима, или потому, что средства для ее достижения были избраны неподходящие и т. п.

Не только действительная, но также и потенциальная личность, т. е. всякий субстанциальный деятель, даже и стоящий на самой низкой ступени развития, напр. электрон, совершает все свои действия целестремительно. Электрон производит отталкивание другого электрона, но притягивает к себе протон. Эти отталкивания и притяжения суть *взаимодействия*; это значит, что, напр., электрон А и электрон В взаимно отталкивают *друг друга*; этот акт осуществляется в пространстве не так, чтобы электрон А начал отталкивать В, а потом В ответил ему обратным толчком, а так, что электроны А и В производят взаимное отталкивание *абсолютно одновременно*. Такая чудесная одновременность материального толкания и противотолкания, производимого двумя субстанциальными деятелями, возможна не иначе, как если материальному толчку *предшествует* чисто временной, т. е. внутренний процесс *стремления* деятеля

А. Barth, Lpz., 1905; см. также мою статью «Психология человеческого я и психология человеческого тела». — Зап(иски) Научн(ого) Инст(итута) в Белграде, 1940, вып. 17; Psychologie des menschlichen Ich und Psychologie des menschlichen Körpers. — Записки Русск(ого) Научно-Исслед(овательского) Объединения, 1940, № 75.

А произвести отталкивание и ответное *противостремление* другого деятеля В. Таким образом, в природе нет чисто механических, т.е. материальных процессов: всякий механический процесс есть *психо-механический* или, по крайней мере, *психоидно-механический* целестремительный акт *.

Примером психо-механического целестремительного акта может служить производимое человеком отталкивание предмета, вызывающего в нем чувство отвращения, а примером психоидно-механического целестремительного акта может служить отталкивание электроном другого электрона и притягивание им протона.

Итак, персонализм есть миропонимание *телеологическое*: всякая причинность имеет характер *целестремительный*, а не бесцельно механический. Все деятели суть существа живые, одушевленные; персонализм есть *панвитализм*.

5. Единосущие субстанциальных деятелей

Анализируя взаимодействие, даже такое простое, как взаимное отталкивание двух электронов, мы пришли к мысли, что этому пространственному материальному процессу предшествует в электронах внутренний психоидный процесс, именно их *стремление* оттолкнуть друг друга. Такая связь стремлений двух различных существ указывает на

* Словом «психоидный» обозначается не внешний пространственно-временной, а внутренний временной процесс в субстанциальном деятеле, аналогичный психическим процессам, но столь упрощенный, что необходимо обозначать его особым термином. Конечно, психоидные процессы всегда бессознательны, тогда как психические процессы бывают и сознательные, и бессознательные.

то, что они вовсе не сполна обособлены друг от друга; существует интимная связанность их друг с другом, благодаря которой переживания деятеля А существуют не только для него, но и для деятеля В; они как бы *взаимно чувствуют друг друга*. Эта спаянность всех субстанциальных деятелей друг с другом есть *единосущие* их. Оно состоит в том, что некоторую стороною своего существа все деятели сращены в одно целое; эта сторона у всех них *тождественна*. Так, напр., все деятели суть носители математических идей, тождественных для всех них. Поэтому все действия их подчинены одним и тем же законам математики. Единосущна у субстанциальных деятелей только некоторая сторона их бытия, а все остальное в их существе может быть крайне различным и даже реально противоположным. Поэтому единосущие субстанциальных деятелей я называю *отвлеченным*.

6. Бог

Мир есть система множества деятелей; каждый из них имеет свою особую творческую силу и действует самостоятельно, но, с другой стороны, они все отчасти единосущны и основные формальные принципы их деятельности, например принципы времени и пространства, тождественны. Поэтому свои действия они совершают в едином для всего мира времени и пространстве *. Такая система многих существ, с одной стороны, самостоятельных, а с другой стороны, спаянных воеди-

* О том, как можно понять учение Эйнштейна, см. мою статью «Пространство, время и теории Эйнштейна», XI. Congrès International de Philosophie.

но, не могла возникнуть сама собою. Она может быть лишь творением *Сверхмирового* начала, Бога. Учение об этом происхождении мира изложено в моей книге «Мир как органическое целое». В книге С. Франка «Предмет знания» дано превосходное краткое доказательство того, что система элементов мира, подчиненных *логическим* законам тождества, противоречия и исключенного третьего, возможна не иначе как на основе *мета-логического* (сверхлогического) начала, т. е. Абсолютного, которое стоит выше перечисленных логических законов.

К учению о том, что мир основан Сверхмировым началом, мы пришли путем *умозрения*, абсолютно убедительного для мыслящего человека. Но в холодном умозрении мы открываем Сверхмировое начало только как несоизмеримый с миром *сверхличный* принцип. К счастью, есть еще другой путь, возводящий к этому началу более интимно и жизненно: это — *религиозный опыт*. Сверхмировой принцип открывается в этом опыте как живой *личный* Бог, как существо, абсолютно совершенное во всех отношениях, как совершенная полнота жизни и как всеобъемлющая Любовь. Этот опыт наполняет душу нормального человека «радостью о Господе», бескорыстною радостью о том, что такое совершенство существует.

Противоречия между умозрением, открывающим Сверхмировое начало как *сверхличное*, и религиозным опытом, открывающим Его как *личного* Бога, нет: в самом деле, Сверхличному началу, творящему мир как систему личностей, доступно также и личное бытие. Бог есть существо сверхлично-личное. Мало того, согласно христианско-

му Откровению, Бог есть единое существо в Трех Лицах, Бог-Отец, Бог-Сын (Логос) и Бог Дух Святой. Эта истина, которая не может быть открыта силою одного лишь человеческого разума, после того как она сообщена в Откровении, подтверждается даже и религиозным опытом некоторых святых и мистиков. Догмат Троичности Бога, омертвевший в некоторых умах, в действительности есть истина, обладающая бесконечным богатством содержания; она служит альфою и омегою, фундаментом и куполом обстоятельно разработанного христианского миропонимания. Из этого догмата следует, что Сверхмировое начало не только как сверхличное, но и как личное остается несоизмеримым с миром: понятие Бога как личности не тождественно с понятием тварной личности уже потому, что наше бытие не может быть трехличным, оно всегда единолично. Следовательно, говоря о Боге как личности, мы применяем к Нему этот термин лишь по аналогии с мировым бытием.

Несоизмеримость Бога с миром и онтологическая (бытийственная) пропасть между ними так глубока, что нет отношения тождества между Богом и миром, ни полного, ни даже частичного. Следовательно, *всякий пантеизм есть учение ложное*. Грубые формы пантеизма утверждают, что мир есть Бог и Бог есть мир; это — полное тождество Бога и мира. Согласно утонченным формам пантеизма, мир есть система проявлений Божественной жизни, но сверх того есть еще и такой аспект Божественного бытия, который стоит выше мира; это — частичное тождество Бога и мира. И то и другое учение логически несостоятельны. Поэтому всякая форма пантеизма ведет к безвы-

ходным затруднениям, например к невозможности объяснить зло.

Согласно христианскому учению, Бог и мир бытийственно противостоят друг другу как Творец и тварь. Нет никакого тождества между ними: Бог творит мир как нечто новое, иное, чем Он сам. Он вполне *трансцендентен*, а не *имманентен* миру *. Это учение есть христианский *теизм*.

Раздельность Бога и мира вовсе не означает, что мир покинут Богом. Наоборот, Бог есть любовь; Он никогда и ни при каких условиях не оставляет свое творение; рядом с каждым существом стоит Бог как любящий Отец, помогающий нашему совершенствованию и достигающий этой цели, если мы сами не отворачиваемся от Него и не отвергаем Его помощь. Поэтому можно говорить о *вездеприсутствии* Бога в мире, так что вся поэзия пантеизма, видящего везде Бога, сохраняется и в христианском теизме; но при этом теизм не принижает Бога, так как не смешивает Бога с миром.

В отношении к миру Бог есть Любовь; но и во внутритроичной жизни Он также есть Любовь Бога Отца, Сына и Святого Духа. Любовь Трех Лиц Св. Троицы так совершенна, что жизнь Их вполне *единосущна*: действия одного из этих Лиц поддерживаются и дополняются деятельностью остальных двух Лиц. Поэтому их единосущие — не отвлеченное, а *конкретное*, и внутритроичное бытие их есть абсолютная полнота гармоничной, совершенной жизни.

* Слово «трансцендентный» означает находящийся *вне* чего-либо, а имманентный — находящийся *внутри* чего-либо, в составе чего-либо.

7. Знание как интуиция

Бог, как абсолютное добро и абсолютное совершенство, не нуждается в мире. Он творит мир не для Себя, а для нас, именно для того, чтобы были существа, на которые могло бы распространиться Его добро и Его совершенство. Такими существами могут быть только личности. Поэтому Бог сотворил мир как систему бесконечного множества личностей, наделив их такими свойствами, которые необходимы для достижения абсолютно-го добра. В самом деле, каждая личность есть сверхпространственный и сверхвременный, следовательно, вечный и субстанциальный деятель; каждая личность наделена самостоятельной творческою силою; все они не обособлены друг от друга, а отчасти сращены друг с другом благодаря отвлеченному единосущию.

Связь личностей друг с другом вследствие единосущия так интимна, что каждый деятель может познавать непосредственно не только свои переживания, но и чужое бытие в подлиннике. Эту разработанную мною теорию знания я называю *интуитивизмом*. При этом под словом «интуиция» я разумею следующее: интуиция есть непосредственное восприятие познающим субъектом не только своих чувств и хотений, но даже и предметов внешнего мира в подлиннике, т. е. не посредством субъективных образов, символов или конструкций нашего рассудка, а так, как они действительно существуют во внешнем мире. Итак, словом «интуиция» я называю не какой-то необыкновенный способ постижения, а обыкновенное восприятие предметов. Мой интуитивизм есть но-

вая теория *обыкновенных способов познания* вещей. Положим, я иду по берегу реки, обращаю внимание на что-то мчащееся в воздухе, отличаю этот предмет от окружающей среды и узнаю, что это летит ласточка. Согласно наиболее распространенной теории знания, в мое сознание вступает при этом не сама живая ласточка, а только субъективный психический *образ* ее, более или менее похожая на нее *копия*. При восприятии ласточки остается трансцендентною сознанию (вне сознания), а имманентна сознанию (внутри сознания) только копия ее или даже только символ ее. Согласно же интуитивизму, когда я направляю свое внимание на ласточку и совершаю акты различения ее от среды, в моем сознании находится сама живая ласточка в подлиннике: ласточка стала имманентною моему сознанию, но осталась трансцендентною мне, индивидуальному субъекту сознания. Это значит, конечно, что сознание предмета внешнего мира есть акт трансцендирующий, т. е. выводящий за пределы моей индивидуальности. Я и наблюдаемая мною летящая ласточка образуем единое целое: я — наблюдающий, ласточка, наблюдаемая мною. Следовательно, сознание мое есть *сверхиндивидуальное* целое, в котором только некоторая сторона, именно деятельность внимания, различения и т. п. суть мои *субъективные акты*, а то, на что они направлены, могут быть любые предметы внешнего мира — чужое материальное бытие, чужое психическое бытие, идеальное бытие и т. п.

Согласно наиболее распространенным теориям, весь состав сознания складывается только из наших субъективных психических состояний. Это ошибочное субъективирование и психологизиро-

вание всего состава сознания происходит, главным образом, под влиянием теории восприятия, преувеличивающей значение физиологических процессов, вызываемых внешним предметом в мозгу наблюдающего субъекта. Лучи света, отраженные предметом, воздушные волны, производимые им, раздражают сетчатую оболочку глаза, сотрясают барабанную перепонку уха и т. п. Эти раздражения вызывают физиологические процессы, распространяющиеся вплоть до зрительного центра в затылочной области коры большого мозга, вплоть до слухового центра в височной области и т. п. Очень многие философы и естествоиспытатели думают, что этот материальный физиологический процесс в центрах мозга есть *причина*, под влиянием которой *возникают* в душевной жизни субъекта цвета, звуки и т. п. чувственные качества. Назовем эту теорию, согласно которой физиологический процесс в мозгу есть причина возникновения в сознании содержания восприятия, *каузальной теорией восприятия*. Она ведет к мысли, что цвета, звуки, тепло, холод, ароматы, вкусы, все это богатство бытия существует не в природе, а только в душевной жизни наблюдателя. Природа, согласно этой теории, бескрасочна, беззвучна, вообще бескачественна; она содержит в себе только движения электронов, протонов и т. п. и процессы отталкивания и притяжения их.

Согласно интуитивизму, наоборот, чувственные качества, т. е. цвета, звуки, тепло, холод, ароматы, вкусы, суть не субъективные ощущения наблюдателя, а свойства самого материального процесса. Наблюдатель только направляет на них акты своего внимания и различения, и они становятся для

него осознанными и опознанными. Какую же роль играют при этом наши органы чувств, глаза, уши, окончания осязательных нервов и физиологические процессы в центрах мозга? На этот вопрос французский интуитивист Бергсон дает следующий остроумный ответ. Физиологический процесс, распространяющийся от органов чувств вплоть до зрительного, слухового и т. п. центров, состоит только из движений частиц материи; он не может быть причиной восприятия как акта сознания и не может творить содержание восприятия; он служит только *стимулом*, подстрекающим наше я обратить внимание не на то, что происходит в мозгу, а на сам тот предмет внешнего мира, который подействовал на наше тело и может быть вредным или полезным для нас. Только такой акт восприятия может быть практически полезным. Такое учение можно назвать *координационной теорией восприятия*.

Учение о непосредственном восприятии предметов внешнего мира в подлиннике требует глубокого изменения распространенных в наше время представлений о сознании, о строении душевной жизни, о природе и т. п. Поэтому оно вызывает много недоумений. Чтобы получить ответ на них, следует читать литературу русского *интуитивизма*, а также английского реализма и американского *нео-реализма*. Теория нео-реализма возникла в Соединенных Штатах в 1911 г. Основной тезис ее тот же, что и в русском интуитивизме: познающий субъект воспринимает предметы внешнего мира непосредственно, в подлиннике. Но существует следующее глубокое различие между интуитивизмом и нео-реализмом: русские интуитивисты сосредоточивают внимание на разработке

основных *принципиальных* вопросов теории знания, о свойствах познающего субъекта и строении мира, обуславливающим возможность непосредственного восприятия предметов в подлиннике. Англо-американские реалисты, наоборот, сосредоточивают внимание на *деталях* проблемы, напр., они совершили большую полезную работу исследования случаев различия в восприятии чувственных качеств одного и того же предмета различными наблюдателями и доказательством того, что эти различия вовсе не доказывают субъективности содержания восприятия *.

8. Царство Божие

Благодаря единосущию не только наше знание, но также и наши чувства любви, симпатии, ненависти, отвращения направлены непосредственно на само чужое бытие в подлиннике. Любимое нами лицо мы присоединяем во всем его

* См. мои сочинения «Обоснование интуитивизма» (первые напечатано в «Вопросах философии и психологии» под заглавием «Обоснование мистического эмпиризма» в 1904—1905 гг.), 3 изд., Берлин, 1924; по-немецки: «Die Grundlegung des Intuitivismus». Niemeyer, Halle, 1908; по-английски: «The intuitive basis of knowledge», 1919; «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». YMCA-PRESS, Париж, 1938; «Общедоступное введение в философию», изд. «Посев», 1956. См. также книгу С. Франка «Предмет знания», 1915 (французский перевод: «La connaissance et l'être»). Из большой литературы англо-американского нео-реализма см. сборник «The new realism», 1911; S. Alexander. Space, time and deity, 2 тт., 1920; J. Laird. A study in realism, 1920; W. Montague. The ways of knowing, 1925; The return to reason. Essais in realistic philosophy. Symposium, edited by John Wild, 1953. Частичный интуитивизм имеется также в неосхоластике, см., напр., книгу: J. Gredt. Unsere Aussenwelt, 1921.

индивидуальном своеобразии к своей личности, и его благо становится для нас столь же дорогим, как наша собственная жизнь. Эту *онтологическую* (бытийственную) теорию любви развил о. Павел Флоренский в своей замечательной книге «Столп и утверждение истины». Для конкретного выражения ее он использовал символическую картинку — два ангела на общем пьедестале, почти сросшиеся туловищем, с подписью «*finis amoris, ut duo unum fiant*» (предел любви, да двое едино будут). Лица, связанные друг с другом такою совершенною любовью, восходят от отвлеченного единосутия к конкретному единосутию. Если они исполняют обе основные заповеди Иисуса Христа: «люби Бога больше себя» и «люби ближнего, как себя», т. е. совершенно свободны от эгоизма, то они вступают также в интимное общение с Самим Господом Богом. Конечно, единосутие тварного существа с Богом невозможно, однако возможен тесный союз с Богом благодаря тому, что есть посредник между Богом и тварью, Богочеловек Иисус Христос, воплотившийся Логос, присоединивший к Своей Божественной природе человеческую природу. Как Бог-Сын Он единосущен Богу-Отцу и Духу Святому, а как человек Он единосущен со всеми тварными личностями. Отсюда следует, что тварная личность, любящая Христа совершенною любовью, именно более, чем себя самое, становится конкретно единосутною со Христом в Его человеческой природе, а потому при благодатном содействии Христа созерцает Бога «лицом к лицу» и удостоивается *обожения* по благодати. Совокупность таких обоженных лиц образует особую своеобразную область бытия — Царство Божие.

Члены Царства Божия причастны совершенствам Бога: они получают доступ к некоторым сторонам Божественного *всеведения*: сочетая единодушно свои силы и пользуясь содействием Бога, они способны к высшим ступеням *творческой деятельности*. Их творчество имеет *соборный* характер: каждый небожитель творит нечто индивидуальное, своеобразное, иное, чем остальные члены Царства Божия, но так, что творимые им процессы гармонически соотносятся друг с другом и образуют единое органическое целое. Слабым образцом такого соборного творчества может служить то, что мы наблюдаем у нас при исполнении, напр., оперы «Китеж» оркестром и певцами. Дополняя творчество друг друга и будучи причастными бытию Самого Господа Бога, небожители достигают абсолютной полноты жизни и всестороннего совершенства.

Члены Царства Божия живут, как сказано, не только пассивным созерцанием славы Божией, но и творческим участием в Божественной жизни, когда исполняют волю Божию. Будучи совершенно свободными от эгоизма, они творят только такое бытие, которое имеет положительную абсолютную ценность, т.е. представляют собою добро для всех существ, способных воспринимать или использовать его. Таковы, напр., открытие истины, творение нравственного добра, художественной красоты и красоты жизни. Все это *духовные* деятельности, выраженные вовне в прекрасном духоносном теле. В этом Царстве Божиим осуществлено абсолютное добро.

Для достижения абсолютного добра необходима правильная установка целей деятельности. Состоит она в следующем. Совершая поступок,

мы стремимся осуществить какое-либо ценное бытие, любимое нами и предпочитаемое в данном случае перед другими ценностями. Правильным может быть поведение лишь того существа, которое любит ценности соответственно их рангу, т. е. соответственно степени их высоты. Наивысшую ценность имеет Бог, и потому Он должен быть любим более всего на свете. Вслед за Богом идет ценность каждой личности как индивидуума, неповторимого по своему бытию и незаменимого никакою другою ценностью, если принять во внимание возможное творчество его в Царстве Божию. Поэтому всякую личность, включая и своея, мы должны вслед за Богом любить более всего остального на свете. Еще ступенью ниже стоят неличные абсолютные ценности, напр. истина, нравственное добро, красота, свобода, которые все суть слагаемые абсолютного добра, подчиненные ценности личностей. Еще ниже стоят *относительные* ценности нашего эгоистического царства бытия, тоже имеющие много рангов.

9. Свобода воли

Любовь есть *свободное* проявление личности. Принудительная любовь, напр. любовь к Богу, вынужденная угрозами наказания или обещаниями наград, была бы любовью не к Богу, а к наградам. Даже и любовь, которая необходимо возникла бы из сотворенной Богом природы личности, была бы в конечном итоге любовью Самого Бога, а не данной личности, и заслуга этой любви или ответственность за отсутствие ее принадлежала бы Самому Богу, а не сотворенной Им личности. Только в том случае личность ответственна за

свое поведение, если любовь ее к той или другой ценности, предпочтение одной ценности другим и соответственные этому поступки суть *свободные* проявления личности, *не зависящие ни от чего*. Это — учение о свободе воли; оно называется в философии *индетерминизмом*.

Противоположное учение, *детерминизм*, состоит в утверждении, что свободы воли нет и что каждый поступок наш возникает необходимо, согласно законам, которые обусловлены строением природы, нашего тела и нашего характера.

Детерминизм считается строго научным учением, а индетерминизм с пренебрежением отвергается как ненаучное миропонимание. Посмотрим, справедлива ли эта оценка индетерминизма. Согласно детерминизму, каждое событие имеет причину. При этом под причинностью разумеется строение природы, состоящее в том, что каждое событие возникает не самочинно, а так, что существует группа событий ВСД..., при наличии которых событие А возникает законосообразно, со строгою неумолимою необходимостью. Согласно позитивизму, в понятии причинности мыслится только *порядок* событий *во времени* и *законосообразность* этого порядка. Причинение, порождение, творение, вообще динамический аспект устраняется из понятия причины. Один из доводов, приводимых детерминистами, состоит в утверждении, что если бы не было детерминистической законосообразности природы, невозможна была бы наука.

Индетерминист вполне согласен с тем, что события не возникают сами собой, каждое из них имеет причину. Но причиной может быть лишь то, что обладает творческою силою. События

суть нечто преходящее, возникающее и исчезающее во времени; они не имеют творческой силы и не могут быть причиной новых событий. Только сверхвременные и сверхпространственные деятели, т. е. только личности, действительные и потенциальные, являются носителями творческой силы; они творят события как свои жизненные проявления. Точно так же никем и никогда не было доказано основное утверждение детерминизма, что причина и действие связаны друг с другом законосообразно. Образцом законосообразной связи может служить математическая функциональная зависимость; напр., 15 , деленное на два, всегда дает в результате $7\frac{1}{2}$; площадь квадрата, имеющего сторону a , равна a^2 и т. п. Нарушение этих законов абсолютно немыслимо; но порядок событий во времени вовсе не законосообразен; вполне возможно, что миллионы раз два электрона отталкивают друг друга, а в каком-нибудь миллион первом случае отталкивание их не возникает.

Отсутствие законосообразности связи событий не делает науку невозможной. Для возможности науки достаточно, чтобы существовала лишь бóльшая или меньшая правильность связи событий во времени. Чем ниже ступень развития деятелей, тем более однообразны, тем более правильны их проявления. Так, напр., процессы в неорганической природе, физические и химические, подчинены определенным правилам; однако и здесь это не законы, подобные математическим, а только правила, нарушаемые субстанциальными деятелями в некоторых случаях. Поэтому порядок событий, открываемый физикою и химиею, имеет обыкновенно характер *статистической* законосо-

образности: в ней идет речь о связи событий, производимой правильными проявлениями миллионов деятелей, среди которых, однако, некоторые единицы иногда не подчиняются правилу. Напр., статистический характер имеет закон Мариотта, гласящий, что при постоянной температуре объем газа обратно пропорционален давлению, производимому на него.

В органической природе, в жизни растений и животных, правильность связи процессов уже менее велика: растения и животные в большей степени проявляют свою свободу и индивидуальное отклонение от правил, чем молекулы воды, атомы кислорода, электроны и т. д. Еще менее можно предвидеть реакции человека на одни и те же условия, напр. на переживание им голода сегодня, завтра, послезавтра: свобода человека проявляется в том, что он способен изобретать в этих условиях все новые и новые способы действия.

Конечно, решение вопроса о свободе воли требует еще многих дополнений. Напр., необходимо различать формальную и материальную свободу. *Формальная* свобода состоит в том, что деятель в каждом данном случае может воздержаться от какого-либо определенного проявления и заменить его другим. Эта свобода не утрачивается ни при каких условиях. *Материальная* свобода выражается в том, что способен творить деятель, какою степенью творческой мощи он обладает. Она безгранична в Царстве Божием, в котором деятели причастны всемогуществу Божию. Но деятели, находящиеся вне Царства Божия в состоянии духовного упадка, имеют весьма ограниченную ма-

териальную свободу, хотя и сохраняют вполне свободу формальную*.

Не следует думать, будто свобода воли есть бессмысленный произвол. Всякое стремление и, следовательно, соответствующий ему поступок направлены на какую-либо цель, которая имеет действительную или мнимую ценность, так что поведение каждого деятеля имеет смысл. В большинстве случаев при совершении обыденных поступков в нормальных условиях жизни избрание ценностей соответствует внешним обстоятельствам и внутренним потребностям деятеля; напр., чувствуя голод и зная, что в буфете есть хлеб и масло, я удовлетворяю голод этою пищею. Однако, свобода и здесь всегда сохраняется: голод, наличие пищи и ценность сытости не вынуждают моего поступка с необходимостью, я могу воздержаться от него и заменить его другим поступком с другою ценностью, напр. отдать хлеб нищему или воздержаться от насыщения с целью аскетической дисциплины характера и т. п., и т. п. Существенное условие этой безграничной формальной свободы состоит в том, что творческая сила деятеля *сверхкачественна*: она стоит выше моего эмпирического характера, состоящего из моих качеств, напр. доброты или злобности, храбрости или трусости, способности к музыке или к научному творчеству и т. п. Бог не сотворил меня с этими качествами характера; я сам свободно вырабатываю эти качества характера и сохраняю их до тех пор, пока соответствующие им качества моей деятельности удовлетворяют меня. Но я, обладая

* См. мою книгу «Свобода воли», YMCA-PRESS, Париж, 1927; Freedom of will. Williams and Norgete. London, 1932. См., напр., также книгу: K. Ioël. Der freie Wille.

сверхкачественною творческою силою, свободен и от своего характера в том смысле, что могу осудить какую-либо сторону его или вообще пожелать изменения его и начать работу преобразования его. Этот труд самовоспитания бывает зачастую очень тяжелым и медленным. Окончательное освобождение от какой-либо глубоко укоренившейся черты характера, особенно той, которая связана со всем строением тела, может быть, иногда достигается только в момент смерти, но важно то, что все же, согласно основным свойствам моего я как субстанциального деятеля, в конечном итоге мой характер зависит от меня, а не я завишу от характера.

Чтобы понять, как совершается перевоплощение и что оно собою представляет, необходимо отдать себе отчет в следующем. Каждый субстанциальный деятель свободно творит все свои проявления, не только такие, как съедание куска хлеба или пение арии, но и весь тип жизни вовсе не принудительно необходим для деятеля. Субстанциальный деятель может усвоить тип жизни согласно идее кристалла горного хрусталя, но может подняться и выше по ступеням природы, напр. усвоить биологический тип жизни, положим, инфузории, далее многоклеточного животного, наконец, человека и т. п. Итак, Бог не творил кислорода, водорода, Бог не творил вшей, клопов, тигров и т. п. Все эти типы жизни изобретены самими субстанциальными деятелями в процессе эволюции. Бог сотворил мир только как совокупность субстанциальных деятелей, наделенных сверхкачественною творческою силою, и предоставил им самим свободно вырабатывать тип жизни.

10. Эгоистическое царство бытия

Какие типы жизни вырабатывают субстанциальные деятели, свободно используя свою творческую силу? Некоторые деятели — вероятно, число их бесконечно велико — сразу вступают на правильный путь, соответствующий замыслу Бога о мире: они любят только абсолютные ценности и притом соответственно рангу их; больше всего они любят Бога, затем все сотворенные Богом личности и, наконец, неличные абсолютные ценности. Такие деятели, совершенно свободные от эгоизма, образуют Царство Божие от начала существования мира и на веки веков. Они обладают абсолютною полнотою жизни. Другие деятели — вероятно, число их тоже бесконечно велико — вступают на путь эгоизма: они тоже стремятся к абсолютной полноте жизни, но хотят ее только для себя или в лучшем случае еще для небольшого числа других личностей (для жены или мужа, для детей и т. п.). Эгоизм ведет к большему или меньшему обособлению деятеля от Бога и от других деятелей. Цели эгоиста не согласны с целями других деятелей или даже противоположны им. Поэтому эгоистический деятель принужден пользоваться для достижения их только своими силами и силами небольшого числа других деятелей, с которыми он дружит; остальные деятели эгоистического царства не поддерживают его или даже враждебно противодействуют ему. Он способен поэтому творить в большинстве случаев лишь мало содержательное бытие, имеющее только *относительную* ценность, т. е. бытие, которое для одних существ есть *добро*, а для других — *зло*.

В борьбе за свое существование деятели-эгоисты овладевают для себя в исключительное пользование определенным объемом пространства путем актов отталкивания других деятелей, стремящихся завладеть тем же пространством. Таким образом возникает *материальное* тело деятеля, т. е. относительно непроницаемый объем, творимый им и принадлежащий ему *. Следовательно, материальная природа существует только в нашем царстве эгоистического бытия, как следствие взаимной борьбы. Нашу область бытия можно назвать поэтому *психо-материальным* царством, если условиться обозначать термином «психическое» те внутренние процессы, в которых есть аспект эгоизма, а термином «духовное» те процессы, которые имеют целью творить абсолютные ценности.

Крайняя степень обособления, известная из современной науки о природе, есть состояние свободных электронов, протонов и т. п. Вместе с тем она есть и крайняя степень бедности и однообразия жизненных проявлений субстанциального деятеля. Однако и на этой ступени падения формальная свобода и целестремительный характер действий сохраняется. Даже и такое упрощенное существо стремится, хотя и бессознательно, к более содержательной жизни и достигает этой цели путем вступления в союз с другими субстанциальными деятелями. Таким образом возникают ато-

* Учение о материи, согласно которому материя есть не субстанция, а только материальный процесс, состоящий из взаимных отталкиваний и притяжений множества деятелей, называется *динамистической* теорией материи; см. изложение ее в моей книге «Типы мировоззрений. Введение в метафизику». YMCA-PRESS, 1931.

мы, молекулы, одноклеточные организмы, многоклеточные растения и животные, человек, социальные целые; солнце, планеты тоже суть такие целые. Такие союзы имеют довольно устойчивый характер, и многие сложные проявления их совершаются как единое органическое целое. Это строение союзов можно понять таким образом: субстанциальный деятель, выработавший более или менее высокий тип жизни, напр. тип жизни льва, привлекает к себе деятелей менее развитых, но почувствовавших влечение к участию в такой жизни; они подчиняются до известной степени более высокому деятелю и становятся органами его. Таким образом получается *иерархическое* строение природы: в системе атома есть центральный деятель, которому подчинены электроны, протоны и т. п. элементы атома. Далее, в системе молекул есть еще более высоко развитой деятель, которому подчинены атомы и т. д. В системе человека такой центральный деятель есть человеческое я; ему подчинены непосредственно деятели, заведующие центрами мозга, такими органами, как сердце, печень и т. п.; в свою очередь, этим деятелям подчинены клетки организма и т. д. вниз вплоть до деятелей, стоящих во главе атомов тела. В свою очередь, человеческое я живет в системе мира не изолированно: каждое человеческое я входит в систему какого-либо социального целого, типу жизни которого оно симпатизирует; далее эти социальные целые подчинены единому живому организму нашей планеты Земли, которая подчинена нашей солнечной системе. В конечном итоге, все эти союзы суть органы Вселенной как единого живого организма.

Метафизическое учение, утверждающее такое

строение мира, можно назвать *иерархическим персонализмом*.

Группа субстанциальных деятелей, подчинившихся более высоко развитому деятелю и служащих ему органом, может быть названа телом деятеля. Мы привыкли называть словом «тело» пространственную сторону бытия существа; с другой стороны, мы называем словом «тело» ту сторону бытия существа, отделение от которой и распад которой есть смерть существа. Согласно изложенному учению, это два различные значения слова «тело». Чтобы отличать их друг от друга, можно назвать словом *союзное тело* группу субстанциальных деятелей, подчиненных главному деятелю; что же касается пространственных процессов, творимых главным деятелем вместе с его союзниками, их можно назвать словами *пространственное тело*. Конечно, во многих случаях можно употреблять просто слово «тело», когда из контекста видно, о каком теле идет речь.

Смерть есть расторжение союза между главным деятелем и подчиненными ему деятелями. Чаще всего она наступает тогда, когда по тем или другим причинам жизнь главного деятеля перестает удовлетворять подчиненных ему деятелей или наоборот. Субстанциальные деятели сверхвременны; следовательно, смерть не уничтожает ни главного деятеля, ни подчиненных ему деятелей; она есть только разрушение того, что временно, т. е. распад союза этих существ. После смерти главный деятель может начать привлекать к себе новых союзников и строить новое тело, соответствующее степени его развития и его интересам, возникшим в предыдущей жизни. Такой пере-

ход от жизни с одним телом к жизни с другим телом может быть назван словом *перевоплощение*.

Глава вторая

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ИЗ НИЗШИХ СТУПЕНЕЙ ПРИРОДЫ

Метафизика персонализма служит плодотворным основанием для теории эволюции, и притом для учения об эволюции не только растений и животных, но и всей неорганической природы. Лейбниц, излагая свое учение о монадах, даже и «спящих», т.е. бессознательных, говорит, что ничто в мире не стоит на месте, все развивается. И в самом деле, вспомним, что каждый субстанциональный деятель (монада, по терминологии Лейбница) есть личность если не действительная, то, по крайней мере, возможная. Каждый деятель, даже электрон, есть существо, наделенное творческой силой и совершающее все свои действия как целестремительные акты, т.е. стремясь достигнуть какого-либо блага или устранить какое-либо зло. Будучи сверхвременным, каждый деятель не отделен от своего прошлого, как бы давно оно ни отзвучало; он хранит все свое прошлое, как единое целое, в подсознании; оно есть опыт, на основе которого деятель способен совершенствовать свое будущее.

Всякий деятель стремится к полноте жизни. В психо-материальном царстве, т.е. в нашем царстве эгоистических существ, каждый поступок всякого деятеля далек от идеала полноты и совер-

шенства жизни. Поэтому полного удовлетворения ни один эгоистический деятель не испытывает; только временно деятель может довольствоваться определенным типом жизни; рано или поздно он начинает искать новых путей поведения и, опираясь на свой опыт, использовать свою творческую силу для выработки нового типа жизни. Часто при этом деятель только стремится к какому-либо улучшению своей жизни, и действительное усовершенствование организма достигается впервые благодаря случайной комбинации обстоятельств, содействующей изобретению нового типа жизни. О том, как случай помогает иногда акту творчества, можно прочесть в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» *.

Идея определенного типа жизни, усвоенная субстанциальными деятелями, напр. идея лошадности или дубовости, не есть закон, которому они подчинены; субстанциальные деятели свободно реализуют ее своими творческими усилиями сообразно своим вкусам, своему опыту и окружающим условиям; таким образом возникают разновидности одного и то же вида, новые виды, роды и т. д.

Идея нового типа жизни, выработанная каким-либо субстанциальным деятелем, может при реализации ее оказаться неудачною, и тогда она не получит распространения в природе. Наоборот, если она доставляет удовлетворение изобре-

* См. главу «Творческая деятельность». О существовании эволюции смотри мою статью «Что не может быть выработано эволюцией?» — Совр⟨еменные⟩ Зап⟨иски⟩, 1927, XXXIII; по-английски: The limits of evolution.— Journ. of philos. studies. V. II, № 8, octob. 1927.

тателю ее и другим деятелям, находящимся с ним в союзе, они усваивают ее, и таким образом новый тип жизни получает более или менее широкое распространение в природе.

Творческая изобретательность есть основной фактор эволюции. Что же касается жизни растений и животных, такие факторы эволюции, указанные Дарвином, как борьба за существование, возникающее отсюда вымирание неприспособленных и размножение приспособленных к жизни, тоже имеют значение, однако второстепенное, потому что дарвинизм оставляет без ответа вопрос, как возникает новое свойство организма.

Кропоткин в своей книге «Взаимная помощь как фактор эволюции» доказывает, что взаимная помощь широко распространена в органической природе и что она более содействует эволюции, чем борьба за существование. Он прав в том смысле, что взаимная помощь помогает сохранению жизни существ биологически слабых, но обладающих какими-либо ценными свойствами, бесполезными или даже вредными в борьбе за существование. Таким образом, взаимная помощь более содействует богатству жизни, разнообразию ее и поднятию ее в область сверхбиологических интересов и целей. Однако и взаимная помощь есть второстепенный фактор эволюции, не объясняющий, как впервые возникает новое свойство организма.

Возможен и такой случай, что какое-нибудь существо усваивает лишь строение одного из органов другого существа, но не весь тип его организма. Так можно объяснить явление конвергенции,

напр. то обстоятельство, что однородное строение глаза встречается у животных, принадлежащих к весьма далеким друг от друга разрядам *.

Усвоение одним существом типа жизни другого существа особенно легко может происходить таким образом. Вследствие единосущия жизнь каждого деятеля дана в подсознании всех других деятелей. Она может поэтому стать предметом симпатии или влечения деятеля, стоящего на менее высокой ступени развития; по своей смерти такой деятель может вступить в тело привлекательного для него более высоко развитого существа, стать одним из его органов и, выполняя эту функцию, научается вообще типу жизни своего хозяина. Профессор Политехникума в Праге Г. Узел, защищающий теорию перевоплощения, говорит, что организм есть школа для воспитания душ клеток тела (*der Zellseelen*) **.

Происхождение человека из низших существ может в некоторых случаях осуществиться таким образом. Положим, какое-либо умное домашнее животное, напр. собака или лошадь, полюбит людей так, что не сможет жить без них. После своей смерти такое животное не оставит людей; оно может вступить в состав тела человеческого зародыша и стать заведующим каким-либо центром мозга или другим важным органом. Исполняя специальные функции, такой субстанциальный деятель научается вообще типу жизни, согласной с идеею человечности, и в дальнейшем своем развитии может стать организатором такой клетки в теле человека, как яичко или сперматозоид; по-

* См. о конвергенции книгу Берга «Номогенез».

** Prof. Dr. H. Uzel. *Die Natur ein Evangelium*. Prag, 1936. Гл. VI, 127.

сле оплодотворения он становится зародышем, развивающимся в теле матери, и рождается как человек.

Этот шаг от животного к разумной человечности совершается, конечно, не посредством одних только индивидуальных усилий данного субстанциального деятеля, но еще и при благодатном содействии особого творческого акта Божия: деятель, сотворенный Богом при творении мира, удостоивается дополнительного акта творения, если бескорыстно стремится к добру столь высокого типа жизни, как разумная человечность. Это учение о дополнительном Божием акте творения разработано Лейбницем, который назвал его словом *transcreatio*. Таким образом он в своем учении о перевоплощении сочетал две богословские теории происхождения души — теорию предсуществования и теорию креационизма. Имея в виду свое учение о дополнительном творческом акте Божием, поднимающем неразумную душу на степень разумности, Лейбниц полагает, что его теория перевоплощения может быть принята христианской Церковью.

Учение Лейбница о *transcreatio* не есть искусственное приспособление к христианскому мировоззрению. Всякий крупный шаг в развитии психо-материального царства возможен не иначе, как при соучастии всеведения Божия и творческой мощи Бога. Весь рассказ книги «Бытия» о творении мира Богом в течение шести дней есть повествование об эволюции природы, осуществляющейся в форме содействия Богом поднятию на новую ступень тех существ, которые были уже сотворены Им в первичном акте абсолютного творения «неба и земли». Под этим небом и землею можно

разуметь творение Богом сверхкачественных субстанциальных деятелей, из которых одни, вступив на правильный путь поведения любви к Богу и ближнему, образовали «небо», т. е. Царство Божие, а другие вступили на путь эгоизма и образовали «землю», т. е. наше психо-материальное царство бытия. Своим эгоизмом мы обрекли себя на необходимость более или менее длительного процесса развития, ведущего к порогу Царства Божия нередко после многих уклонений в сторону и даже крайне печальных падений.

На всех ступенях эволюции встречаются творческие достижения, изумляющие своим гениальным характером. Вспомним хотя бы в жизни растений изумительные приспособления для рассеивания семян на большие расстояния или для закапывания семян в почву. Не следует думать, что каждое такое изобретение есть результат творчества какого-либо субстанциального деятеля, стоящего во главе отдельного растительного организма, или осуществлено непосредственно творческим актом Бога. Следует помнить, что вся природа есть единое живое органическое целое, иерархически построенное. Все царство растений и царство животных есть орган такого сложного высоко стоящего существа, как Земля. Поэтому существуют, напр., приспособления растений к животным и животных к растениям, которые изобретены субстанциальным деятелем, стоящим во главе Земли и объединяющим все процессы, совершающиеся на ней и в ней.

Знаменитый зоолог Карл фон Бэр и вслед за ним Н. Я. Данилевский понимают эволюцию как следствие «органической целестремительности», руководимой «разумною причиною».

Изложенная теория творческой эволюции в сочетании с учением о перевоплощении делает понятным широкое распространение в царстве животных сходного строения таких органов, как сердце, печень, почки и т. п. Управление телом, заживление ран, вообще самоизлечение организма также объясняется тем, что один и тот же субстанциальный деятель в течение многих тысяч лет переживает многократно перевоплощения и, пользуясь своим, а также чужим опытом, научается находить с успехом выход из различных затруднительных положений.

Не только тело человека сходно с телом животных, но и характер некоторых людей иногда очень напоминает характер какого-либо животного, и можно предположить, что они прошли через эту стадию развития в одном из предыдущих этапов своей жизни. Г. Зиммель, высказываясь, правда, несколько неопределенно, в пользу учения о перевоплощении, говорит, что иной владетельный князь (Fürst) проявляется как тигр, и как князь он «то же самое, что тигр, как тигр»; один и тот же «независимый от времени закон сущности» (ein zeitloses Wesensgesetz) может реализоваться в различных телах, причем смерть и жизнь взаимно связаны *.

Рудиментарные органы в теле человека, напр. червеобразный отросток слепой кишки, могут быть объяснены как следствие глубоко укоренившейся привычки вырабатывать их в течение многих тысячелетий предыдущих жизней, когда эти органы были полезны; при изменившихся усло-

* G. Simmel. Zur Metaphysik des Todes.— Logos, 1910—11. В. I. <S.> 66, 69.

виях жизни органы эти потеряли смысл, но привычка вырабатывать их сохранилась. Не только органы, но и поступки могут быть рудиментами поступков, некогда бывших полезными, а впоследствии утративших полезность, но сохранившихся по привычке. Сюда относятся все те выражения эмоций, которые Дарвин подводит под «закон полезных ассоциированных привычек». В своей книге «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» я стараюсь показать, строя теорию эмоций, что некоторые эмоциональные проявления, напр. расширение тела при удовольствии и сжатие его при неудовольствии, суть у человека архаические реакции, сохранившиеся от самых примитивных ступеней животной жизни. Исследования Фрейда показали, что в поведении человека есть много крайне архаических проявлений.

В каждой своей жизни субстанциальный деятель вырабатывает новые привычки, новые интересы и страсти. В новом воплощении деятель с первых моментов своей жизни уже имеет определенный индивидуальный характер, потому что привычки, страсти и интересы прошлых его жизней определяют его поведение, правда, не в виде сознательных воспоминаний о прошлом, а в виде инстинктов, безотчетных влечений, симпатий и антипатий. Профессор Узел опытом прошлых жизней объясняет, напр., то, что птица строит гнездо определенного типа или совершает перелет <из> северных стран в южные и наоборот по одним и тем же путям.

Изложенная теория эволюции основана на утверждении, что индивидуально выработанные новые свойства передаются по наследству. Между

тем, в современном естествознании широко распространено мнение, что новые свойства, возникшие у индивидуума в связи с его индивидуальным опытом, не передаются по наследству его потомкам. Это мнение — явно ошибочное, но возникло оно потому, что субстанциальный деятель, согласно защищаемой мною теории, получает свои основные свойства не от своих родителей, а *от самого себя*, именно из своих предыдущих жизней. Моцарт выработал свой музыкальный гений в жизни, предшествовавшей его рождению в 1756 г., в такой совершенной степени, что уже в возрасте трех лет увлекался музыкою и начал творить, будучи пятилетним ребенком; поэтому нам кажется, будто его гений получен им даром, без всяких усилий с его стороны. Только второстепенные свойства, зависящие от строения тела, могут быть получены по наследству от родителей и других предков, напр. цвет волос, строение какой-либо железы, соотношение между центростремительными и центробежными путями в мозгу, благоприятное для музыкальной виртуозности и т. п.

Наследуемые второстепенные свойства не случайно выпадают на долю рождающегося существа. Деятель, стремящийся, напр., воплотиться как человек, сам выбирает себе семью, соответствующую своим страстям, своим инстинктивным влечениям. Конечно, он выбирает себе родителей, но и родители принимают его или, наоборот, не допускают, чтобы он стал зародышем. Таким образом, некоторые сходства между предками и потомками объясняются не наследованием свойств, а соединением сходных существ в одну социальную группу.

Такое представление о будущем воплощении как выборе себе родителей встречается у некоторых народов. *Фробениус* рассказывает, что в эфиопской культуре есть обычай принесения своего короля в жертву. Он беседовал с одним королем, который должен был в следующем году подвергнуться смерти и говорил о ней спокойно, как о небольшом путешествии. «В последние годы урожаи были плохи, не было дождей; после моей смерти дождь станет падать лучше». «У меня есть маленький внук, которого я очень люблю. Он должен взять себе жену из хорошего племени. От этого внука я хочу родиться, когда вернусь» после смерти *.

Человек в своем до-человеческом существовании прошел чрез весьма различные ступени эволюции от неорганической природы через жизнь в виде растения или животного. Благодаря этому личному прошлому опыту мы, занимаясь изучением природы, понимаем ее строение и процессы, совершающиеся в ней. Шеллинг, утверждающий, что вся природа есть единое живое целое, стремящееся выработать совершенный организм, и признающий учение о перевоплощении, говорит, что наше понимание природы облегчено нашим прошлым опытом и наличием у нас «трансцендентальной памяти». Может быть, благодаря этой памяти человечество, не утратившее под влиянием искусственной культуры связи со своим про-

* L. Frobenius. *Paideuma. Umriss einer Kultur und Seelenlehre*, 1921.

шлым, так склонно верить в перевоплощение. В сагах и сказках очень часто встречается рассказ о существах природы, желающих стать человеком *.

Веря в перевоплощение, примитивные народы стараются при рождении ребенка узнать, кто он, какой из предков родился у них. Зиммель в своей статье «К метафизике смерти» сообщает о некоторых приемах, применяемых ими для этой цели. У одного племени негров к новорожденному подносят вещи предков и наблюдают, какая из них привлечет к себе его внимание. «Это дядя Джон», говорят они, «он узнает свою трубку». У маорийцев жрец произносит при новорожденном имена предков; они полагают, что ребенок — тот из предков, при имени которого он чихнет или закричит.

Всякая научная гипотеза становится все более вероятною по мере того, как следствия, вытекающие из нее, получают эмпирическое подтверждение. Проф. Узел, ссылаясь на одного доктора медицины в Праге, считает возможным получить, между прочим, ценные наблюдения путем сравнения отпечатка пальцев предков и потомков, также путем сравнения их характеров (стр. 137). Одним из подтверждений гипотезы перевоплощения может служить увеличение числа рождений после периодов чрезмерной смертности, напр. после эпидемий, после голодовок, увеличение числа рождений мальчиков после войны. Наиболее убедительное подтверждение учения о перевоплощении

* A. Bertholet. Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben, стр. 59.

можно было бы получить, если бы удалось найти достоверно установленные случаи воспоминания человека о прежней жизни с такими фактами, действительность которых можно было бы установить и знание о которых данного лица можно было бы объяснить только его предшествующей жизнью.

Глава третья

ВОСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА НА ВЫСШИЕ СТУПЕНИ БЫТИЯ

Размышляя о пути, который нужно пройти земному человеку, чтобы освободиться от своих недостатков, душевных и телесных, и достигнуть высших ступеней совершенства, поставим перед своим умом и воображением конечную цель, для которой мы сотворены Богом. Все субстанциальные деятели сотворены, чтобы быть действительными личностями. Все они имеют следующие свойства, которые суть *образ Божий*, неуничтожимый, как и все сотворенное Богом, даже и на самых низших ступенях падения: сверхвременность, сверхпространственность, свобода, сверхкачественная творческая сила, единосушие со всеми остальными тварными деятелями. При правильном использовании свободы, именно при полном отсутствии эгоизма и, следовательно, при бескорыстной любви ко всем абсолютным ценностям сообразно рангу их, субстанциальный деятель

удостоивается обожения по благодати, становится членом Царства Божия и осуществляет *подобие* Божие. Основные черты подобия Божия отчасти указаны уже в предыдущей главе: это — конкретное единосущие, всеохватывающее знание, безграничная мощь тварного творчества (благодаря сочетанию сил члена Царства Божия с силою Божией и всех других членов Царства Божия), соборное творчество, совершенная полнота жизни, космическое тело *.

Расстояние между несовершенным состоянием земного человека и абсолютным совершенством его в Царстве Божием чрезвычайно велико. Поэтому должно существовать много ступеней жизней, более сложных, чем человеческая, содействующих развитию новых способностей, расширению и обогащению деятельностей личности. Одну из возможных ступеней более сложной жизни представляет собою *социальное бытие* субстанциального деятеля, стоящего во главе общества. Чтобы познакомиться с этим типом жизни, рассмотрим строение такого общественного целого, как нация, образующая самостоятельное государство. Имея в виду такую ступень бытия, легче представить себе множественность и разнообразие возможных форм сверхчеловеческой жизни.

Согласно метафизике персонализма, нация есть личность высшего порядка, чем человек. Национально-государственное я есть, как и человеческое я, сверхвременный и сверхпространственный субстанциальный деятель, представляющий собою *душу нации*. Человеческое я подчиняет себе

* См. о космическом теле мою статью «О воскресении во плоти». — Путь, 1931; The resurrection of the body. — Anglican theological review, 1949, № 2.

клетки своего тела и использует их деятельность для таких функций, как восприятие, мышление, прогулка, беседа с другими людьми и т. п. Что же касается национального я, телом его служат все люди, составляющие народ, а также и территория. Люди и части территории, составляющие социальное тело, суть органы социального я, управляемые им так, что оно осуществляет чрезвычайно сложные деятельности. Напр., восприятия социального я бесконечно совершеннее наших. Когда турист путешествует по Франции, как бедны и отрывочны его восприятия этой страны! Иное дело восприятие Франции, получающееся у социального я Англии благодаря существующему для ее сознания единству восприятий англичан, находящихся во Франции. Положим, группа англичан-туристов любит Шартрский собор; одни из них находятся внутри собора, другие вне его и притом с разных сторон собора. Отсюда в сознании социального я получается сразу цельное всестороннее восприятие собора. Это глубоко новый тип восприятия в сравнении с нашим. Точно так же и поступки национально-государственного я, суд, война, меры против природных катастроф, напр. пожара, наводнения и т. п., целостны, как пение артиста, но по типу своего строения глубоко отличны от индивидуально-человеческих.

Поступки национального я, в составе которых координированы действия многих людей, предполагают высокую способность его управлять поведением подчиненных ему людей, служащих социальному целому как органы его государственной и культурной жизни. Подготовка к такому типу жизни может начаться уже в нашем человеческом существовании в форме способности к социально-

му организаторству и умения управлять людьми. Говоря это, я вспоминаю профессора философии права П. И. Новгородцева. Он был крупным общественным деятелем и умел властно подчинять себе людей. В эмиграции в Праге благодаря его энергии был организован полный русский Юридический факультет, деканом которого он был до своей смерти. Умирая от воспаления легких, он в предсмертном бреде жаловался на то, что в его сердце спорят между собою студенты. Этот бред его можно понять как начало перехода от человеческого типа жизни к другому более сложному, состоящему в том, что он становился душою целой общественной группы.

Учение о том, что нация и вообще всякое общество есть личность более высоко развитая, чем человек, и пользующаяся входящими в ее состав людьми как своими органами, вовсе не означает, будто человек зависит от общества так, что лишается свободы воли и становится пассивным орудием социального целого. Субстанциальные деятели не утрачивают свободы воли ни на какой ступени своего включения в более высокое единство. Даже клетки человеческого тела суть существа свободные, служащие целому организму человека лишь настолько, насколько они сочувствуют этому целому, но они могут взбунтоваться и начать, напр., образование раковой опухоли, вредящей организму, или же могут разложиться на составные элементы и выйти из организма. Тем более очевидно, что человек добросовестно служит своему социальному целому, поскольку он любит его и усваивает его интересы как свои собственные, но он может, оставаясь по паспорту, напр., гражданином государственной на-

ции, стать к ней равнодушным или даже враждебным, и тогда он есть инородное тело в ней.

Персоналистическое учение о народе может вызвать следующий недоуменный вопрос: неужели какое-либо примитивное негрское племя в Центральной Африке есть более высоко развитое существо, чем, напр., Ньютон или химик Менделеев. На этот вопрос можно ответить так: по *степени развития*, правда, весьма одностороннего, Ньютон и Менделеев стоят выше негрского племени, но *тип развития* всякого общественного целого более высок, чем тип жизни самого гениального человека, так как деятельность общества несравненно более сложна и разнообразна, чем деятельность отдельного человека.

Расстояние между личностью человека и личностью культурно-национального я, такого как, напр., я Англии, Германии, России, чрезвычайно велико. Поэтому нельзя себе представить, чтобы какой-либо человек сразу после смерти мог стать душою сложного и высоко развитого общества. Должны существовать более простые сверхчеловеческие единства и деятельности, исполняя которые личность умершего человека поднимается на такую высоту, чтобы стать душою культурного народа. Познакомимся с различными видами таких менее сложных, но более чем индивидуально человеческих способов жизни.

Семейная жизнь создает особенно интимную близость между мужем и женою, между родителями и детьми, бабушкой, дедушкой и внуками. Нередко, сидя, напр., за обедом, один член семьи думает о чем-либо, а другой начинает говорить на ту же тему или как бы отвечать на запрос первого. Они зачастую вступают в такое отношение, как

будто они составляют единое существо и один служит органом другому. После смерти любимого человека мы чувствуем иногда, что связь с ним не прервалась, а стала еще более непосредственною, еще более интимною, чем при жизни; грубые части тела, увеличивавшие наше разъединение, отпали, и стала возможною большая, чем прежде, близость двух я. Д-р Бездек в своей книге «Загадка болезни и смерти» рассказывает об одном лице, которое после смерти своей жены однажды почувствовало, что жена его с ним и говорит ему: «Я не только не умерла, но живу в тебе самом. Я составляю теперь часть твоего духа; могу соединиться с душою и других людей, когда они вспоминают обо мне.., но твоя и моя душа образуют теперь неразрывное единство» (II ч., 111).

Адольф Франк говорит, что в Каббале в книге Зогар (Zohar) существо, в котором нет сочетания мужского и женского принципа, не считается «вышею и полною формою». «Даже имя человека может быть дано только мужчине и женщине, соединенным как одно существо» *.

Интимная связь между умершим и живыми членами семьи может достигнуть такой степени, что я умершего видит их глазами и слышит их ушами. В России один кружок ученых и их родные устраивали сеансы автоматического письма. В некоторых из этих сеансов сообщения исходили, по видимому, от лиц, недавно умерших и близких к членам кружка. Между прочим, «являвшиеся» говорили, что им удастся так использовать тело некоторых членов кружка, чтобы видеть и слышать то, что они видят и слышат.

* Ad. Frank. La Kabbale. 3 изд., 1892, стр. 179.

В Каббале есть учение об Ibbûr. Так называется случающееся иногда присоединение к душе человека более высокой души с целью помочь человеку совершенствоваться. Этот гость так интимно сочетается с человеком, что образует с ним «едино сердце и едину душу». Когда задача выполнена или когда не удастся ее выполнить, душа гостя уходит от души хозяина тела. Такая душа есть как бы «добрый ангел»; но бывает также и присоединение *злой души*, которая содействует ухудшению характера человека *.

Каждое человеческое я имеет в своем теле субстанциальных деятелей, высоко развитых, напр. заведующих высшими центрами мозга. Сотрудничество наше с ними, напр., при произнесении речи или при исполнении музыкальной пьесы, чрезвычайно облегчает нам эти деятельности. Но в случае расхождения интересов нашего я и этих помощников наших они становятся нашими врагами, и тогда возникают такие заболевания, как, напр., истерические неврозы. Один из таких деятелей или группа их завладевает какою-либо целою областью нашего тела и распоряжается ею самостоятельно, причем оно перестает подчиняться нашему я. Еще хуже, чем истерия, явление так называемого раздвоения личности. Оно состоит в том, что один из деятелей тела поднимается в своем развитии на степень человеческого я и стремится завладеть всем телом. Тогда начинается борьба между двумя я, живущими в одном теле: побеждает то бунтовщик, оттесняющий первоначального хозяина на задний план, то первона-

* Ad. Frank, стр. 185; к сожалению, Франк недостаточно оценил значительность этого учения.

чальный хозяин тела. Обыкновенно это два существа с характером весьма различным, так что гармоническое сожительство их в одном теле невозможно.

Одна из первых ступеней сверхчеловеческой жизни состоит, вероятно, в том, что я умершего становится душою какой-либо семьи. Возможно и то, что какой-либо, напр., промышленник, страстно увлекающийся ведением своего предприятия, становится по смерти душою основанной им акционерной компании; но деятельность в таких узко специальных общественных группах не может заполнить всю жизнь субстанциального деятеля, и потому возможно, что он живет отчасти этою социальною функциею и отчасти человеческою жизнью, присоединяясь к душе какого-либо из своих родных или друзей. Проф. Карсавин, придерживающийся персоналистической теории общества, говорит в своей «Философии истории», что даже какая-нибудь беседа нескольких лиц, едущих в одном и том же вагоне железной дороги, есть уже социально систематизированный процесс, руководимый, по его терминологии, «симфоническою личностью».

Явление, аналогичное смерти человека, животного или растения, существует и в жизни социальных единств. Государственно оформленный народ может умереть: душа народа может покинуть его и государство распадется, нация сойдет со сцены, как было с Ассириею, Афинами и т. п. Не всегда такая перемена заметна извне; душа народа может покинуть его, но другой субъект может подчинить себе людей, входивших в его состав, и вновь образовать государство. Л. П. Карсавин полагает, что Россия, напр., несколько раз меняла

своего субъекта—в начале XVII в. в Смутное время и в XX в. во время большевицкой революции.

Каждое существо, имеющее несколько органов, построено иерархически: во главе его стоит субстанциальный деятель, которому подчинены его органы, а если эти органы сложны, то и каждый из них имеет во главе субстанциального деятеля, управляющего деятелями еще менее развитыми и т. д. Таково, напр., строение животного, растения, человека, нации и т. п. С первых шагов своей жизни такое существо осуществляет деятельности весьма разнообразные, намечающие уже зарождение многих органов. Очевидно, с самого начала жизни, напр., человека его я действует уже в союзе с несколькими субстанциальными деятелями, которые подружились с ним в предыдущих жизнях его и при смерти не покидают его. Иными словами, это значит, что высоко развитое я, напр. всякое человеческое я, умирая, утрачивает не все свое союзное тело: часть тела, конечно, микроскопически малая, остается при нем и разделяет его дальнейшую судьбу. Поэтому Лейбниц сравнивает смерть с внезапным очень сильным исхуданием.

Некоторые люди отличаются своим характером и поведением от остальных людей до такой степени, что можно предположить, не явились ли они на Землю из какой-либо другой области вселенной, где опыт их и условия жизни были иные, чем у нас. Таков, напр., был Лермонтов. Есть также люди, жаждущие выхода с Земли в какой-то другой мир. У знаменитого классического филолога Ф. Ф. Зелинского была дочь, которая рассказывала, что у нее бывают «светлые видения».

У нее было патологическое неодолимое стремление к самоубийству, и кончила она тем, что выбросилась из окна с большой высоты.

Согласно персонализму, весь мир состоит из личностей, действительных и потенциальных. Следовательно, все существа обладают жизнью, если словом жизнь обозначать *целестремительную* деятельность, которая не просто существует, а существует *для* субъекта ее, т. е. сознательно или бессознательно удовлетворяет или не удовлетворяет его. Только вещи, т. е. сочетания деятелей, произведенные сообразно *отвлеченной* идее, напр. тарелка, гнездо, паутина и т. п., не суть живые существа; однако и они имеют в своей основе такие части, как, напр., атомы кислорода, молекулы воды и т. п., которые суть живые потенциальные личности. Таким образом, жизнь крайне разнообразна: есть жизнь более примитивная, чем в царстве растений и животных, и есть жизнь бесконечно более сложная, напр. жизнь планет, солнц и целых солнечных систем. Мало того, даже и жизнь той же ступени сложности, как у животных и растений, может быть крайне отличною от знакомой нам на Земле. Напр., некоторые астрономы говорят, что возможны организмы, ткани которых вместо углерода имеют кремний. Физиолог Прейер (Preyer) думает даже, что возможны «огненные» организмы. О таком разнообразии форм жизни можно найти соображения в книге Эд. Гартмана «Das Problem des Lebens» *.

Сверхчеловеческие существа содержат в своем

* Эд. Гартман (1842—1906), философ до сих пор недостаточно оцененный, автор «Philosophie des Unbewussten» и замечательной книги «Kategorienlehre» (кроме первых ста страниц, где он излагает свою психологистическую теорию ощущений).

составе, как свои органы, не только людей, но и большие или меньшие отрезки природы. Когда умирает великий человек, особенно из тех, которые обладают стихийною силою, происходят явления в природе, дающие основание догадываться, что умерший вступает в какое-то высшее, чем человек, единство природы. Во время смерти Иисуса Христа на кресте произошло землетрясение и затмение солнца. Но Иисус Христос был Богочеловек; поэтому поищем лучше примеров из истории чисто человеческого бытия. Когда умирал Бетховен, раздался страшный удар грома. Байрон умер вечером 19 апреля 1824 г. в Миссолонги; в это время разразилась страшная гроза с необычайными ударами грома. Солдаты и пастухи на островах в лагуне, верившие, что при смерти героя происходят чудесные знамения, говорили, слыша удары грома: «Байрон умер» (см. A. Maurois. Вугон, т. II). В то время, когда на дуэли Лермонтов был убит, произошла гроза. В августе 1900 г. Ницше заболел воспалением легких; 24 августа разразилась гроза и у Ницше произошел апоплексический удар, после чего он в полдень 25 августа умер. Когда Бисмарк умирал, происходила буря на Северном море. Мазепа умирал 1 октября 1709 г. в 10 часов вечера под грохот дождя и удары грома (см. Elie Borschate et René Martel. Vie de Maseppa).

Когда подумаешь, что умерший любимый человек творит себе новое тело и даже восходит, может быть, в сверхчеловеческую область бытия, то приходит в голову печальная мысль, что разлука с ним будет вечною и что среди бесчисленных миллиардов существ мы не узнаем его, даже если и встретимся с ним. Лермонтов в одном из своих стихотворений говорит:

И смерть пришла: наступило за гробом свиданье,—
Но в мире новом друг друга они не узнали...

Ответ на эту тревожную мысль можно дать следующий. Тот, кто питает к какому-либо лицу настоящую индивидуальную личную любовь, вступает с ним в нерасторжимую бытийственную (онтологическую) связь *. И после смерти при новом воплощении эта связь сохраняется в форме хотя бы безотчетной симпатии к данной индивидуальности, если нет воспоминания о прежней жизни. Мало того, на более высокой ступени развития все прежние этапы жизни становятся вспоминаемыми и тогда делается возможным уже и сознательное общение с тем лицом, которое мы некогда полюбили настоящею, т. е. вечною любовью. Нюрнбергер, много думавший о проблеме перевоплощения, говорит, что родственные души встретятся, напр., на более высокой ступени бытия, в более увлекательном образе, в среде более красивой, чем земная; если один умер раньше другого, он посвящает любимого в тайны новой жизни; они сравнивают старое и новое, так как на высших ступенях бытия существует воспоминание о прошлом **.

Люди, поднимающиеся в своем развитии на ступени сверхчеловеческого бытия, *выходят* из состава человечества. С другой стороны, существа низшие, чем человек, развиваясь, *вступают* в состав человечества. Отсюда становится понятным,

* См. главу о любви в моей книге «Условия абсолютного добра. Основы этики»; Des conditions de la morale absolue.

** Dr. J. E. Nürnberger. Still-Leben oder über die Unsterblichkeit der Seele. 2 Aufl. 1842, Kempten, Briefe an eine Freundin, стр. XXIV с.

почему так невелик и неустойчив прогресс в существенных духовных проявлениях человечества — в области морали, религиозной жизни, художественного творчества. Каждый день на место уходящих из жизни человечества гениев и талантов вступают шекспировские Калибаны, и много сил приходится затрачивать на то, чтобы поднять их на степень культуры, достойной человека. Пояснить это можно следующим сравнением. Представим себе школу, в первый класс которой поступили осенью дети, едва умеющие читать, писать и считать. Весною в их знании и умении обнаружится некоторый, правда не особенно значительный, прогресс, но они уйдут из первого класса и следующей осенью в первом классе мы опять будем наблюдать детей, едва умеющих читать, считать и писать.

Сравнивая историческое настоящее человечества с прошлым и видя постоянные исторические неудачи, можно прийти в отчаяние: особенно в наше время стало очевидно, что в истории человечества нет значительного совершенствования в существенных основах человеческого характера, тогда как идеалы религиозных людей бесконечно высоки. Но если сравнивать настоящее человечество с дочеловеческим царством бытия, понимая его в духе теории перевоплощения как наше собственное прошлое, то прогресс окажется грандиозным и у нас окрепнет вера в бесконечные силы наши и возможности дальнейшего сверхчеловеческого развития, ведущего к порогу абсолютного добра, к вратам Царства Божия.

Глава четвертая

ДОСТОИНСТВА УЧЕНИЯ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

Бог есть существо всемогущее, всеведущее и всеблагое. Отсюда следует, что Он творит мир с целью создать наивысшее возможное добро. Он творит только личности, т. е. существа, наделенные такими свойствами, правильное использование которых делает их достойными обожения по благодати и вступления в Царство Божие. Члены Царства Божия суть тварные боги (так говорят св. Афанасий Великий и др. отцы Церкви): они осуществляют абсолютное добро, руководясь любовью к Богу, большею, чем к себе, и любовью к ближним, равною любви к себе; в них и в их творческой деятельности нет никаких несовершенств, никаких недостатков. В награду за чистоту сердца они видят Бога «лицом к лицу» (*visio beatifica*, т. е. видение, дающее блаженство), а вместе с тем воспринимают и весь мир как целое. Будучи посвящены в Божественный замысел о мире и следуя воле Божией, члены Царства Божия принимают участие в жизни мира, посылаемые к нам Провидением. В своей деятельности они проявляют бесконечную творческую мощь, так как силы их сочетаются друг с другом для соборного творчества и дополняются силою Самого Господа Бога для осуществления совершенного добра, абсолютной красоты и полноты жизни. Деятельность обоженного существа имеет положительное значение для всего мира; поэтому можно сказать, что весь мир есть его тело. Иными словами, член Царства Божия имеет *космическое тело*.

В еще более всеобъемлющем смысле обладает космическим телом Второе Лицо Св. Троицы, Бог-Слово как Богочеловек. В самом деле, Иисус Христос есть глава Церкви, Церковь есть Тело Его. Но Церковь неотделима от вселенной, которую она питает и воспитывает даже и в наиболее глубоко падших областях ее. Следовательно, Тело Христа есть тело космическое в точном смысле слова. Что же касается лиц, входящих в состав Царства Божия, каждое из них есть космический член космического тела Христа: каждое из них есть своеобразный *аспект* Тела Христа, имеющий индивидуальное вселенское значение и назначение*.

Когда совершается обожение тех лиц, которые, согласно определению суда Божия, должны стать членами Царства Божия? Возможно ли, чтобы обыкновенный человек, далекий от нравственного совершенства, тотчас после смерти мог удостоиться той полноты душевного и телесного бытия, которая есть воскресение в жизнь вечную? Скачок от земной жизни человека с его бедным опытом, слабым умом, весьма ограниченными духовными силами и несовершенным телом к бесконечности Божественной жизни и вселенского бытия так громаден и так необоснован, что нельзя допустить, чтобы он осуществлялся хотя бы и в порядке чуда, творимого всемогуществом Божиим. В самом де-

* Подробности этого учения о космическом теле, особенно разъяснение того, каким образом, несмотря на столь интимную связь со всем миром, Христос и члены Царства Божия непричастны мировому злу и не ведут титанической чувственной жизни, см. в моей статье «Воскресение во плоти» — *Путь*, 1931; *The resurrection of the body.* — *Anglican theological review*, 1949, № 2.

ле, не могут быть даны извне такие способности и переживания, которых сущность, ценность и смысл состоят в том, что они творятся самой личностью: таковы любовь, чистота сердца, преодоление эгоизма, расширение объема сознания, необходимое для этой цели увеличение числа одновременно производимых актов внимания и т. п. Для участия, напр., в Божественном всеведении необходимо творить одновременно бесконечное множество актов внимания и различения, направленных на бесчисленное множество предметов. Перейти от нашего ограниченного объема сознания и внимания к этой бесконечной сложности можно не иначе, как путем постепенных и длительных упражнений, которые требуют не десятков или сотен лет, а многих миллионов лет. Стоит представить себе хотя бы только это условие восхождения к порогу Царства Божия, чтобы понять, что между смертью человека и окончательным судом Божиим, предваряющим вступление его в Царство Божие, должен протекать более или менее продолжительный период времени, в котором происходит дальнейшее развитие личности. В связи с этим возникает вопрос об условиях жизни человеческой личности в период после смерти и до вступления в Царство Божие.

Православная Церковь не дает точного ответа на вопрос о состоянии личности после смерти до воскресения. В ней распространено только неопределенное представление о состоянии развоплощения души и пассивном ожидании ею последнего суда. Такое представление не может удовлетворить нашего ума. Тысячи лет, проводимые душою без творческой духовно-телесной деятельности, без дальнейшего опыта и новых испы-

таний, не прибавляют оснований для суда и не имеют никакого смысла. Хуже всего то, что нравственное состояние множества людей в конце жизни бесконечно далеко от того, чтобы они были достойны обожения. За исключением святых, уже в земной жизни или в момент смерти достигших высокой ступени любви к Богу, любви ко всем тварям и чистоты сердца, бесчисленное множество людей умирают, находясь на бесконечном расстоянии от Царства Божия, как бы не закончив своего дела на земле. Даже и люди, энергично борющиеся со своими пороками и страстями, с величайшим трудом подвигаются вперед по пути самосовершенствования и самовоспитания. Исповедуясь перед священником, такой человек ежегодно с горестью констатирует, что в борьбе с основными своими страстями он почти ничего не достиг. Если окончательный суд состоит в том, что одни удостоиваются вечного блаженства в Царстве Божием, а другие посылаются навеки в ад, то пришлось бы думать, исходя из наблюдений над нашими несовершенствами в конце жизни, что спасаются очень немногие и бесконечное множество остальных людей обрекаются на вечные адские муки. В таком случае необходимо было бы признать, что творение мира Богу не удалось, и теодицея была бы невозможна. Отсюда следовало бы, что Бог не есть существо совершенное, что Он — не всемогущий, не всеведущий и не всеблагий. Но религиозный опыт убедительно свидетельствует, что Бог абсолютно совершен и что Он есть Любовь. Поэтому несомненно, что сотворенный Им мир способен осуществить наивысшие степени добра. И Священное Писание содержит в себе немало подтверждений этой мысли. Бог

«хочет, чтобы все люди спаслись», говорит ап. Павел (1 Тим. II, 4). Но чего хочет Бог, то несомненно и осуществится.

Как уже сказано, спасение грешника не может быть осуществлено путем дарования ему извне чистоты сердца. Собственными свободными усилиями должен он преодолевать в себе зло. Но всемогущий, всеведущий и всеблагий Бог помогает ему на этом пути, не нарушая его свободы, именно ставя его в такие условия, в которых собственный опыт его откроет ему глаза на ничтожество и постыдность зла, на величие и красоту добра. Для этого необходимо, чтобы после телесной смерти человек продолжал жить, творчески проявляться и приобретать все новый и новый опыт. Само строение мира и душевной жизни содействует тому, чтобы рано или поздно опыт помог нам достигнуть очищения сердца от эгоистического себялюбия. В самом деле, всякий эгоистический поступок имеет содержание, далекое от идеала полноты бытия, и потому сопутствуется рано или поздно полным или, по крайней мере, частичным неудовлетворением. Эта неудовлетворенность жизнью есть *имманентное* наказание за грех, не искусственно извне налагаемое на человека, а естественно и неизбежно вытекающее из самого состава нравственно несовершенного поведения. Таким образом, всякая дурная страсть, всякое зло, вносимое нами в мир, искупается более или менее тяжелыми страданиями, пока сполна не очистится сердце наше.

Спасение всех достигается благодаря любви Божией к сотворенным Им существам, но эта любовь соединена со справедливостью: грешная личность удостоивается обожения только после того,

как она свободными усилиями преодолела в себе всякое зло. Громадное большинство людей умирают, явным образом будучи далекими от полной чистоты сердца. Многие люди стоят на такой низкой ступени нравственного развития, что, совершив дурной поступок, они не испытывают угрызений совести и раскаяния. Удерживать от зла путем угрозы вечными мучениями — прием педагогически весьма несовершенный: если человек не совершает дурного поступка только из страха наказания, сердце его остается нечистым. Следовательно, он не заслуживает обожения. Дальнейшая задача воспитания должна состоять в том, чтобы воспитать в таком человеке любовь к добру; эта цель во многих случаях не может быть достигнута в течение одной жизни человека на земле. Поэтому для справедливого осуществления дела спасения всех, взятого на Себя Иисусом Христом, необходимо, чтобы после смерти человека продолжалась жизнь его в новых условиях, с новым опытом, который может быть использован для нравственного совершенствования. Иммануил Герман Фихте (Фихте Младший) говорит, что «земное существование человека понятно лишь как начало и дробь развития будущих ступеней духа». Иоганн Себастиан Бах в конце жизни заявлял, что «теперь впервые он чувствует внутренний дух музыки и хочет иметь возможность заново начать исследование его» *.

Если даже добрые деятельности человека требуют дальнейшего развития, то тем более очищение сердца от зла возможно не иначе, как на осно-

* J. H. Fichte. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. 1867, Schlussanmerkung. §§27 и 28, стр. 463.

ве новых испытаний. Очень часто человек сам не может уверенно ответить на вопрос, удалось ли ему преодолеть какую-нибудь свою страсть сполна так, чтобы устоять против любых соблазнов. Примером может служить поведение многих людей в области половой жизни, если общественное положение их дает им значительную свободу и подсовывает множество соблазнов. Вспомним, напр., хотя бы жизнь султанов, имевших сотни жен и наложниц, или поведение в этом отношении Наполеона и многих государей Европы.

Человеческий опыт слишком ограничен и соблазны его недостаточно могущественны, чтобы испытать до последней глубины сердце личности и развить все ее способности до тех высших степеней, которые делают понятным, каким образом может быть осуществлено в конечном итоге спасение всех личностей и обожение их по благодати в гармоническом соотношении любви Божией и вместе с тем справедливости. Персоналистическое учение о перевоплощении, в котором признано существование более сложных ступеней жизни, чем человеческая, напр. жизнь социальных я, планетных я и т. д., делает понятным углубление опыта, увеличение мощи соблазнов и предельное развитие всех способностей, необходимое для свободного внутреннего принятия даров благодати Божией. Поистине Царство Божие силою берется, не в смысле, конечно, самоискупления, а в смысле подвига самой личности, без которого она неспособна усвоить благодатную помощь от Бога.

Под влиянием опыта одни личности возрастают в добре, а другие — в зле. Возможно и такое падение личности, при котором наступает осата-

нение ее *. Однако это извращение не может длиться вечно. Ничтожность зла, наличие имманентных наказаний и заботы Провидения о каждой личности рано или поздно приведут к тому, что даже и осатаневшее существо покается, вступит окончательно на путь добра и удостоится спасения. Учение о спасении всех личностей, включая и дьявола, развито такими великими отцами Церкви, как св. Григорий Нисский. Без этого учения невозможна теодицея.

Из современных великих представителей богословской мысли сошлюсь на от. Сергия Булгакова. Осуждению подверглось только его учение о Божественной Софии как природе (усии) Бога, но никто не может отрицать того, что другие оригинальные мысли его содержат в себе много ценных элементов. В своей книге «Невеста Агнца» он показывает, что учение о вечности адских мук в смысле *бесконечной длительности* во времени не возведено на степень догмата Православной Церкви и представляет собою лишь «богословское мнение» (стр. 512). За «конечные и ограниченные грехи», думает от. Сергий, несправедливо было бы налагать наказание, вечное во времени (515). Под вечностью адских мук он понимает не количество, а *качество* мучения (198). Испытание мучений как последствий зла, согласно оригинальному учению от. Сергия, может продолжаться и после воскресения, поскольку переживание райского блаженства сопровождается жгучим раскаянием в совершенных некогда грехах (479—492). Но это «не последнее, а предпоследнее состояние мира и че-

*См. в моей книге «Условия абсолютного добра. Основы этики» главу «О природе сатанинской».

ловека» (524). Различая зоны (эпохи) мирового бытия как качественные пороги его (527), от. Сергей полагает, что в последнем зоне, когда Бог будет все во всем, все личности, даже и дьявол, будут спасены и свободны от мучений. Но прощение зла и спасение дается не даром (514), а на основании продолжающейся после смерти человека деятельности его души, постепенно очищающейся от зла. Пассивности души после смерти от. Сергей решительно не допускает, так как это противоречило бы «актуальной природе тварного духа» (527). В самом деле, основное свойство субстанционального деятеля есть творческая сила, которую он непрестанно использует для своих проявлений во времени. Таким образом, после телесной смерти человека жизнь его души продолжается, и новый опыт ведет к преодолению зла. Но учение о перевоплощении от. Сергей отвергает. Он полагает, что смерть есть отделение человеческого я от тела и, следовательно, невозможность продолжать душевно-телесную деятельность (388). Я умершего человека, согласно учению от. Сергия, остается бесплотным до воскресения с преображенным телом. Следовательно, жизнь такого существа имеет духовно-душевный характер и дает углубленный духовный опыт, содействующий очищению сердца и глубокому жгучему раскаянию. Поэтому, утверждает от. Сергей, Православие не признает неизменного зла, а допускает лишь «чистилище» с временным в нем пребыванием (391)*.

* Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца, см. стр. 378—416.

Доводы от. Сергия в пользу того, что, согласно Священному Писанию, души умерших не пассивны, что слова Свящ. Писания о вечности мук не обязательно понимать в смысле бесконечной длительности во времени, что необходимо принять учение о спасении всех и что без этого учения теодицея невозможна, весьма убедительны и в высшей степени ценны. Но попытка от. Сергия обойтись без учения о перевоплощении, именно мысль, что душа после смерти продолжает жизнь и приобретает новый опыт, будучи *бесплотным* духом, не может быть принята. Сложная жизнь и творческая деятельность необходимо требует телесности в обоих смыслах этого слова: и в смысле наличия *пространственного* тела, и в смысле обладания *союзным* телом. В самом деле, полнота и реальность духовно-душевной деятельности состоит не только в переживании внутренних состояний, но и во внешнем пространственном выражении их. Сам от. Сергей признает необходимость пространственного воплощения душевной жизни; это выражено в его эстетике, именно в учении о том, что красота, ценность особенно высоко ставимая им и приводимая в связь с Духом Святым, имеется лишь там, где духовное и душевное бытие чувственно воплощено. Само собою разумеется, что сложная жизнь предполагает связь души с другими субстанциальными деятелями, которые служат ей как органы.

От. Сергей приводит неотразимо убедительные доводы в пользу того, что теодицея возможна только в связи с учением о спасении всех. Но развить учение о спасении всех так, чтобы было последовательно объяснено, каким образом при этом любовь Божия сочетается со справедливо-

стью, можно только на основе теории перевоплощения.

Согласно развитому мною учению, Бог, творя личность, дает ей сверхкачественную творческую силу и не наделяет ее качествами, определяющими *содержание* ее деятельности и составляющими то, что называется *эмпирическим характером* личности. Все эти качества и весь тип своей жизни вырабатывает сама личность; поэтому она нравственно ответственна и за свои поступки, и за свой характер и за внешнее выражение его в теле. Неправ Ричард III, когда жалуется на природу:

Один я не для нежных создан шуток!
Не мне с любовью в зеркало глядеться:
Я видом груб,— в величии любви
Не мне порхать пред нимфою беспутной.
И ростом я, и стройностью обижен,
Обезображен лживою природой;
Не кончен, искривлен и раньше срока
Я выброшен в волнующийся мир;
Наполовину недоделан я,
И вышел я таким хромым и гадким,
Что, взвидевши меня, собаки лают*.

Критикуя учение о перевоплощении, нужно иметь в виду, что оно может быть развито во многих видоизменениях. Некоторые виды его явно несостоятельны, и они компрометируют все это учение в умах тех, кто не отдает себе отчета в том, что они вовсе не обязательно входят в состав теории перевоплощения. Так, напр., многие понимают перевоплощение как вступление души умершего человека в готовое уже тело. В действительности, согласно развитому выше учению, субстан-

* Шекспир. Ричард III, д. I, сц. I. См. главу «Абсолютность нравственной ответственности» в моей книге «Условия абсолютного добра. Основы этики».

циальный деятель после смерти сам строит себе тело, включая из организма отца и матери, а потом из окружающей среды те элементы, которые соответствуют его потребностям. Неприемлемы также те учения, согласно которым человек после смерти может спуститься в область до-человеческой природы и стать животным или растением. Морально он может стать ниже животного, если, возрастая во зле, доходит до осатанения, однако сатанинский тип жизни есть своеобразный вид бытия, глубоко отличный от того, что мыслится в зоологии под понятием животного. Гердер, сторонник учения о перевоплощении, указывает на несостоятельность мысли, будто жестокий человек в наказание перевоплощается по смерти в тигра, обжора — в свинью. Он говорит, что тигр совершает свои жестокости и свинья обжирается с удовольствием и без угрызений совести. Следовательно, такое перевоплощение не содействовало бы совершенствованию и не было бы наказанием *.

В учениях о перевоплощении очень часто содержится мысль, что перевоплощенное существо попадает в положения, связанные со страданием, и эти положения имеют характер наказания за зло, совершенное в прошлой жизни. В индусских учениях такая судьба личности называется «кармою» ее. В учении о карме заслуживает внимания только мысль, что каждый злой поступок необходимо, ввиду самого своего содержания, ведет за собою страдание. Но учение о характере этих страданий часто бывает крайне нелепым. Так,

* Herders sämtliche Werke, herausg. B. Seephan, 16 Band, 1887. Palingénésie, <S.> 349.

напр., один из величайших философов всех времен, основатель новоплатонизма Плотин говорит: «кто убил свою мать, станет женщиною и будет убит своим сыном; кто изнасиловал женщину, станет женщиною, чтобы быть изнасилованным» *. Такое учение, во-первых, несовместимо со свободою: оно предполагает, что личность, перевоплощаясь, не сама творит тип своей жизни, а получает его под влиянием каких-то условий, иных, чем его страсти и интересы. Во-вторых, такое наказание не приспособлено к характеру человека и прожитой им после дурного поступка жизни. Согласно христианскому учению, возможно, что в дальнейшем своем нравственном развитии человек поймет ужас такого поступка, как убийство своей матери, и переживет раскаяние, жгучее и глубокое, очищающее сердце от самой той страсти, которая повела к убийству. В таком случае карма, состоящая в том, что он сам стал бы женщиною и был бы убит своим сыном, была бы нелепостью и несправедливостью.

Компрометируют учение о перевоплощении также некоторые учения основателя антропософии Р. Штейнера. После смерти, согласно учению Штейнера, человеческая душа, побывав несколько дней в сфере Космического разума, вступает в область Луны, потом Меркурия, Венеры, Солнца, наконец, Марса, Юпитера, Сатурна и вслед за этим, иногда после нескольких столетий, может вновь воплотиться на Земле. На Луне, говорит Штейнер, человек переживает свое земное поведение в том виде, как его переживали другие, напр. люди, побитые им в гневе; на Меркурии душа от-

* Плотин. Эннеады, III, II. О Провидении, 13.

рывается от всего своего прошлого морального зла, но у нее остаются еще следы болезней, от которых ее освобождают боги Меркурия, Учителя медицины и т. д., и т. д. * В этом учении есть явно несостоятельная мысль, будто моральное зло и болезни суть две столь обособленные друг от друга области жизни, что после совершенного отрыва от морального зла можно иметь еще в себе следы болезней. Все это учение переполнено сведениями о природе Солнца и различных планет, о различных духах, населяющих их, о влиянии их на душу умершего человека, сведениями явно фантастическими, выходящими за пределы доступного человеку опыта и обнаруживающими свою несостоятельность, поскольку некоторые из них противоречат общим достоверно известным принципам строения мира. Напр., Штейнер утверждает, что горящие газы находятся только на периферии Солнца, а *внутри* его нет ничего материального, *нет даже пространства* (42). Трудно понять, как мыслит человек, способный говорить о шаре, у которого периферия пространственна, а внутренность не то чтобы пуста, а совсем не пространственна!

Теория перевоплощения, развитая на основе метафизики персонализма, обладает тем достоинством, что в связи с нею может быть выработана теодицея. В самом деле, согласно этой теории, не только человек, но и всякое существо в природе, если у него есть какие-либо несовершенства и страдания, мучится по своей вине, именно вследствие своего эгоизма; все страдания имеют осмысленный и целительный характер; в конечном ито-

* См. R. Steiner. La vie après la mort, стр. 20—32.

ге несовершенства и всякое зло преодолеваются свободною волею, и все существа рано или поздно будут спасены. Таким образом, это учение дает удовлетворение при решении проблем философских наук — метафизики, этики, теодицеи*.

Гердер обращает внимание на то, что учение о перевоплощении воспитывает в человеке сочувствие ко всем живым тварям; Сакунтала, уходя из леса, прощается с ним, она проявляет любовь и ласку к деревьям, к животным и заботу о них (16 том, стр. 360 II).

Также и в области специальных наук гипотеза перевоплощения может быть плодотворно использована для решения многих проблем. Особенно полезна она при разработке теории развития не только растений и животных, но и вообще эволюции от неорганической природы вплоть до единого целого вселенной. В связи с панвитализмом эта гипотеза объясняет влияние нашего я на свое тело, объясняет гениальные способы выхода из затруднений, изобретаемые организмами растений и животных, и проливает свет на то, как возможны рудименты и различные архаизмы в теле высших организмов.

* См. мои книги «Условия абсолютного добра. Основы этики» и «Бог и мировое зло. Основы теодицеи».

ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ УЧЕНИЯ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

Противники учения о перевоплощении приводят много возражений против него, очень разнообразных. Подробнее всего я рассмотрю возражения, приведенные в сборнике «Переселение душ» *.

Наиболее часто уже с давних пор встречается указание на то, что у человека нет воспоминания о предыдущей жизни; следовательно, если бы даже одна и та же субстанция после смерти воплощалась в новом теле, это была бы уже другая личность. Бессмертие такой субстанции не было бы личным бессмертием. Вышеславцев говорит: «Еще Локк заметил, что если *нет памяти* о прежнем воплощении, то *нет и тождества личности*, нет, следовательно, и пере-воплощения, а есть воплощение заново совсем нового я». «Индивидуальная память связана с индивидуальным *подсознанием*». «А индивидуальное подсознание несомненно связано с индивидуальным *организмом*, с его способностью ощущать, переживать радость и страдание» (стр. 136).

* Изд. YMCA-PRESS, Париж, 1936. В нем напечатаны следующие статьи: С. Франк. Учение о переселении душ; прот. С. Булгаков. Христианство и штейнерианство; Н. Бердяев. Учение о перевоплощении и проблема человека; В. В. Зеньковский. Единство личности и проблема перевоплощения; Б. Вышеславцев. Бессмертие, перевоплощение и воскресение; от. Г. Флоровский. О воскресении мертвых.

В ответ на эти рассуждения Вышеславцева надо заметить следующее. Тождество личности состоит не в воспоминании об отдельных единичных событиях, а в том, что основные стремления и страсти, выработанные прежнею жизнью, не осужденные данным лицом и составляющие сущность его эмпирического характера, сохраняются и определяют направление его дальнейшей жизни. Сначала они проявляются в форме безотчетных симпатий и антипатий, потом на основании нового опыта они становятся сознательными, и развитая новая жизнь представляет собою усовершенствованное продолжение предыдущей. В детстве мы учимся читать, писать, считать и т. п. с помощью множества упражнений и, будучи взрослыми, выполняем эти деятельности, не вспоминая детских упражнений. Точно так же и предыдущие жизни служат для последующих жизней упражнением, конкретные события которого забыты.

Чтобы прошлый опыт служил основой для деятельности в настоящем, он должен храниться по крайней мере в подсознании. Но индивидуальное подсознание, говорит Вышеславцев, необходимо связано с индивидуальным организмом. И это условие, согласно отстаиваемой мною теории, исполнено: смерть человека и других сравнительно высоко развитых существ не есть полная утрата организма; субстанциальные деятели, близкие к человеческому я и образующие вместе с ним высшее управление телом, остаются, если не все, то некоторые из них, и после смерти союзниками его, чтобы строить новую жизнь как продолжение богатой предыдущей жизни.

Забвение предыдущей жизни и вместе с тем сохранение ее в подсознании есть в высшей степени

целесообразное явление. Новая жизнь начинается, не отягченная конкретными воспоминаниями о прошлом, со всею тою свежестью и пылкостью, которые так характерны для детства и юности. Благодаря исследованиям Фрейда мы знаем, что забвение есть акт целесообразный и что прошлое, оттесненное в область подсознания, продолжает тем не менее влиять на настоящее.

Нельзя, однако, отрицать того, что события прошлой жизни имеют цену не только как упражнения, которые могут быть забыты, лишь бы остались обоснованные ими навыки, способности и склонности. Многие переживания наши, напр. семейные радости и драмы, эстетические впечатления и т.п., бесконечно ценны во всей своей конкретной единичности. Неужели они навсегда забыты? Нет, конечно. Все прошлое, во всей своей полноте, связано с сверхвременным я, и на более высоких ступенях развития этого я оно может вспомниться тогда, когда такое воспоминание будет полезно для дальнейшей жизни. Уже Лессинг и вслед за ним Гердер говорят: то, что я должен забыть теперь, разве навеки забыто?

Члены Царства Божия имеют космическое тело; следовательно, они связаны со всеми существами, которые когда бы то ни было входили в состав их тела. Будучи свободны от эгоизма, они не доступны никаким психическим травмам; им полезно знать все прошлое, свое и чужое, чтобы понять великий смысл всего, что происходило и происходит в мире. Можно быть поэтому уверенным, что в их сознании все прошлые этапы жизни их вспоминаются во всей конкретной полноте, как единое полное смысла целое.

В древней христианской литературе Эней из

Газы и Готин Философ возражали против учения о перевоплощении, что наказание без воспоминания вины было бы несправедливым и не имело бы цены. Это возражение имеет силу только в отношении к тем теориям, согласно которым наказание извне налагается на провинившегося, вроде сечения розгою. Теория, защищаемая мною, выдвигает на первый план наказания *имманентные*, т. е. вытекающие естественно из самого содержания дурного поступка и соответствующей ему страсти. Если нравственно осуждаемая страсть сохраняется в душе при новом воплощении, то и без воспоминания о прежних вызванных ею поступках самое содержание и новое проявление ее влекут за собою имманентные наказания; а если дурная страсть в прошлой жизни была преодолена окончательно, что достигается всегда мучительным процессом самовоспитания и покаяния, то и наказаний никаких не потребуется.

В сборнике «Переселение душ» С. Л. Франк и Н. А. Бердяев возражают против учения о перевоплощении путем ссылки на то, что человек сотворен «по образу и по подобию Божию». Франк говорит: «еврейское ветхозаветное представление об особом творении человека по образу и подобию Божию» есть «учение о принципиальном, неизгладимом различии между человеком и всеми остальными живыми существами» (8). Точно так же рассуждает и Бердяев: «человек не произошел из низших сфер космической жизни, он сотворен Богом и несет в себе образ и подобие Божие» (70).

Слова Библии о сотворении человека по образу и подобию Божию принято толковать в том смысле, что человеку дан от Бога актом творения «образ Божий», что же касается «подобия Бо-

жия», человеку поставлена *задача* достигать осуществления этой цели собственными усилиями при благодатной помощи Божией. Особая торжественность, с которою сообщается в Библии о творении человека по образу и подобию Божию, может быть понята как указание на то, что в процессе эволюции несовершенных существ (в процессе шести «дней», т. е. эонов, восхождения их на все более высокие ступени бытия с помощью творческого содействия Божия) самая важная ступень есть переход от состояния только *потенциальной* личности к состоянию *действительной* личности. Этот переход совершается благодаря «транскреации», т. е. благодаря дополнительному творческому акту Бога. Впервые вследствие этого акта «земля», т. е. несовершенное существо становится способным, опираясь на образ Божий, идти в направлении к подобию Божию. Отсюда понятно, почему эта ступень эволюции так подчеркнута в книге Бытия, из чего, однако, не следует, будто остальные существа сотворены не по образу Божию. Согласно персонализму, все субстанциальные деятели суть личности, следовательно, все они имеют те свойства, которые можно назвать образом Божиим. Это — сверхвременность, сверхпространственность, сверхкачественная творческая сила, свобода воли. Если даже падший ангел, дьявол, не утрачивает этого образа Божия, — да и немислимо, чтобы что-либо сотворенное Богом погибло, — то и электрон и всякое существо, на какой бы ступени развития оно ни стояло, может иметь в себе образ Божий в этом смысле слова.

Франк говорит о «единственности и неповторимости каждой человеческой индивидуальности»

и утверждает, что с этою мыслью «несовместима вера в перевоплощение в другое человеческое существо» (9). В. В. Зеньковский в своей статье особенно обстоятельно рассматривает вопрос о единстве и самотождественности личности. При этом он имеет в виду не только единство сознания, но еще и утверждает единственную связь личности с одним определенным телом. «Тело наше», говорит он, *«тоже лично»* — оно служит проводником во внешнем выражении личности того, что наполняет ее внутри, оно не приклеено к личности, а есть живая часть личности, органически в нем живущая» (88). «Человек живет единой (хотя и сложной) жизнью; его телесная, душевная и духовная жизнь есть *одна* жизнь, а не три жизни, протекающие одна рядом с другой» (94). «Учение о перевоплощении», продолжает он, «как раз не исходит из идеи о *неотъемлемой* связи тела и духа в человеке,— оно признает возможной полную и богатую жизнь духа вне тела, но в то же время утверждает, что дух наш, по освобождении от тела и души, *испытывает потребность вновь иметь тело и душу*. Эта потребность *не вытекает из природы человеческого духа*, а обуславливается так называемым действием кармы» (98). «В силу закона кармы духу неизбежно после смерти вновь воплотиться в эмпирическую оболочку, но совершенно новую». «Каждое эмпирическое я в любом воплощении своего духа живет и развивается так, как если бы оно впервые явилось на свет» (99). «Если дух может продолжать свое существование в разных воплощениях,— то это означает столько же независимость и внутреннюю отдельность духа от его эмпирии, сколько и отдельность эмпирии от духа. Здесь лежит корень учения, неустра-

нимого для всей доктрины перевоплощения, о существенной разнородности и отдельности равных «сторон» в человеке» (100).

В ответ на соображения Франка о единственности и неповторимости человеческого индивидуума, а также на мысли Зеньковского о неразрывной связи духа и души с телом укажу на то, что именно мой персонализм и притом в связи с учением о перевоплощении содержит в себе оба эти тезиса. И в книге «Свобода воли», и в своей системе этики («Условия абсолютного добра») я излагаю учение о том, что всякая личность, следовательно, всякий субстанциальный деятель есть индивидуум, т. е. существо единственное по своему бытию и незаменимое по своей ценности. Но совершенная реализация своей индивидуальности достигается личностью впервые в Царстве Божием, т. е. при совершенном освобождении от эгоизма. Личность, находящаяся вне Царства Божия вследствие своего эгоизма, только несовершенно осуществляет свое индивидуальное своеобразие, но она подсознательно связана со своим будущим совершенным состоянием и оно служит для нее *нормативною индивидуальною идеею*. Таким образом, все развитие личности, как бы оно ни было сложно, напр. было бы восхождением от электрона к жизни животного, человека, социального я, совершается как единое целое под руководством одной и той же нормативной индивидуальной идеи, служащей для нее маяком.

Неразрывная связь духовной, душевной и телесной жизни, указываемая Зеньковским как возражение против учения о перевоплощении, вполне признана в моей теории. Выше было подробно изложено, что личность не входит в готовое тело,

а сама строит свое тело, привлекая к себе союзников, соответствующих ее типу жизни. Даже смерть не есть полное развоплощение: часть тела, именно группа союзников, наиболее интимно связанных с личностью, не покидает ее и вместе с нею начинает строить новое тело. Этот процесс есть в увеличенном масштабе то же самое, что происходит и в течение каждой единичной жизни, в которой совершается переход от детского тела к телу юноши, потом взрослого человека, и даже ежедневно и ежеминутно в процессе дыхания и питания одни части тела удаляются, а другие элементы среды становятся на их месте. Лейбниц сравнивает поэтому смерть с внезапным похуданием, рождение, т. е. новое воплощение, с ускоренным ростом.

«Единственность, своеобразие связи тела и духа категорически отвергаются» теориею перевоплощения, говорит Зеньковский (103). Это возражение его направлено против учения основателя антропософии Р. Штейнера, но это вовсе не затрагивает моей теории. В самом деле, от рождения и до смерти человек имеет одно и то же тело, не в том смысле, что все части его сохраняются, а в том смысле, что «эйдос» тела, т. е. индивидуальная идея связи его частей сохраняется даже и при таком изменении, как его тело в юности и потом в старости. В еще более значительной степени меняется тело при переходе к новым воплощениям, но индивидуальная идея его при всех этих реализациях ее сохраняется.

Многие философы и богословы говорят, что человек состоит из духа, души и тела так, как будто это три разные субстанции. В действительности отдельных души и духа нет: существуют духовные

и душевные процессы, творимые человеческим я. Что касается нашего союзного тела, оно действительно состоит из самостоятельных субстанциальных деятелей, но таких, которые привлечены нами самими и более или менее верно служат нам, как органы наши.

«Эмпирическое я», говорит Зеньковский, «есть функция глубинного я. Это значит, что если не исчезает глубинное я, *то не может исчезнуть и эмпирическое я, раз оно возникло*» (103). Мое учение именно и подчеркивает зависимость эмпирического характера человека от глубинного я, именно от я как носителя индивидуальной нормативной идеи. Но при этом оно показывает, как эмпирическое я постоянно меняется, напр., когда человеку удастся преодолеть свою гордыню и развивать новые свойства характера. Даже и при выработке глубоко новых свойств при все более и более высоких перевоплощениях единство личности сохраняется, потому что весь этот процесс осуществляется все тем же я при участии все той же индивидуальной нормативной идеи и притом так, что весь прошлый опыт служит сознательно или подсознательно «историческим базисом» (выражение Дриша) новых деятельностей. Само собою разумеется, что при этом эмпирический характер постоянно меняется, многие черты его отходят в область прошлого, и, если бы не было этого процесса изменения эмпирического я, не было бы свободы воли и совершенствования личности*.

В. Зеньковский признает, что жизнь человеческого духа невозможна без тела. «Распад тела не

* См. мою книгу «Свобода воли».

есть гибель телесности в человеке», «не все в телесной стороне человека, очевидно, погибает со смертью» (108), говорит он. Мое учение о перевоплощении именно и содержит в себе эту истину. Соображения о ней направлены в статье Зеньковского против учений Штейнера и вообще всех тех мыслителей, которые думают, что между двумя воплощениями протекает более или менее длительный период существования я как совершенно бесплотного духа.

«Учение о воскресении признает», говорит Зеньковский, «что в порядке естества восстановление тела, уже раз разрушенного, невозможно»; «это восстановление мыслимо лишь как особое действие Божие, как продолжение той победы над смертью, которую Иисус Христос создал в Своем воскресении» (96). Нельзя не согласиться с этим, но речь здесь идет о воскресении в Царстве Божием, где тело становится преображенным и неразрушимым, а учение о перевоплощениях имеет в виду обыкновенные тела, встречающиеся в нашем царстве бытия.

В «Dictionnaire de Théologie Catholique», издаваемом под редакцией Vacant, Mangenot, Amann, приведено в статье «Métempsychose» следующее возражение против учения о перевоплощении: душа есть субстанциальная форма тела, дающая ему специфическое бытие и обладающая бытием, существенно связанным с ним; следовательно, она может соединяться только с таким-то определенным телом; она сохраняет свойства, которые имела будучи формой такого-то тела, и не может стать формой другого тела (т. X, 2, стр. 1592). Это возражение не затрагивает тот вид учения о перевоплощении, который вырабо-

тан мною: критикуя возражения В. Зеньковского, я показал, что тела, строимые личностью при ее перевоплощениях, даже при переходе от человеческой жизни к сверхчеловеческой, напр. к социальной, вырабатываются в связи с одною и той же индивидуальною нормативною идеею и, следовательно, сохраняют тот же индивидуальный «эйдос», несмотря на различные реализации его.

Бердяев в своей статье говорит, что «христианство ставит человека непосредственно лицом к лицу пред Богом». «Это отношение нельзя понимать эволюционно. Всякое эволюционное понимание означает засилие и господство космоса» (79). Это замечание Бердяева направлено против детерминистических теорий перевоплощения, защищаемых теософами и антропософами, но оно не имеет силы в отношении к моей теории: под словом «эволюция» я разумею свободное творческое развитие личности.

Противники теории перевоплощения говорят, что такое событие в жизни личности, как брак, должно быть единственным, а если допустить перевоплощение, то возможны новые и новые браки в дальнейших этапах жизни. По этому поводу следует заметить, что и в течение одной человеческой жизни даже Церковью разрешаются два или три брака. Мало того, в некоторых случаях Церковь разрешает развод. Во всех этих случаях можно сомневаться в том, был ли брак подлинным таинством единения двух личностей на основе настоящей индивидуальной личной любви. Как уже сказано выше, возможно, что при наличии такой любви сама смерть не разлучает супругов, их личности вступают в нерасторжимый союз и в новом воплощении они вместе

строят новое тело, именно тело более сложное, чем человеческое.

От. Г. Флоровский говорит не только о невозможности перевоплощения, но и о ненужности его, потому что, думает он, «одной жизни вполне достаточно, чтобы сделать свой выбор» (159). В конце своей статьи он говорит, что «христианский опыт свидетельствует о недомыслимой косности и упорстве воли... С этим и связан таинственный парадокс покаяния. Упорствующий грех и во всеобщем восстановлении останется неисцеленным. Но грех раскаянный оставляется во едином часе» (166). В самом этом рассуждении от. Георгий признает, что, несмотря на косность и упорство воли, свобода ее сохраняется и возможен акт покаяния, преодолевающий злую страсть. Поэтому, согласно учению о перевоплощении, всеблагой Бог не ставит сразу крест на лице, совершившем плохой выбор, а дает ему возможность путем продолжения жизни в новых условиях и при новом опыте внутренне и свободно дорасти до такой ступени нравственного развития, при которой возникает акт покаяния. Мало того, когда акт покаяния уже освободил человека от злых страстей, все же человек обладает столь ограниченными силами, что способность его управлять природою, способность познавания и другие деятельности остаются еще весьма невысоко развитыми. Вложить в него извне все эти способности, необходимые для жизни в Царстве Божием, невозможно; человек должен свободно и самостоятельно развить их в себе путем длительных и все усложняющихся упражнений, что и достигается путем перевоплощений, ведущих от человеческого к сверхчеловеческому типу жизни.

Противники теории перевоплощения говорят, что оно ведет к уменьшению чувства ответственности у человека. Проф. Павел Сивек (Siwek) в статье «Reinkarnacja i jej znaczenie w świetle filozofji» * пишет, что, согласно христианскому учению, человеку дана «одна жизнь: упустишь, никогда не вернешь» и заслужишь суровую кару — вечные муки в аду, тогда как, согласно учению о перевоплощении, вечных мук нет, санкция за дурное нравственное поведение — бледна, механизм реинкарнаций обеспечивает в конечном итоге вечное блаженство. Слова о механизме реинкарнаций, обеспечивающем вечное блаженство, могут относиться только к детерминистическим теориям совершенствования личности. Защищаемая мною теория свободного развития, творчески осуществляемого при содействии Господа Бога, есть учение о том, что каждый шаг личности в направлении к Царству Божию есть подвиг и каждый шаг назад ведет за собою имманентные страдания, соразмерные с грехом, тогда как угроза бесконечными во времени жестокими муками противоречит справедливости и благодати Божией. Что же касается уменьшения чувства ответственности при мысли, что найдется еще в будущей жизни время исправить свои недостатки, возможны случаи такой небрежности и беззаботности о настоящем. Но следует помнить, что грешный человек под влиянием тех или других страстей умеет исказить всякую истину и использовать для зла всякое добро, лишь бы удовлетворить свои дурные наклонности. Однако нормально и естествен-

* Studia Gnesnensia XII. Księga pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu filozofji Fomistycznej w Poznaniu. Gniezno, 1935.

но мысль о продолжении творческой жизни после смерти защищает от уныния и упадка духа при наблюдении своих недостатков и таким образом поднимает силу для борьбы с ними уже в настоящем.

От. П. Сивек в той же статье утверждает, что, согласно учению о перевоплощении, каждое лицо само должно отстрадать за все свои недостатки, и «замещающей экспиации», осуществленной Спасителем, эта теория не признает. По этому поводу надо напомнить, что, согласно христианскому учению, Христос взял на Себя грехи мира и искупил нас, но мы с своей стороны должны свободно и творчески усваивать это искупление и все свои долги должны уплатить «до последнего кодранта», как это сказано в Евангелии. Именно это учение и отстаиваю я в своей теории перевоплощения и в своей системе этики.

Различие благ, которыми окружены и наделены новорожденные, а также различие недостатков, с которыми они являются на свет, объясняется их предыдущей жизнью, теми способностями, страстями и интересами, которые они в ней выработали. В упомянутом выше «Dictionnaire de Théologie Catholique» различие благ, которыми пользуются новорожденные, объясняется так: Бог дает блага даром, и потому неравенство даров, посылаемых им, нельзя считать несправедливым. К тому же, сказано в этой энциклопедии, нельзя делать все части мира равными друг другу (стр. 1592). В ответ на это следует заметить, что части мира, творимые Богом, должны быть различными, но они могли бы при этом быть равноценными. Если же эти различия таковы, что один ребенок посылается Богом в благородную порядоч-

ную семью, а другой в семью преступных алкоголиков, один ребенок рождается с высокими интеллектуальными способностями, а другой — с мало развитыми, то эти различия, если они творятся Богом, противоречат Божественной благодати. Согласно же теории перевоплощения, все эти различия создаются свободно самим воплощающимся существом и оно само ответственно за них.

От. Иоанн Шаховской, критикуя теорию перевоплощения в специально для этого написанной им брошюре, говорит, что Бог, предвидя будущую грешную природу творимых им душ, помещает их в различные семейные условия. От. Иоанн нашел наиболее удачный выход из затруднения, однако его учение не вполне удовлетворительно. Немыслимо, чтобы Бог принимал какое бы то ни было активное участие в помещении кого-либо в неблагоприятные условия: Бог только попускает грехи, как свободное проявление нашей воли, и далее попускает все вытекающие из греха несовершенства, поскольку они, во-первых, имеют характер имманентного наказания за дурное поведение и, во-вторых, поскольку страдания имеют целительную силу. Отсюда следует, что теория перевоплощения, согласно которой само воплощающееся существо выбирает себе семью и среду, где оно будет жить, соответственно своим склонностям, а потому само оно и ответственно за свою судьбу, наиболее удовлетворительно решает вопрос.

Глава шестая

ФИЛОСОФЫ, ПРИЗНАЮЩИЕ ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ

Я не собираюсь излагать различные учения философов о перевоплощении. Только в некоторых случаях будут указаны особенности учения того или другого философа. Глава эта содержит в себе почти только перечень имен философов, придерживающихся учения о перевоплощении, да и то это перечень весьма неполный.

В Индии учение о перевоплощении содержится в Упанишадах, религиозно-философских трактатах. Оно содержится также в философии буддизма. В уме многих христиан учение о перевоплощении тесно связано с буддизмом. Услышав, что кто-то утверждает перевоплощение, они говорят: «значит, вы усвоили это учение буддизма». В действительности, однако, большинство учений о перевоплощении не имеет ничего общего с философиею буддизма. В особенности изложенная мною теория во многом прямо противоположна учению буддизма.

Сущность буддийской теории перевоплощения я изложу, пользуясь исследованием «Проблемы буддийской философии» О.О. Розенберга, талантливое русское ученого, погибшего от сыпного тифа в условиях гражданской войны. В своей книге Розенберг дает «схему основных буддийских учений», более или менее общую «для буддистов всех направлений», пользуясь такими памятниками и источниками, которые до сих пор еще

мало изучались европейскими учеными *. Конечно, Розенберг излагает не простонародные верования буддистов, а философские теории их. Исходный пункт и основная задача буддийской метафизики, говорит Розенберг, есть анализ человека, именно анализ потока индивидуального сознания. Каждое конкретное переживание, напр. радостное восприятие восхода солнца, можно разложить на ряд элементов: в нем есть 1) сознательное чувственное восприятие чего-то объективного — нечто светлое, круглое и т. п.; 2) сознательные психические состояния — напр. чувство радости, какие-либо воспоминания и т. п. Эти элементы объединяются, вступают в связь друг с другом и сменяют друг друга. Кроме самих элементов и их взаимоотношений, т. е. самого *факта* их сплетенности, необходимо иметь в виду еще один элемент, обуславливающий *способ* их сплетения; от этого элемента зависит характер личности и характер переживаемого ею внешнего мира. Этот организующий элемент или формирующая сила буддистами называется «карма» (стр. 100). В буддийской философии, говорит Розенберг, «каждый элемент, в свою очередь, рассматривается как цепь *моментов*». «Согласно трактату Абидармакоша, момент равняется $\frac{1}{75}$ секунды, а по другим, напр. по позднейшей бирманской традиции, момент — биллионная часть сверкания молнии. Видение солнца в течение секунды есть поэтому цепь мгновенных действий, «актов», световых явлений, явлений круглой формы и т. д.». «Человеческая личность с ее переживаниями как предме-

* О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, стр. 65. Изд. Факультета восточных языков Петроградского Университета.

тов внешнего, так и явлений внутреннего мира оказывается сведенной на поток ежесекундно сменяющихся комбинаций мгновенных же элементов. Поэтому нет ни солнца, ни человеческого я, нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то *закономерным образом*; в результате получается сложное явление «человек, видящий предметы и переживающий психическую жизнь», а не человек и предмет отдельно» (71).

Свободы в таком мире быть не может; течение его представляется буддизму как цепь необходимых неотвратимых явлений, обусловленных какою-то не зависящею от сознательных существ необходимостью. Личное индивидуальное бессмертие отрицается здесь. В простонародьи у буддистов сохраняется первобытное учение о переселении душ, но *философия* буддизма истолковывает его так, что оно перестает содержать 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 «*dharma*» 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 части-

цы 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» (229).

Без сверхвременного субстанциального центра личности невозможно для нас достижение индивидуальной и в то же время абсолютной полноты бытия. Отсюда понятно, что буддист, понимая личность только как комплекс происходящих мгновенных событий, замкнутых в себе, считает личное бытие злом, и сущность его он видит только в себялюбии. Посредством определенной системы упражнений он старается уничтожить в себе всякое желание и любовь к жизни, чтобы достигнуть уничтожения своей личности. Направив все внимание лишь 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, создающего абсолютную полноту бытия.

В древней греческой философии сторонниками учения о перевоплощении были Пифагор и его школа, Эмпедокл, Платон, новопифагорейцы, Плутарх, Плотин и основанная им школа новоплатонизма, гностики (см. о гностиках «*Dictionnaire de Théologie Catholique*», статью «*Métempsychose*», стр. 1586).

Среди христианского духовенства широко рас-

пространено мнение, что *Ориген* был сторонником учения о перевоплощении и что он был осужден на пятом вселенском соборе. В действительности Ориген, по-видимому, не высказывал учения о перевоплощении и Церковью оно не было осуждено.

В средние века и в эпоху Возрождения учение о перевоплощении встречается в Каббале, у Викалефа (Wycleff, 1320—1384), у Цвингли (Zwingli, 1484—1531), у Кардана, Телезия, Джордано Бруно, у Франца Меркурия Ван-Гельмонта (F. Mercurius van Helmont, 1618—1699).

Впервые в новой философии появилось учение о перевоплощении, вполне удовлетворяющее требованиям разума. Выработал его гениальный философ *Лейбниц* (1646—1716). Мысли его об этом вопросе изложены мною в статье «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе» *. Учение Лейбница настолько ценно, что статью свою я перепечатаваю в этой книге.

Вслед за Лейбницем в XVIII в. наиболее разработанное учение о перевоплощении развил швейцарский натуралист и философ Шарль *Боннэ* (Bonnet, 1720—1793). Подобно Лейбницу, он утверждает, что смерть не есть отделение души от всего своего тела; умирая, душа сохраняет часть своего тела и развивает новое тело, более совершенное. Отличие своих взглядов от учения Лейбница он излагает в книге «*La palingénésie philosophique*», 1770.

К учениям Лейбница и Боннэ сочувственно относился Гете. Беседуя с Эккерманом, он сказал:

* См. Труды Русского Научного Института в Праге, т. II, 1931; Leibniz' Lehre von der Reinkarnation als Metamorphose, Archiv für Geschichte der Philosophie. B. XL, H. 2, 1931.

«Для меня убеждение в нашем будущем существовании возникает из понятия деятельности; ибо если я неустанно действую до конца моей жизни, то природа обязана дать мне иную форму существования, когда эта теперешняя уже не в силах будет удерживать мой дух» (4.II.1829). «Я не сомневаюсь в продолжении нашего существования, так как природа не может обойтись без энтелехии. Но не все мы бессмертны в одинаковой мере, и кто хочет в грядущем проявить себя как великую энтелехию, должен уже теперь быть ею» (1.IX.1829) *.

Во время прогулки в окрестностях Веймара Гете сказал: «Наш дух есть существо, природа которого остается неразрушимой и непрерывно действует из вечности в вечность». В разговоре с Фальком в день похорон Виланда Гете, изложив учение Лейбница о душах-монадах, продолжал: «минута смерти есть именно та минута, когда властвующая монада освобождает своих дотоле подданных монад. Как на зарождение, так и на это преставление я смотрю как на самостоятельные действия этой главной монады, собственная сущность которой нам вполне неизвестна... Об уничтожении нечего и думать; но стоит поразмыслить о грозящей нам опасности быть захваченными и подчиненными монадой, хотя и низшей, но сильной...» В это время на улице пролаяла собака. Гете чувствовал от природы нелюбовь к собакам. Он подошел к окну и закричал: «Ухитряйся как хочешь, ларва, а меня ты нехватишь в плен!» И закончил торжественно: «Монады принимают участие в радостях богов как блаженные,

* Эккерман. Разговоры с Гете. Acad. 1934, стр. 417, 474.

сотворческие силы. Им вверено становление творения. Свободные, они идут по всем путям, со всех вершин, из всех глубин, от всех созвездий,—и кто их удержит? Я уверен, что я — тот самый, кто перед вами уже тысячи раз жил и еще буду жить тысячи раз» *.

О том, что *Лессинг* и *Гердер* были сторонниками учения о перевоплощении, было сказано уже в предыдущих главах. Замечательно, что скептик *Д. Юм* (1711—1776) говорит в статье о самоубийстве: «Метемпсихоз есть единственная система этого рода, к которой философия может прислушиваться» («the metempsychosis is the only system of this kind, that philosophy can hearken to»). Также позитивист *Джон Стюарт Милль* считает вероятным, что человек входит в будущую жизнь, каким он был перед смертью **.

Шеллинг в статье «Philosophie und Religion» высказывается в пользу учения о палингенезии. О том, как сочувственно относится *Шопенгауэр* к индусским учениям о палингенезии, было уже сказано раньше. Сын Иоганна Готлиба Фихте (Фихте Старшего) Иммануил Германн Фихте (1797—1879), бывший профессором в Бонне и Тюбингене, говорит, что «земное существование человека понятно лишь как начало и дробь развития будущих ступеней духа» ***.

Французский философ *Пьер-Симон Баллани* (Ballanche, 1776—1847) сделал попытку развить

* См. Мережковский. Вечные спутники. Собр. соч., т. XVII, стр. 148—150.

** John St. Mill. Three essays on religion. 211.

*** J. H. Fichte. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. 1867. Schlussanmerkung, § 28, стр. 463.

учение о перевоплощении исходя из своего христианского миропонимания*.

С различными видоизменениями в той или иной форме в пользу учения о перевоплощении высказываются К. *Дю-Прель* (K. du Prel, 1839—1899), Карпентер (Carpenter), Douglas Fawcett, Мак-Таггарт, Зиммель (Simmel), Метерлинк**.

Своеобразное учение о перевоплощении высказывают французские социалисты-утописты Пьер *Леру* и *Фурье****.

Особенно распространено учение о перевоплощении среди польских мессианистов. Вспомним следующие имена: Хене-Вронский (Hoene-Wroński), Товянский (Towiański), Словацкий (Słowacki), Выспанский (Wyspiański), Цешковский (Cieszkowski), Лютославский (Lutosławski)****.

Иерархический персонализм Лейбница при логически последовательном развитии его необходимо ведет к учению о перевоплощении. Следующие лейбницеанцы признают это учение: Дроссбах; лейпцигский профессор физики и философии Фехнер (1801—1887); профессор Дерптского университета Тейхмюллер; Ренувье (1818—1903); профессор Кембриджского университета Джемс Уорд; Лютославский; профессор Киевского уни-

* Palingénésie sociale; см.: Gaston Frainnet. Essai sur la philosophie de Pierre-Simon Ballanche. Paris, 1903.

** К. Дю-Прель. Философия мистики; Карпентер. Любовь и смерть; D. Fawcett. Imaginism. — В «Contemporary british philosophy», II т.; Maeterlinck. La grande part. Paris, 1939.

*** P. Leroux. De l'humanité; Ch. Fourier. Théorie de l'unité universelle. Т. II, <p> 304—348.

**** Lutosławski. Nieśmiertelność duszy. 3 изд. 1925 (есть английский перевод).

верситета А. А. Козлов; С. А. Алексеев (Аскольдов); профессор Петроградского и Братиславского университетов (1942—1945) Н. Лосский*.

Бердяев в своей последней книге «Опыт эсхатологической метафизики» признает предсуществование души и «многочленное перевоплощение», т. е. не повторение жизни на земле, а жизнь «в ином плане» (207 с.).

Укажу еще имена нескольких ученых, признающих перевоплощение. Таковы профессор медицинского факультета в Берне Максимилиан *Перти*, Луи *Фигье*, профессор политехникума в Праге *Узел*, канадский профессор Д. Ф. *Гаррис*, профессор W. McDougall**.

Глава седьмая

УЧЕНИЕ ЛЕЙБНИЦА О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

Мир, по Лейбницу, состоит из субстанций, которые он называет монадами. Всякая монада есть непротяженный, индивидуальный, т. е. неповторимо своеобразный деятель, живущий целестреми-

* M. Drossbach. Die individuelle Unsterblichkeit vom monadistisch-metaphysischen Standpunkte. Olmütz, 1853; Das Wesen der Naturdinge und die Naturgesetze der individuellen Unsterblichkeit. Olmütz, 1855; Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur. Lpz., 1858; G. Fechner. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 8 изд. 1922, Lpz. (1 изд. 1836); G. Teichmüller. Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Lpz., 1874; Ch. Renouvier. Le personalisme. 1903.

** M. Perty. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen

тельною сменою представлений. Всякая монада представляет себе весь мир с особой индивидуальной точки зрения, следовательно, всякая монада есть *микрокосм*, зеркало вселенной. Однако это не значит, что они все одинаково совершенны. Представления, которыми они живут, могут быть отчетливыми или смутными, они могут быть апперцепциями, т. е. сознательными представлениями, или только перцепциями, т. е. бессознательными представлениями. Все монады могут быть расположены в ряд по ступеням совершенства, именно по ступеням сознательности их в зависимости от степени отчетливости и количества отчетливых представлений у них. В самом низу этого ряда стоят монады, у которых нет ни одного сознательного представления, это *спящие* монады. Применяя монадологию Лейбница к современным учениям, можно сказать, что таковы монады, лежащие в основе неорганической материи, напр. монады, деятельность которых известна в виде электронов, атомов, молекул неорганической материи. Выше стоят монады, которые в сочетании с другими монадами, подчиненными им, способны иметь отчетливые и отдельные восприятия, ощущения, сопровождаемые памятью. «Такое живое существо называется животным, а его монада душою» *. Выше животных стоят разумные души, духи. Однако и духи, напр. монада человека,

Natur. 2 изд. 1872, 2тт.; Louis Figuier. Le lendemain de la mort ou la vie future selon la science. Paris, 1907; H. Uzel. Die Natur ein Evangelium. Prag, 1936; D. F. Harris. Статья в журнале: «Scientia», 1924; W. McDougall. Body and mind. 1911.

* Начала природы и благодати, основанные на разуме, § 4. (Собр. соч. Лейбница, изд. Gerhardt' a, т. VI. Principes de la nature et de la grâce, § 4.)

имеют не все представления в отчетливой, сознательной форме. Высшая степень совершенства, полная отчетливость всех представлений присуща только Богу, Высочайшей из монад.

Монады, поскольку они живут сменой стремлений и представлений, суть души или, по крайней мере, аналогии души. Но, кроме того, они суть вместе с тем и *тела* или, вернее, они осуществляют также телесные процессы. Лейбниц, как известно, отрицает *субстанциальность* материи и допускает только существование материальных *процессов*. Тело всякой монады есть проявление ее ограниченности, выражающееся в «пассивной силе сопротивления (которая включает в себе непроницаемость и еще нечто)». Эту сторону монады Лейбниц называет «первою материею» *. Тело в этом смысле слова есть неотъемлемая принадлежность всякой монады, оно выражается в непроницаемом объеме и процессах движения, подчиненных законам механики. Поскольку монады суть души, в них происходит целестремительная смена представлений, объясняемая *телеологически*, по закону «*конечных причин* добра и зла»; поскольку монады суть тела, изменения их объясняются причинно-механически, в них «внешние явления возникают одни из других по законам причин действующих, т. е. по законам движения» **. «Это как бы два царства», говорит Лейбниц, «одно — причин действующих, другое конечных, из которых каждое достаточно в частностях, чтобы объяснить все, как будто бы другое

* О природе самой в себе, § 11. (De ipsa natura, § 11, т. IV.)

** Начала природы и благодати, § 3. (Principes de la nature et de la grâce, § 3, т. VI.)

и не существовало» *. В самом деле, эти два царства процессов текут параллельно друг другу, не вступая во взаимодействие и будучи согласованы друг с другом лишь благодаря *предустановленной гармонии* **.

Кроме телесности в смысле ряда механических процессов, Лейбниц говорит еще о теле в другом смысле слова, особенно важном с точки зрения темы моей статьи. Всякая монада, сообразно степени своего совершенства, находится в связи (согласно предустановленной гармонии) с большим или меньшим количеством других менее совершенных, подчиненных ей монад, служащих ей как органы ее. Эта связь подчинения, *vinculum substantiale*, создает из многих простых субстанций как бы новую *сложную* субстанцию ***. В такой сложной субстанции совокупность монад, подчиненных центральной, господствующей монаде, может быть названа телом центральной монады ****. Это тело Лейбниц называет также термином «вторая материя».

Вторая материя коренным образом отличается от первой, как это видно из следующих пояснений Лейбница: «первая материя существенна

* Размышления о жизненных началах и о пластических натурах. Избр. сочин. Лейбница, по-русски, стр. 244. (*Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques*, т. VI.)

** Интересный для точного истолкования системы Лейбница вопрос, следует ли понимать механический ряд процессов в духе психологистического идеализма или в духе динамистического реализма, я оставляю без рассмотрения, так как он не имеет значения для моей темы; см. об этом вопросе Ed. v. Gartmann. *Geschichte der Metaphysik*.

*** См. набросок к письму к des Bosses, II, 438; письмо к des Bosses 23 VIII. 1713, т. II, 482.

**** Начала природы и благодати, § 3 (т. VI, § 3).

(essentialis) для всякой энтелехии» (т.е. монады) и «никогда не отделима от нее», так как она есть «пассивная потенция» ограниченной субстанции; «что же касается второй материи, которая образует органическое тело (*corpus organicum*), она есть следствие множества полных субстанций, из которых каждая имеет и свою энтелехию и свою первую материю». «Энтелехия меняет свое органическое тело, т.е. вторую материю, а свою собственную первую материю не меняет» *.

Смерть есть не что иное, как отделение центральной монады от всех или большей части подчиненных ей монад. В самом деле, сама центральная монада, да и вообще всякая монада как таковая уничтожиться, отойти в область небытия не может. Всякая монада бессмертна, так как, «обладая истинным единством, она не может иметь ни начала, ни конца, разве только путем „чуда“». Отсюда следует, что «конститутивные формы субстанций должны были быть сотворены при начале мира и остаются навсегда» **. Бессмертие монады обеспечено самою сотворенною Богом природою ее, оно не есть «только чудесный дар Божьей благодати» ***; наоборот, уничтожение монады может быть только чудесным актом Божественного всемогущества.

Существуя все время от начала вселенной и до конца ее, всякая монада всегда деятельна; она есть *ἄτομον αὐτοπληροῦν* (самопополняющийся атом),

* Письмо к des Bosses, 16.X.1706. II. 324; письмо к de Volder, 20.VI.1703, т. II, 252.

** Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между телом и душою, стр. 115. (*Système nouveau de la nature*, т. IV, стр. 479.)

*** Новые опыты о человеческом разуме. Предисловие, 204. (*Nouveaux essais sur l'entendement*. Предисловие, т. V.)

atom vitale (живой атом) *. Ее неустанная деятельность не есть бестолковое однообразное топтание на месте: осуществляя целестремительные акты, она всегда совершенствуется. «Во всей вселенной,— говорит Лейбниц,— совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все более и более улучшает состояние мира» **. «И хотя иногда и встречается попятное движение, наподобие линий с заворотами, тем не менее в конце концов прогресс возобладает и восторжествует» ***. «А что касается до возражения, которое могли бы сделать — что в этом случае мир давно стал бы раем, то ответить на него легко. Хотя большая часть субстанций и достигла уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиваться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры» ****.

Так как всякая монада, поднявшаяся со дна и достигшая хотя бы некоторой степени совершенства, имеет в своем подчинении хотя бы несколько монад, служащих ей органами и образующих ее организм, то, обозревая природу сверху вниз по степеням совершенства монад, мы найдем, что она до бесконечности организована, и эта организация имеет своим последним основанием

* K de Volder'y. 6.VII.1701, т. II, 224.

** О коренном происхождении вещей, стр. 141. (*De rerum originatione radicali*, т. VII, стр. 308.)

*** О том, что независимо от чувств и материи. Письмо к королеве Софии Шарлотте, стр. 183 (т. VI).

**** О коренном происхождении вещей, стр. 141 (VII, 308). К курфюрстине Софии, VII, 543; к des Bosses, II, 300.

Бога, именно предустановленную Им гармонию. «Вещество, устроенное премудростью Божьей», говорит Лейбниц, «должно быть по существу своему везде организовано», «существует столько оболочек и тел органических, заключенных друг в друге, что никогда невозможно было бы произвести ни одного совершенно нового органического тела без всякого предобразования и что точно так же нельзя разрушить вполне ни одного животного уже существующего». «Смерть, как и рождение, есть лишь превращение одного и того же животного, которое то возрастает, то уменьшается» *.

В течение всего времени от рождения животного до его смерти тело его меняется постепенно: одни подчиненные монады выходят из состава тела, другие новые вступают в него, подчиняясь центральной монаде, душе животного. Это те изменения, которые в наше время физиология изучает как обмен веществ в организме. Смерть и рождение, по Лейбницу, есть не что иное, как ускоренный обмен, имеющий характер резкого скачка. В случае смерти, говорит Лейбниц, «сохраняется не только душа, но также и животное и его органическая машина, хотя разрушение ее грубых частей приводит ее к такому незначительному размеру, что она не поддается нашим чувствам, точно так же, как она не поддается им в том состоянии, в каком была до своего рождения» **.

Даже если сжечь животное, в пепле его нахо-

* Размышления о жизненных началах и о пластических натурах, стр. 246.— *Considérations sur les principes de vie*, VI, 543.

** Новая система природы, стр. 117 (IV, 480); Начала природы и благодати, § 6 (т. VI); Монадология, § 72, 73 (т. VI).

дится микроскопическое организованное существо *, зародыш, из которого со временем может развиваться новое животное, так как «видимое рождение есть только развитие и некоторого рода увеличение» **.

Животное (также и растение) ***, низведенное смертью на степень микроскопического существа, в процессе рождения вновь развивает видимое тело; какое это тело — того же вида, что и раньше, или нового? Франц Меркурий Ван Гельмонт, говорит Лейбниц, утверждает, что животное, умирая, вселяется в тело новорожденного того же вида, так что число людей, собак, кошек и т. п. не уменьшается и не увеличивается ****. Лейбниц признает, что животное может многократно развивать тело одного и того же вида, но он вовсе не считает монаду обреченною вечно повторять все один и тот же тип жизни при каждом рождении. Следующими соображениями и заявлениями самого Лейбница можно установить, что он допускал восхождение монады от низших типов жизни к высшим.

1) Всякая монада, согласно Лейбницу, непрерывно совершенствуется, и конец этого совершенствования есть вступление в Царство Божие *****.

2) Свое учение он обозначает терминами *ме-*

* К Арно, сент. 1687, II, 124.

** Новая система природы, 117 (т. IV, 480).

*** Разм. о жизненных началах, 247 (т. VI, 543); к Maizeaux, VII, 535.

**** К Th. Burnett, 20/30 янв. 1699, т. II, 252.

***** О коренном происхождении вещей, 141. (De rerum originatione radicali, т. VII, 308.)

таморфоза, трансформация, метасхематизм и поясняет примером превращения гусениц и других насекомых, очевидно желая показать, что новое тело может резко отличаться от прежнего, тогда как центральная монада остается тою же самою.

3) Даже о семенных животных он говорит, что «они сами происходят от других семенных животных, еще меньших» *.

4) Такое глубокое изменение, как переход из царства спящих в царство бодрствующих монад, Лейбниц считает необходимым в процессе развития **.

5) Мало того, возможен даже переход монады из царства животных в царство разумных существ *** (как монада, предназначенная стать человеком, переходит из стадии лишь чувствующей души в стадию разумного духа, об этом подробно будет сказано позже).

6) Наконец, в «Монадологии» Лейбниц определенно говорит, что органическое тело животного, существующее еще до зачатия, посредством зачатия не творится вновь, но может быть «лишь побуждено к большому превращению, чтобы стать животным другого рода». В письме к Вагнеру он говорит: «Species animalis non manet» ****.

Если бы Лейбниц решительно и определенно

* Размышл. относит. учения о едином всеобщем духе, 231 (Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique, т. VI, 534).

** О коренном происхождении вещей, 142. (De rerum originatione radicali, т. VII, 308.)

*** Начала природы и благодати, § 4. (Principes de la nature et de la grâce, VI, § 4, стр. 599.)

**** Монадология, стр. 358, § 74 (Monadologie, т. VI, § 74, стр. 619); к Р. Х. Вагнеру, 4.VI.1710, т. VII, 530.

подчеркнул эти учения, он задолго до Дарвина положил бы начало теории эволюции, гораздо более глубокой, чем дарвинизм.

Переход от животной природы к природе человека как существа разумного и, далее, судьба человека подчинены иным законам. Бессмертие дочеловеческих существ, вследствие отсутствия у них самосознания, есть только сохранение метафизического тождества монады. Что же касается человеческой разумной души, могущей сказать «я», она «сохраняет свое существование не только в метафизическом отношении — в большей степени, чем прочие,— но остается одною и тою же в нравственном смысле и составляет тождественную личность». Память и сознание я «делает ее способною к награде и наказанию». Это духи, созданные по образу и подобию Божию *. Поэтому Лейбниц говорит, что он не смеет «ничего утверждать ни о предсуществовании, ни о подробностях будущего существования духов, так как Бог может пользоваться в Царстве Благодати путями необычайными; тем не менее нужно предпочитать то, в чью пользу говорит естественный разум, если только Откровение не учит нас противному, чего я здесь решать не берусь» **.

Для нашей темы важно знать, что думает Лейбниц на основании естественного разума о состоянии человеческой монады до рождения человека. В разработанной системе монадологии последовательное развитие мысли необходимо ведет к учению о предсуществовании души. И в са-

* Рассуждение о метафизике, § 34, 36. (*Discours de métaphysique*, IV, 459.)

** Размышления о жизненных началах, стр. 249 (т. VI, 545); к Arnaud, сент. 1687, т. II, 125.

мом деле, Лейбниц говорит, что в период незрелости своей философии (*cum nondum satis matura esset philosophia mea*) он придерживался учения о размножении душ путем традукции*.

Впоследствии он стал утверждать предсуществование человеческой монады. В «Теодицее», изложив вышеприведенные учения о животных, он далее рассуждает так: «установив такой прекрасный порядок и столь общие правила относительно животных, казалось бы неразумным, чтобы человек совершенно не был подчинен им и чтобы в нем, что касается его души, все происходило путем чуда». «Поэтому я склонен думать, что души, которые некогда станут человеческими, подобно душам других видов содержались в семенах (*dans les semences*) и в своих предках вплоть до Адама, следовательно, существовали от начала вещей, всегда в виде организованного тела». «Но мне представляется по многим основаниям подходящим признать, что они существовали тогда только как ощущающие (*sensitives*) или животные души, наделенные перцепцией и чувством и не обладающие разумом; они оставались в этом состоянии вплоть до рождения человека, которому он и должен принадлежать, и тогда получили разум либо потому, что существует естественный способ поднять ощущающую душу на степень разумной души (что мне трудно понять), либо потому, что Бог дает разум такой душе посредством особого воздействия или (если угодно) посредством своего рода *транскреации*» (дополнительного творения). «Это объяснение, по-видимому, устраняет затруднения, представляющиеся здесь в философии или в богословии, так как трудная

* Набросок к письму к des Bosses, 24.IV.1709, т. II, 372.

проблема возникновения форм» (т.е. монад как субстанций) «снимается совсем, и так как более соответствует Божественной справедливости дать душе, уже испорченной физически или животным грехом Адама, новое совершенство, т.е. разум, чем поместить разумную душу путем творения или как-либо иначе в тело, где она должна быть испорчена морально» *.

В третьей части «Теодицеи» Лейбниц говорит, что предсуществующая чувственная душа получает разум в момент зачатия человека благодаря особому акту Бога или благодаря изначально существующему предрасположению и что до этого момента органическое тело ее испытывает много изменений **.

Не следует думать, будто возведение души Богом на ступень разумности есть творение Им новой монады; та же самая монада, которая существовала от начала мира, приобретает при этом новую способность. «Философами признано», говорит Лейбниц по этому поводу, «что способность ощущения и мышления у нас не образует различные души, а принадлежит одной и той же душе» ***.

Все изложенное ясно показывает, что Лейбниц был сторонником учения о перевоплощении с теми оговорками относительно человека, которые требуются христианским мировоззрением, а так-

* Essais de théodicée, 1 ч., § 91 (т. VI, 152).

** Ess. de th., ч. III, § 397. См. также: к Arnaud 28.XI.1686, II, 75; к des Bosses, 24.IV.1709, II, 371; к des Bosses, 8.IX.1709, II, 390. «Защита Бога», §§ 81, 82 (Causa Dei, asserta per justitiam Ejus, т. VI, §§ 81 и 82); Начала природы и благодати, § 6 (Principes de la nature et de la grâce, т. VI, стр. 601); Монадология, § 82 (Monadologie, § 82, т. VI).

*** К des Bosses, 31.VII.1709, т. II, 378.

же и естественным разумом, учитывающим значительность перехода от живой природы к разумности. Замечательно, однако, что Лейбниц, излагая свою теорию, тщательно отмежевывает ее от учения о переселении душ (метемпсихозы) и не забывает упомянуть об этом в множестве мест своих сочинений и писем *. Он указывает на то, что животное даже и в смерти не теряет вполне своего тела и только переходит к новому развитию тела и к преобразованию его; следовательно, нельзя говорить о *переселении* души из одного тела в другое, можно говорить только о *метаморфозе* животного, о трансформации его. Он отвергает такое учение, как, напр., высказываемое Фр. М. Ван-Гельмонтом, согласно которому душа умирающего, выделившись из тела, входит в другое тело, в тело новорожденного **.

«Вместо *переселения* душ существует только *превращение* того же самого животного, соответственно с тем, что его органы находятся в ином положении и развиты более или менее» ***.

Однако он признает родство своих взглядов с древним учением о переселении душ, которое, по его мнению, есть «не что иное, как учение о трансформации, плохо понятое» ****. Бейль также считает «гипотезу Лейбница более или менее сходною с учением индостанских философов» *****. Вскоре после смерти Лейбница его знакомый

* См., напр., к Arnaud, т. II, 99; т. IV, 474, 480; VI, 543, 601, 619.

** VII, 539 с.

*** Новая сист<ема> прир<оды>, § 7.

**** К Arnaud, сент. 1687, II, 124.

***** См. Лейбниц. Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps, IV, 528.

М. G. Hansche рассказал следующее: однажды Лейбниц в компании пил кофе и сказал, что в проглоченном кофе, может быть, есть несколько монад, которые со временем станут людьми *.

Учение о перевоплощении как средстве совершенствования, ведущем на вершины бытия, обыкновенно бывает связано с признанием множества ступеней жизни не только вниз, но и вверх от человека. Эту мысль мы находим и у Лейбница: «согласно с разумом», говорит он, «и то, чтобы были способные к восприятию субстанции ниже нас, как есть таковые выше нас; и чтобы наша душа, далеко не будучи последнею из всех, находилась в середине, от которой возможно было бы спускаться и подниматься; иначе пришлось бы допустить недостаток постепенности, который некоторые философы называют пробелом в формах, *vasium formarum*» **. «Существует бесчисленное множество тел такой величины, как земля, и больших, которые имеют столько же прав, как земля, имеют разумных обитателей, откуда вовсе не следует, что они должны быть людьми» ***.

Какое разнообразие видов жизни допускал Лейбниц, видно из следующего примера: «ничто не мешает», говорит он, «чтобы во вселенной были живые существа (*des animaux*), подобные тому, какое Сирано де Бержерак встретил на солнце; те-

* М. G. Hansche. Godefridi Guilelmi Leibnitii Principia philosophiae more geometrico demonstrata. Frankfurt und Leipzig, 1728, стр. 135.

** Размышл. о жизн. началах, 245 (*Considérations sur les principes de vie*, т. VI, 543); к *des Maizeaux*, 8.VII.1711, т. VII, 535.

*** *Ess. de théod.*, 1 ч., § 19, т. VI, стр. 114. *Causa Dei*, §§ 57, 58, т. VI.

ло этого существа было своего рода жидкостью, состоящею из множества маленьких живых существ, способных принимать порядок сообразно желаниям большого существа, которое таким образом моментально трансформировалось, как ему было угодно, и нарушение непрерывности так же мало вредило ему, как удар веслом не вредит морю» *.

Среди философов, развивающих систему монадологии, примыкая к Лейбницу, часто встречается учение о перевоплощении, и это обстоятельство также может рассматриваться как подтверждение того, что оно содержится в философии Лейбница или, во всяком случае, последовательно вытекает из ее основ. Укажу лишь на имена таких сторонников учения о перевоплощении, как Гердер, Дроссбах, Ренувье, Козлов, Лютославский. К сожалению, и у преемников Лейбница оно мало разработано в деталях. Между тем в той форме, как оно дано Лейбницем, оно обладает высокою ценностью и со стороны общего характера, придаваемого им целому мировоззрению, и в применении к решению ряда частных проблем. Выскажу по этому поводу несколько замечаний, не пускаясь в подробности, так как развивать детали этого учения надобно было бы в особой книге

* Ess. de théod., III ч., § 343, т. VI, стр. 318. О путешествии человека на луну (по поводу книги епископа Честерского Wilkins'a) Лейбниц говорит, что оно при теперешнем состоянии человека невозможно вследствие свойств воздуха. Письмо к Basnage, 15.VI.1708, т. III, 147; о возможности небесных тел, на которых гении имеют право в большей степени вмешиваться в действия разумных существ, чем у нас, см. Письмо к Coste, 19.XII.1707, т. III, 403. О разрушении и восстановлении земного шара, т. е. о чем-то вроде смерти и нового рождения земли см. «Монадология», § 88.

в связи с современною философиею и наукою, а не с историею мысли Лейбница. В нижеприведенных соображениях я буду иметь в виду ту разновидность монадологии, которая развита в моих сочинениях.

Каждый индивидуум, как субстанциальный деятель, бессмертен; жизнь каждого из них в виде ряда метаморфоз длится в течение всего мирового процесса, так что история мира есть органическое единство историй или, можно сказать, биографий бессмертных индивидуумов. Когда эти индивидуумы сочетаются в целостные единства — организм животного или растения, муравейник, улей, государство, церковь и т. п., во главе такого единства стоит центральная монада и жизнь целого имеет личный индивидуальный характер.

В таком понимании исторического процесса личный, индивидуальный характер его утверждает-ся в предельной возможной степени. Материалистический, механистический атомизм также считал каждый атом вечным и рассматривал мировой процесс (правда, не как органическое единство, а) как сумму струй, из которых каждая есть непрерывный ряд движений вечного атома. Однако в механическом атомизме не может быть речи о *жизни* атома, о его *биографии*: атомы однообразны, лишены индивидуальных черт, ряды изменений движений и положений каждого атома лишены смысла и цели, в них нет ни совершенствования, ни упадка. Наоборот, согласно монадологическим учениям, субстанциальные деятели индивидуальны, т. е. неповторимы по бытию и незаменимы по ценности; каждый из них совершает целестремительные действия не только физические, но и душевные и духовные; каждый из них есть по-

тенциальная личность, способная стать действительной личностью, т. е. разумным, нравственно ответственным существом; жизнь такого существа есть исторический процесс, она заслуживает биографии. Всякая такая метафизическая система может быть названа *персонализмом*, так как в ней основной онтологический элемент есть личность или потенция личности.

Даже и те мыслители, которые в отличие от материалистов-механистов признают активность личности не сводимую на механический процесс, если они отрицают бессмертие я и личный характер органических единств (напр. народа, государства, церкви), низводят личное начало в историческом процессе на подчиненное место: серия смертных личностей, сменяющих друг друга во времени и включенных в неличное целое, подчинена неличным отношениям и силам в такой степени, что нельзя говорить о личном характере исторического процесса.

На вопрос, чем же особенно ценен личный характер исторического процесса, я отвечу следующее. Персоналистическая философия, в сочетании с учением о свободе воли, устанавливает, что каждый индивидуум сам созидает свою судьбу и ответствен за все детали своего поведения: он не имеет права и оснований сваливать вину за свои недостатки на среду, на исторические условия, которые сложились до его появления на свет, на семью, в которой он родился, на наследственность и т. п.

Не только история человечества, но и эволюция животного и растительного царства, а также вообще дочеловеческой природы, согласно этому учению, не есть процесс, перескакивающий с од-

ного смертного индивидуума на другой; это есть единая история развития бессмертных индивидуумов, которые двигаются вперед, совершенствуясь в добре или изощряясь во зле, отчасти путем собственной творческой изобретательности, отчасти путем подражания чужим творческим актам и усвоения их.

Многие запутанные и парадоксальные черты наследственности могли бы быть объяснены с помощью учения о перевоплощении. Некоторые черты характера и строения тела наследуются индивидуумом не от родителей, а от самого себя, именно на основании опыта своей собственной прошлой жизни. Так, напр., может быть, следует объяснить те свойства, в которых индивидуум сходен не со своими родителями, а с более отдаленными предками. Другие черты тела могут быть получены от родителей, поскольку тело родителей участвует в формировании тела зародыша. Кроме того, влияние родителей может быть еще гораздо более глубоким: пребывание субстанционального деятеля (монады) в теле родителей в тесной органической связи с ним связано с обучением типу жизни родителей, усвоением изобретений, совершенных на той линии и ступени развития, к которой они принадлежат.

В психологии учение о перевоплощении можно использовать для понимания природы инстинктов, атавизмов и архаизмов, которые Фрейд прослеживает до утробной жизни, но которые на деле простираются гораздо дальше.

Перечень ценных применений учения о метаморфозах бессмертного индивидуума далеко не полон, однако дополнение его и разработка подробностей должны быть предметом особого труда.

Католическая и православная церковь усвоила традицию неблагоприятного отношения к учению о перевоплощении. Возможно даже, что это учение в той форме, как его развивал Ориген, было подвергнуто осуждению на V вселенском соборе. Гефеле в своей «Conciliengeschichte» (т. II, 2 изд., стр. 791) говорит, что учение Оригена осуждено эдиктом императора Юстиниана, и 15 тезисов Оригена подвергнуты анафематствованию в константинопольском синоде 543 года, а на V вселенском соборе учение Оригена было, вероятно, подвергнуто анафематствованию без подробного обсуждения и без установления 15 тезисов против него. Однако в той форме, как это учение развито Лейбницем, именно в связи с учением о транскреации (о дополнительном творческом акте Божиим), оно никогда не подвергалось осуждению церкви. Такой видный ученый и иерарх католической церкви, как кардинал Мерсье, признает это в письме к Лютославскому, опубликованному Лютославским. Правда, кардинал Мерсье написал свое заявление, по-видимому, лишь скрепя сердце. Между тем все три основные теории происхождения души, предложенные в христианской литературе, креационизм, традиционизм и учение о предсуществовании, не могут быть признаны удовлетворительными: они не дают ответа на вопрос о наследственном грехе и о справедливых условиях вступления рождающегося человека в земную жизнь (рождение от порочных или болезненных родителей, в семье внутренне разложившейся, или страдающей от нищеты, или развращаемой соблазнами неумело используемого богатства и т. п.).

Субстанциальные деятели созданы Богом при сотворении мира как существа свободные, наде-

ленные творческою активностью и всеми способностями, необходимыми для осуществления абсолютного добра. Те из них, которые свободно избрали путь любви к Богу и всем тварям Его, т. е. путь любви к абсолютному добру, удостоиваются обожения и принадлежат к Царству Божию. Те же из них, которые вступили на путь себялюбия, образуют царство земного (психо-материального) бытия; в этом царстве, вследствие борьбы членов его друг против друга, неизбежны бесчисленные несовершенства, душевные и телесные страдания, смерть и т. п. виды зла, которые возникают как справедливое и естественное следствие первичного греховного акта. Такие деятели обрекли себя на длинный и трудный путь развития, в котором каждое место, занимаемое ими, соответствует их относительным достоинствам или их недостаткам, следовательно, оправдано нравственно.

Глава восьмая

МЫСЛЬ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ В ПОЭЗИИ

В художественной литературе мысль о перевоплощении встречается довольно часто. Этот вопрос мог бы быть предметом специального исследования. Я ограничусь тем, что приведу лишь несколько случайных примеров.

Среди римских поэтов учение о перевоплощении высказывают Энний, Гораций, Персий, Овидий, Вергилий (см. об этом статью «*Métempsycho-*

se» в «Dictionnaire de Théologie Catholique»).

В «Божественной комедии» Данте в «Чистище» речь идет о ступенях жизни и новых видах тел.

В литературе XIX и XX вв. можно указать на следующих писателей. В «Бабушкиных сказках» Жорж Занд есть сказка «Собака и священный цветок»; в первой части ее человек рассказывает о том, как он был раньше собакою, а во второй части другой человек рассказывает о том, как он был белым слоном.

Виктор Гюго во многих произведениях высказывает свое убеждение о том, что существует перевоплощение. Его мысли по этому вопросу можно найти, напр., в его *Contemplations*, особенно в «*Fleurs dans la nuit*» и в «*Ce que dit la bouche d'ombre*». Подробно изложены взгляды Гюго в книге Ренувье «*Victor Hugo le philosophe*».

Английские поэты Уордсворт (Wordsworth), Браунинг (Browning), Россетти (Rossetti), американский поэт Уот Уитмен признают существование перевоплощения.

В русской литературе сторонниками учения о перевоплощении являются Лев Толстой, Апухтин, Бальмонт (см. том «Будем, как солнце», первое стихотворение в отделе «Сознание»), Ф. Сологуб («Пламенный круг», см. об этом в книге Ходасевича «Некрополь»). Бунин в романе «Жизнь Арсеньева» часто намекает на то, что впечатления, производимые природою, смертью и т. п., в детстве воспринимаются так, как будто у нас уже есть знание, принесенное нами из прошлой жизни до рождения; особенно в главе XIV он говорит в этом смысле о рыцарях, замках, готических соборах, тропиках, южных морях.

М. Пришвин, страстный охотник, глубоко проникающий в душу природы, пишет в книге «Родники Берендея»: «Со всей этой летающей, плавающей, бегающей тварью я чувствую родственную связь, и для каждой в душе есть образ-памятка, всплывающий теперь в моей крови через миллионы лет: все это было во мне, гляди только — и узнавай...» «Миллионы лет тому назад нами были утрачены крылья, такие же прекрасные, как у чаек, и оттого, что это было очень давно, мы ими теперь так сильно любимся. Мы потеряли способность плавать, как рыба, и качаться на черенке, прикрепленном к могучему стволу дерева, и носиться из края в край семенными летучками, и все это нам нравится, потому что это все наше, только было очень, очень давно» *.

Глава девятая

ОТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ К УЧЕНИЮ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

Многие христиане говорят сторонникам учения о перевоплощении: «это учение — ересь; оно было высказано Оригеном и осуждено на пятом вселенском соборе». В действительности Ориген не был, повидимому, сторонником учения о перевоплощении. Ему принадлежит учение о предсуществовании души и падении ее, осужденное эдиктом императора Юстиниана и подвергнутое анафематствованию в константинопольском синоде

* Родники Берендея. Щучий бой. 1928.

543 г. Текст этого осуждения таков: «Если кто говорит или думает, что души людей предсуществовали, именно были раньше духами или святыми силами, пресытились созерцанием Бога, пали и потому, охладев к любви Божией, стали называться по-гречески *psyche* и в наказание были погружены в тела,— да будет анафема». Были ли 15 тезисов Оригена, анафематствованные константинопольским синодом, осуждены на V вселенском соборе, неизвестно. Вопрос этот до сих пор не решен историками. Но само собою разумеется, что учение Оригена о предсуществовании души, о падении ее и о творении Богом материи, как несовершенной оболочки для грешной души, совершенно неприемлемо. В особенности ужасна мысль, будто возможно пресыщение созерцанием Бога. Церковь имела основание осудить такое учение не только на поместном, но и на вселенском соборе. Не правы, однако же, лица, которые отвергают всякое учение о творении Богом всех душ при творении мира, ссылаясь на то, что теория предсуществования души осуждена вселенским собором. Если пятый собор и осудил это учение, он имел в виду лишь ту его форму, в какой оно высказано Оригеном. Между тем учение о предсуществовании души может быть развито в крайне различных видоизменениях и может быть дополнено учением о перевоплощении тоже с весьма различными особенностями.

Теория предсуществования души и перевоплощения, развитая Лейбницем и усвоенная мною, именно содержащая в себе учение о *транскреации* (о дополнительном творческом акте Божиим, поднимающем душу от животности к разумной человечности), никогда не подвергалась осуждению

Церкви. Современный лейбницеанец *Лютославский*, ревностный католик, был очень огорчен отрицательным отношением духовенства к защищаемому им лейбницеанскому учению о перевоплощении и обратился к видному ученому, кардиналу Мерсье, с вопросом, как относится Церковь к изложенной им теории. Кардинал ответил, что учение о предсуществовании и перевоплощении в том виде, как оно изложено Лютославским, «не осуждено формально как ересь». Письмо кардинала Мерсье Лютославский воспроизвел фотографически и напечатал во многих экземплярах. Один экземпляр его я получил от Лютославского.

Учение о происхождении человека путем эволюции от низших, чем он, видов организмов вполне согласимо с христианскою религиею. Поэт Алексей Константинович Толстой (ум. в 1875 г.), человек религиозный, понимал это так же, как и Дарвин. Услышав в 1872 году, что М. Н. Лонгинов, начальник Главного управления по делам печати, хочет запретить издание перевода одного из произведений Дарвина, он написал «Послание к М. Н. Лонгинову о дарвинизме». Вот отрывок из него:

Отчего б не понемногу
Введены во бытие мы?
Иль не хочешь ли уж Богу
Ты предписывать приемы?
Способ, как творил Создатель,
Что считал Он боле кстати,—
Знать не может Председатель
Комитета о печати.

Ограничивать так смело
Всесторонность Божьей власти—

Ведь такое, Миша, дело
Пахнет ересью отчасти!

Да и в прошлом нет причины
Нам искать большого ранга,
И, по мне, шматина глины
Не знатней орангутанга.

Все три основные теории происхождения души, предложенные в христианской литературе, креационизм (творение души Богом при зачатии или рождении), традуционизм (возникновение новой души из души родителей) и учение о предсуществовании (творение души при творении мира), не могут считаться удовлетворительными, как это признает епископ Сильвестр в своем труде «Опыты православного догматического богословия» (т. III, 3 изд., стр. 337—339). Изложенная мною более сложная теория, заключающая в себе учение о предсуществовании души и о дальнейшей транскреации, есть синтез двух теорий — теории предсуществования и теории креационизма. Она дает ответ на вопрос о судьбе души, удовлетворяющий требованиям справедливости и соответствующий любви Божией к творимым Им существам. О других особенностях моего учения, отклоняющихся от мнений, широко распространенных среди богословов, можно прочесть в моей книге «Бог и мировое зло. Основы теодицеи» в главе V «Персоналистическая теодицея и догматы Церкви».

На церковных молитвах, напр. на содержании панихиды, учение о перевоплощении никак не должно отразиться. В панихиде все внимание сосре-

доточено на конечной цели жизни человека, на вступлении его в Царство Божие, где нет «ни болезни, ни печали, ни воздыхания, но жизнь бесконечная». Но в индивидуальной молитве об усопших сторонник учения о перевоплощении может, конечно, обращаться к Богу с просьбой о благословении умершего на новых путях его жизни, о ниспослании ему даров Духа Святого и т. п.

Многие лица, встретив частное богословское мнение, отступающее от традиционных учений Церкви, торопятся заклеймить его словом «ересь». Учение о перевоплощении тоже называют иногда ересью. Обыкновенно при этом не отдают себе отчета, что́ следует называть словом «ересь». В «Dictionnaire de Théologie Catholique» дано следующее определение этого понятия: ересь есть «учение, непосредственно и прямо противоречащее истине, сообщенной в Откровении Богом и признанной за таковую аутентично Церковью» («une doctrine qui s'oppose immédiatement, directement et contradictoirement à la vérité révélée par Dieu et proposée authentiquement comme telle par l'Eglise», VI, 2, стр. 2211). Отсюда ясно, что когда какое-либо учение не содержит в себе прямого отрицания одного из догматов Церкви, только компетентный богослов может определить, следует ли называть его ересью.

ИНТУИТИВИЗМ

1. Очевидность как самосвидетельство предмета

Со времен Декарта большинство философов считает абсолютно достоверным следующее положение: найденное мною в моем сознании есть всегда нечто абсолютно достоверное, как факт моего сознания. Я вижу, что гуляю в лесу вместе с моим другом, приехавшим ко мне издалека, и беседую с ним; возможно, что это сновидение, я в лесу не был и мой друг ко мне приехать не мог, но все же вполне достоверно то, что у меня только что были переживания прогулки в лесу и беседы с другом. Человек, которому ампутировали ногу, чувствует боль в ноге и прикрывает ногу одеялом; ноги у этого человека нет, но вполне достоверно, что переживание боли в ноге, как бы продолжающей существовать, у него есть.

Абсолютная самодостоверность сознания объясняется тем, что предмет сознания *наличествует* в сознании, он *имманентен* сознанию. Можно поэтому формулировать абсолютно достоверный исходный пункт философии так: знание о предмете, имманентном сознанию, вполне достоверно, поскольку оно не выходит за пределы *наличного* в сознании и представляет собою *самосвидетельство* предмета о себе. Критерий абсолютной достоверности этого знания есть *очевидность*, т. е. составленность его только из того, что присутствует в сознании. Сомнение о таком знании нелепо, потому что это знание не есть копия предмета, оно не есть символ предмета, оно просто и прямо содержит в себе свой предмет *в подлиннике*, как опознанный. Акт непосредственного созерцания предметов в подлиннике я называю словом *интуиция*. Согласно теории знания, которую я начал разрабатывать в 1903 г., все наше достоверное знание получается не иначе, как посредством такого непосредственного наблюдения предметов в подлиннике. Поэтому свою теорию знания я называю *интуитивизмом*.

Громадное большинство философов не останавливается на той совершенно точной формулировке абсолютно достоверного исходного пункта философии, которая дана мною выше. Они подменяют тезис абсолютной достоверности всего имманентного сознанию тезисом абсолютной достоверности сознания, понятого как совокупность объективных психических состояний. Иными словами, они полагают, что все имманентное сознанию состоит только из субъективных психических процессов. Поводом к этой *субъективизации* и *психологизации* всего состава знания служат сообра-

жения о том, что находящееся в сознании может оказаться сновидением, иллюзией, галлюцинацией и т. п. На первый взгляд кажется несомненным, что эти явления должны во всем своем составе быть только субъективными психическими состояниями того, кто их переживает, а так как они по существу однородны со всеми остальными содержаниями сознания, то приходится думать, будто бы весь состав сознания складывается из субъективных психических состояний обладателя сознания. Эта мысль лежит до настоящего времени в основе теории знания множества философов. Нетрудно, однако, показать, что она содержит в себе методологическую ошибку и не может служить исходным пунктом философии. В самом деле, впервые анализ сознания и наблюдение над различными слагаемыми его может установить, что следует разуть под словами «субъективный» и «психический». Этот анализ и эти наблюдения должны производиться под руководством действительно вполне достоверного тезиса, именно, что все найденное в сознании абсолютно достоверно. Интуитивизм есть теория знания, разработанная мною именно таким методом. Она изложена мною с разных сторон во многих моих книгах и статьях *. Поэтому я здесь лишь вкратце изложу сущность своего интуитивизма и буду говорить подробнее только там, где внесу дополнения к своей теории.

* См. мои книги «Обоснование интуитивизма», 1 изд. 1906 г. 3 изд. 1924 г. (есть немецкий и английский перевод), «Логика» 2 изд. 1923 г. (есть немецкий перевод), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1938 г. (по-английски в пяти брошюрах), «Общедоступное введение в философию», изд. «Посев», 1956.

Сознание всегда есть сознание о чем-нибудь. Назовем то, что сознается, словом *объект*, или *предмет* сознания, например, когда я сознаю твердость своего письменного стола, т. е. непроницаемость его для моей руки, сознаю белизну стены дома, свою радость, предметы сознания суть твердость, белизна, радость. Твердость не есть сознание твердости. Что присоединяется к твердости для того, чтобы она была сознательною твердостью? Акт внимания, направленный на твердость, несомненно имеется в составе сознания твердости. Если мое внимание совершенно отвлекается от твердости и направляется на другие предметы, твердость выпадает из моего сознания. Акт внимания есть своеобразное переживание: он направлен *вне себя* на предмет, он получает смысл и содержательность от предмета, на который направлен. Назовем такие действия термином *интенциональные акты*.

Наблюдать интенциональные акты нелегко. В повседневной жизни нас интересуют предметы, на которые интенциональный акт направлен, а вовсе не интенциональный акт. Нужна та степень культуры духа, на которой существует высоко развитая философия и психология, чтобы развилось такое утонченное самонаблюдение, которое необходимо, чтобы замечать и исследовать интенциональные акты. Особенно трудно, конечно, наблюдать тот интенциональный акт, который сопутствует всякому акту внимания и может быть назван актом осознания, или актом сознавания. Он состоит в том, что нечто, например белизна, твердость, не просто существует, а становится существующим *для меня* в некотором свое-

образном смысле, именно в том, который выражается словами «*сознаваемая мною белизна*».

Сознание белизны не есть еще *познанность* ее: знание возникает тогда, когда я отдаю себе отчет в том, что это белизна, а не чернота, краснота и т. п. Иными словами, сознание должно быть еще подвергнуто интенциональному *акту различения*, посредством которого я нахожу, с чем оно сходно и от чего отличается. О других интенциональных актах, необходимых для познания предмета, можно теперь еще не говорить и обратиться к вопросу, что такое «я», которое уже несколько раз упоминалось здесь.

2. Субъект сознания

В составе сознания с совершенною очевидностью наличествуют следующие три слагаемые: нечто сознаваемое, т. е. *объект* сознания, некто сознающий, т. е. *субъект* сознания, и какое-то отношение между субъектом и объектом. Об отношении между субъектом и объектом речь будет позже; теперь сосредоточимся на субъекте. Субъект сознания есть то существо, которое обозначается словом «я». Субъект и объект суть два полюса сознания, отличающиеся друг от друга следующим образом: объектов сознания много, они постоянно сменяются; гуляя среди полей и лугов, я радуюсь наступлению весны, слежу за полетом жаворонка, через минуту, получив известие о болезни друга, переживаю и сознаю печаль и т. д., и т. д. При всех этих сменах объектов субъект все время есть одно и то же мое я. Благодаря тождеству я существует *единство сознания*: и недавняя радость и теперешняя печаль, и все восприятия во

время прогулки принадлежат к составу единого *индивидуального сознания*, которое я называю своим сознанием.

Я, служащее объединяющим центром сознания, глубоко отличается от таких объектов, как радость, печаль, полет жаворонка: эти объекты имеют временную форму; они возникают, протекают и исчезают во времени, а *я не имеет временной формы*.

Назовем все, что имеет временную форму, словом *событие*. Полет жаворонка, радость, печаль суть нечто ежесекундно меняющееся, выпадающее в прошлое и все вновь нарождающееся. Но *я*, сознающее все эти события, само не течет во времени, не отпадает в прошлое и не нарождается вновь и вновь: оно не совершается, а неизбежно *есть* как одно и то же *я*, стоящее над головокружительным течением событий во времени. Итак, *я* не есть событие; оно онтологически (бытийственно) принадлежит к иной области бытия, чем события. Назовем события, т.е. все, что имеет временную форму и, следовательно, течет во времени, словом *реальное бытие*, а все, что не имеет временной формы, словом *идеальное бытие*. Согласно этому словоупотреблению, *я есть идеальное бытие*.

Найдя субъекта сознания, можно установить, что следует называть словами «субъективный» и «психический». Когда *я*, субъект сознания, переживаю радость или печаль и путем различения опознаю их, *я* нахожу эти процессы как «мои» состояния: они суть *проявление* моего *я* во времени, моя жизнь; *я* есмь источник и носитель этих чувств, что и выражается вполне точно словами «я радостен», «я печален». Точно так же интенциональ-

ные акты, например акт внимания, акт различения, непосредственно испытываются как «мои» акты, что и выражается словами «я внимательный», «я различающий». Во всех перечисленных случаях строение найденного мною таково, что в нем есть два резко различные элемента — стоящее выше времени *я* и принадлежащие ему проявления его во времени. *Я* не имеет временной формы, однако оно есть источник не только содержания своих проявлений, но и их временной формы; некоторые из своих проявлений, например акты внимания, различения, *я* легко могу начать, продлить, прекратить. Это распоряжение мое формою времени следует отметить, называя *я* не только невременным, но еще к тому же и *сверхвременным* существом.

Сверхвременное существо, которое есть источник и носитель своих проявлений во времени, есть *субстанция*. Ввиду того, что многие люди привыкли понимать под этим словом мертвый пассивный субстрат качеств, я предпочитаю заменять слово «субстанция» словом *субстанциальный деятель*, имея в виду тот смысл понятия субстанции, который придан ему Лейбницем. Словами «субъективное состояние», «субъективный акт» и т. п. мы будем обозначать все то, найденное в сознании, что непосредственно переживается как «мое», — моя радость, моя печаль, мое внимание и т. п. Непосредственное наблюдение открывает, что между *я* и этими процессами существует отношение их *принадлежности* нашему *я*.

Теперь далее установим, что будем понимать под словом «психический». Положим, передо мною стоит тарелка с куском сырого мяса, до меня доносится запах гниющего мяса, и *я*, испы-

тая отвращение, отталкиваю тарелку от себя. Совершенно очевидно, что акт отталкивания есть мое проявление, по крайней мере в том смысле, что я инициатор этого действия и соучастник в осуществлении его *.

Сравним теперь такие содержания сознания, как «мои» радость, печаль, акт внимания, чувство отвращения, с одной стороны, и сознаваемое отталкивание тарелки — с другой стороны. Явным образом это крайне различные друг от друга проявления моего я: первые имеют временную форму и не имеют никакой пространственной формы, тогда как второе имеет и временную и пространственную форму. Первые суть *психические*, т.е. душевные процессы, отталкивание есть физический, т.е. *материальный* процесс. Под словом «психический процесс» мы будем разумеать те процессы, которые имеют только временную форму, а под словом «материальный процесс» — те, которые имеют пространственно-временную форму.

Итак, опираясь на абсолютно достоверное самосвидетельство предметов, имманентных сознанию, мы установили две существенно важные истины. Во-первых, одно и то же я, т.е. один и тот же субстанциальный деятель способен совершать не только психические, но и материальные акты. Во-вторых, в составе сознания могут находиться не только психические, но и материальные процессы: отталкивание может быть в такой же

* Подробности о строении таких актов см. в моей статье «Психология человеческого я и психология человеческого тела». Зап. Русск. Научн. Инст. в Белграде, 1940, вып. 17; *Psychologie des menschlichen Ich und Psychologie des menschlichen Körpers*, Зап. Русск. Научно-Исслед. Объединения, № 75, 1940, Prag.

мере непосредственно осознано, как и моя радость. Итак, психологизация всего состава сознания, т. е. утверждение, что все имманентное сознанию есть психическое, опровергается свидетельством опыта.

Первая истина устраняет такие ложные, но весьма распространенные учения, как, например, мысль Декарта, что существует субстанция — дух/или душа, которая есть носитель только психических процессов, и другая субстанция, материя, которая есть носитель только материальных процессов. В действительности мы нашли, что один и тот же субстанциальный деятель, я, способен творить как психические, так и физические процессы. Следовательно, я, субстанциальный деятель, есть существо *метапсихофизическое* (термин В. Штерна), стоящее выше области психических и материальных процессов, способное, творя эти процессы, сочетать их в единое целое, например, производить акт отталкивания осмысленно и целесообразно под руководством своего стремления освободиться от неприятного предмета.

Вторая установленная выше истина показывает ошибочность мысли, будто все имманентное сознанию должно быть моим психическим состоянием: мое материальное проявление тоже может быть осознано мною непосредственно в подлиннике.

Теперь необходимо сделать еще один важный шаг вперед, касающийся вопроса о познании внешнего мира.

3. Познание внешнего мира

Сознаваемые мною радость, печаль, акт внимания непосредственно испытываются мною как «мои»; иначе предстоит в моем сознании видимая и осязаемая мною береза, она находится в моем сознании не как «мое», а как «данное мне», как нечто чуждое моему я и моей душевной жизни; и все свойства ее, твердость ствола, белизна коры, зеленость листьев, шелест ветвей — все это предстоит как «данное мне». Непосредственный опыт не дает никаких оснований считать березу и ее свойства моими проявлениями; видя зеленость, я не могу сказать «я зеленюсь» подобно тому, как мы говорим «я радуюсь»; береза со всеми ее свойствами предстоит в сознании как внешний, транс-субъективный мир. Правда, можно сказать «я воспринимаю березу», но точный анализ открывает, что в этом сложном целом к области «моего» относятся только интенциональные акты внимания, различения и т. п., а предмет, на который они направлены, есть бытие внешнее для меня.

Произведя этот анализ и руководствуясь самосвидетельством предметов, найденных в сознании, можно утверждать, что воспринимаемая береза есть отрезок внешнего мира, осознанный мною. Сам действительный предмет внешнего мира, когда я обращаю на него внимание, присутствует самолично, в подлиннике в моем сознании.

Первое доказательство того, что внешний мир познается нами так же непосредственно, как и наши собственные психические состояния, получено путем усмотрения коренного различия между «моими» и «данными мне» содержаниями созна-

ния. Второе доказательство состоит в следующем. Интенциональные акты, осознание, внимание очевидно не суть причина предметов, на которые они направлены: они «находят» эти предметы, существующие независимо от них, и ничего в них не изменяют.

Употребляя слово «причина», нужно установить смысл его тем же методом, которым мы пользовались до сих пор, именно на основании самосвидетельства содержаний сознания. Когда я отталкиваю отвратительно пахнущий предмет соответственно своему стремлению освободиться от него, я — причина этого действия. Событие отталкивания творится, производится мною как нечто новое, раньше не существовавшее. Я есть деятель, а оно есть мое действие или проявление. Быть причиной события — это значит быть субстанциальным деятелем, который *творит* событие. Есть много различных теорий причинности. Согласно позитивистической теории, под причиной события следует разумеать совокупность событий, вслед за которыми возникает данное событие законосообразно. Эта теория устраняет из понятия причины *динамический* момент и сохраняет только временной порядок, выдвигая на первый план законосообразность его. Наоборот, то понятие причинности, которое сформулировано выше на основании свидетельства опыта, подчеркивает именно динамический момент порождения, а временной порядок рассматривает как производную сторону порождения нового события. Далее, в этом понятии причинности указано, что события творятся не предшествующими событиями, а каким-либо субстанциальным деятелем, т. е. сверхвременным существом. События суть мимо-

летные продукты творчества субстанциальных деятелей, отпадающие в пропасть прошлого и неспособные творить новое событие; носителем творческой силы для проявления во времени может быть только субстанциальный деятель. Само собою разумеется, субстанциальный деятель творит новое событие на основании своих прежних и теперешних переживаний, т. е. на основании событий, сотворенных или воспринятых им раньше: отталкивание неприятно пахнущего предмета произвожу я, но не я, взятый лишь в своей сверхвременности, а я, переживающий чувство отвращения и стремление освободиться от неприятного предмета. Отсюда следует, что необходимо различать *причину* в точном смысле слова и *поводы*: причина, т. е. творец нового события, всегда есть какой-либо субстанциальный деятель, а поводы суть те обстоятельства, в связи с которыми субстанциальный деятель проявляет свою творческую силу. При этом признак законосообразности совершенно выпадает из понятия причинности. Забегая вперед и для большей ясности касаясь вопроса, который не будет предметом доказательства в этой статье, выскажем следующие положения: существует закон, что всякое событие имеет причину, т. е. что события не вспыхивают самоchinно во времени, а всегда производятся каким-либо субстанциальным деятелем. Но вовсе нет закона, согласно которому деятель должен был бы повторять при сходных обстоятельствах одни и те же действия или за некоторою совокупностью событий должно было бы с абсолютной необходимостью возникать такое-то событие. В событиях нет никакой силы, которая вынуждала бы субстанциального деятеля поступать так, а не иначе.

Некоторые события творятся деятелем единственным раз, это индивидуальная причинность; другие события повторяются им в однородных условиях с значительной степенью правильности, например, когда я голоден, стараюсь утолить голод какою-либо пищею, но могу и совсем отказаться от пищи, обресть себя на голодную смерть. Из причинной обусловленности всех событий вовсе не вытекает детерминизм; наоборот, правильное, т. е. динамистическое понятие причинности ведет к признанию свободы воли (см. об этом мою книгу «Свобода воли»; есть английский перевод).

Для возможности науки вовсе не требуется *законосообразная* причинная связь, достаточна большая или меньшая *правильность* возникновения событий, достигающая значительной степени однообразия в низших царствах природы, изучаемых физикою и неорганическою химиею.

Установив смысл слова «причина», поставим следующий вопрос. Можно ли утверждать, что я, совершающий акты осознания, внимания, различения, есмь причина, творящая березу, имманентную сознанию. На этот вопрос можно ответить только решительным отрицанием: я направляю эти акты на предмет «данный мне» и не нахожу в себе никакой деятельности, производящей этот предмет; несомненно, я есмь причина вступления березы в мое сознание, причина ее осознанности и опознанности мною, но не причина ее существования. Таково второе доказательство того, что предметы внешнего мира вступают в мое сознание в подлиннике и познаются так же непосредственно, как и мои психические состояния.

Предметы внешнего мира, когда на них направлены акты осознания и внимания, становятся

имманентными моему сознанию, но остаются трансцендентными мне, субъекту сознания: они не становятся моими психическими состояниями, а остаются частью внешнего мира. Следовательно, акт осознания, когда он направлен на внешний мир, есть акт *трансцендирующий*, выходящий за пределы моей психо-физической индивидуальности. Мое сознание, направленное на предметы внешнего мира, есть сверхиндивидуальное целое, составленное из моего я, моих интенциональных актов и «данных мне» предметов внешнего мира. Несколько иное строение имеет осознание мною моих собственных душевных состояний, например моей радости: в этом случае объект сознания, радость, имманентен и сознанию, и субъекту сознания. Таким образом, в строении сознания и знания нужно строго разграничивать две стороны — субъективную и объективную. Субъективная сторона состоит из моего я и моих интенциональных актов осознания, внимания и т. п., а объективная сторона, предметы сознания, может принадлежать к любой области бытия: предметом сознания могут быть мои собственные психические и физические проявления, но также и всевозможные предметы внешнего мира, физические процессы и психические состояния существ этого внешнего мира *, реальное бытие, а также идеальное бытие.

Интенциональные акты внимания, различения и т. п., направленные на предмет, ничего не меняют в нем; поэтому мы знаем предметы в подлиннике, т. е. такими, как они существуют незави-

* См. главу «Восприятие чужой душевной жизни» в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

симо от нашего я и нашего познания. Кант называл вещи в их бытии, независимом от познающего сознания, термином «вещь в себе» и считал их абсолютно непознаваемыми. Согласно интуитивизму, наоборот, всякое знание есть знание о «вещах в себе». Мир есть система существ, интимно связанных между собою, вследствие чего каждое я может прямо нескромно заглядывать в недра чужого бытия. Какая связь, какое отношение между познающим субъектом и познаваемым предметом дает возможность непосредственного созерцания, т. е. интуиции?

Когда я наблюдаю собственные свои проявления, например свою радость, эта связь есть отношение *принадлежности* ее мне. Но когда я воспринимаю предмет внешнего мира, например березу, отношение между я и предметом иное. Своеобразие этого отношения легко наблюдать, потому что оно сохраняется в строении сознания: оно состоит в том, что наблюдающий субъект и наблюдаемый предмет внешнего мира присоединены друг к другу несмотря на то, что они суть независимые друг от друга части мира. Такую связь можно назвать словом «координация». Чтобы подчеркнуть, что она есть условие познаваемости мира, назовем ее *гносеологическою координациею*.

Координация субъекта и внешних предметов объясняется следующим строением мира. Даже и 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. Понятие единосущия выработано в христианском богословии в учении о Св. Троице. Но, конечно, единосущие трех Лиц Св. Троицы конкретное, всестороннее, а единосущие субстанциальных деятелей друг с другом только частичное, отвлеченное. Однако и это частичное единосущие создает такую интимную связь всех деятелей друг с другом, что переживания каждого из них существуют не только для него, но и для всех остальных деятелей. Эта связь и есть координация.

Координация субъекта и объекта еще не есть знание, т. е. еще не есть интуиция, но она дает возможность субъекту направить акты осознания, внимания, различения на объект, т. е. совершить акт интуиции. Так как субъект есть существо сверхвременное и сверхпространственное, то и координация его с объектами не есть пространственная близость и не есть сосуществование во времени; это связь субъекта с миром, стоящая выше всякой пространственной и временной раздробленности. Поэтому возможно знание о предметах, далеких от моего тела в пространстве и далеких от моей теперешней жизни во времени. На этом основании может быть выработана интуитивистическая теория памяти, согласно которой воспоминание есть интенциональный акт, направленный субъектом через пропасть времени прямо на событие, пережитое или воспринятое вчера или даже 20—30 лет тому назад; при этом *акт* воспоминания есть теперешнее событие, а вспоминаемое есть само прошлое в подлиннике, опять наличествующее в сознании. Начало таким теориям

памяти положил Бергсон в своей книге «Материя и память».

Координация моего *я* с миром есть такая моя связь с другими существами, благодаря которой уже до моего сознания о них жизнь их существует не только для них, но и для меня. Чтобы отдать себе отчет в этом, необходимо выработать понятие *для-себя-бытия* и *для-другого-бытия*. Моя жизнь, например мои чувства, мои стремления, суть не просто бытие, а *для-меня-бытие*, так как они суть мои проявления и ни к одному из них я не равнодушен, всякое свое новое проявление я творю в связи со своею предыдущею жизнью. Даже до осознания мои чувства и стремления, хотя и существуют подсознательно, тем не менее существуют *для меня* и имеют значение для моего поведения.

Здесь может быть высказано следующее возражение. Условлено было признавать за истину лишь те суждения, которые выражают самосвидетельство предмета, имманентного сознанию. Теперь речь идет о существовании подсознательных или бессознательных психических состояний. Но как возможно самосвидетельство чувства или стремления, если оно переживается бессознательно и, следовательно, находится вне сознания? На этот вопрос можно ответить так. Интенциональные акты сознания, внимания и т. п., согласно установленным выше положениям, суть только условия сознания моих чувств и стремлений, но не условия существования их. Слушая талантливую речь лица, с которым я соперничаю, я могу почувствовать зависть и под влиянием ее, зорко подмечая некоторые недостатки соперника, шепнуть о них своему соседу. Подметив в себе это

предосудительное чувство, я могу произвести мысленный эксперимент, именно разграничить мысленно акты сознания, внимания и т. п., с одной стороны, и чувство зависти — с другой стороны; ретроспективно опознавая при этом свое только что протекшее поведение, я с очевидностью усмотрю, что постыдное чувство зависти существовало и влияло на мое поведение раньше, чем я его заметил, т. е. подсознательно. Кроме рассмотренного нами сознательного и подсознательного для-себя-бытия моей собственной жизни, существует еще благодаря координации бытие одних существ и их жизни для других существ; мы называли это соединение существ словом *для-другого-бытие*. Когда я воспринимаю березу, она есть чужое бытие, однако она существует не только для себя, а и для меня, не как моя жизнь, а как предмет наблюдения, и притом предмет, имеющий положительное или отрицательное значение для моей жизни, например, если я люблюсь цветом ее листьев, раскидистостью ветвей и т. п. Это для-других-бытие всех существ, являющееся следствием координации их, существует, как и для-себя-бытие, всегда, а не только в момент сознания; оно существует для меня подсознательно, и если окажется соответствующим моим интересам, я обращаю на него внимание, осознаю его и таким образом сделаю его еще более для-меня-сущим. Например, увлеченный беседой с другом, я сначала не замечаю доносящихся до меня звуков любимой мною патетической сонаты Бетховена, а потом, наконец, начинаю замедлять беседу, чтобы слушать музыку; звуки уже до этого слушания подсознательно существовали для меня

и потому могли служить для меня поводом направить на них внимание. Вследствие координации моего я со всем миром весь мир в каждый данный момент наличествует в моем подсознании. Весь мир есть такое органически целое единство, что *все имманентно всему*, но эта имманентность существует в двух глубоко различных формах — имманентность в виде для-себя-бытия и в виде для-других-бытия. Конечно, подробное развитие и обоснование этих учений о строении мира, объясняющее, как возможна интуиция, есть задача метафизики*; для целей гносеологии достаточно найти связь субъекта с объектами как координацию их, обуславливающую для-другого-бытие.

Одна из причин того, что в гносеологии не разработано понятие «для-другого-бытия» и все содержания сознания истолковываются как субъективные психические, заключается в неправильном понимании субстанции, распространенном особенно со времени Декарта: субстанция понимается как замкнутое в себе бытие, являющееся носителем своих проявлений и не имеющее «окон и дверей», как говорил Лейбниц. Курьезнее всего то, что многие философы, отрицающие понятие субъекта как субстанции, продолжают однако считать все содержания сознания субъективными психическими состояниями.

Философы, субъективирующие и психологизирующие весь состав сознания, принуждены думать, что знание о существовании внешнего мира и свойствах его достигается не иначе, как путем

* См. мои книги «Мир как органическое целое», 1917; «Общедоступное введение в философию», 1956 и др.

умозаключений. Но их учение о сознании исключает возможность таких умозаключений. В самом деле, в силлогизмах вывод состоит из понятий, имеющих то же содержание, что и в посылках; никакого нового *содержания* понятий силлогистический вывод дать не может. Следовательно, из посылок, содержащих в себе только субъективные психические данные, никак нельзя выколдовать знание о внешнем мире. Правда, кроме силлогизмов, существуют еще умозаключения, которые можно называть материально-синтетическими*.

Например, в умозаклучении «если событие А происходило годом раньше, чем событие В, а событие В годом раньше, чем событие С, то событие А произошло двумя годами раньше, чем событие С». Здесь в выводе имеется понятие «двумя годами раньше», по содержанию новое в сравнении с первой и второй посылками. Ясно, однако, что и эти умозаключения не могут дать знания о внешнем мире, если посылки состоят только из психических состояний субъекта. В самом деле сущность этих умозаключений такова: система посылок включает в себе содержание не только первой и второй посылки, но также и содержание вывода, и задача умозаклучения состоит лишь в том, чтобы мыслящий субъект, созерцая первое и второе отношение событий во времени, был вынужден признать наличность в сознании также и третьего отношения событий. Но если философ считает весь состав сознания субъективным психическим, то и все высказанное в выводе есть только субъективное психическое состояние, а вовсе не знание о внешнем мире.

* См. о них мою «Логику» — §§ 138—142.

Итак, *логически* обосновать знание о существовании и свойствах внешнего мира философы, отрицающие интуицию как непосредственное восприятие внешнего мира, не могут. Это соображение, хотя и косвенное, сильно говорит в пользу интуитивизма. Подробно оно развито путем исследования докантовского эмпиризма и рационализма в моей книге «Обоснование интуитивизма», гл. I, II и IV

В дополнение к изложенным выше доказательствам интуитивизма можно привести еще соображения о некоторых наших абсолютно достоверных знаниях, которые иначе, как путем непосредственного восприятия, не могут быть получены. Таково знание об активности и знание о пространственных объемах материальных вещей.

Активность, действие можно познать не иначе, как путем непосредственного созерцания ее. Можно попытаться утверждать, что мы непосредственно созерцаем свою активность и это знание переносим на предметы внешнего мира. Эта попытка, однако, весьма неудовлетворительна. Когда сильный напор ветра мешает мне идти, я воспринимаю не только свою активность, но и противодействующую мне динамичность ветра, и все попытки субъективировать и психологизировать эту данную опыта явно искусственны.

Что касается пространственного объема вещей, интуитивизм часто подвергается следующему возражению. Противники этой теории знания говорят: когда я смотрю на Монблан, сам этот огромный предмет, согласно интуитивизму, находится в моем сознании; как он может поместиться в сознании? Этот вопрос свидетельствует о том, что критик совсем не понял сущности интуитивиз-

ма. Согласно интуитивизму, сознание только отчасти содержит в себе субъективный психический аспект и уж конечно не есть нечто, заключенное в черепной коробке или в моем я: сознание о Монблане есть *сверхиндивидуальное целое*, состоящее из сознающего субъекта, направившего внимание на Монблан, и из самого Монблана. Критик не замечает, что своим возражением он опровергает не интуитивизм, а свои собственные учения, психологизирующие весь состав сознания. В самом деле, он, очевидно, думает, что в сознании не созерцается действительное трехмерное пространство, а находится лишь какое-то «психическое» пространство, т. е. «мнимость» трехмерного объема, не имеющая никакой «растянутости» и потому могущая находиться в сознании. Между тем, из самого этого возражения видно, что критик отлично знает настоящую растянутую трехмерную протяженность, которая, следовательно, не есть психический «образ», и это знание может быть объяснено только интуитивизмом, т. е. учением о том, что мы непосредственно созерцаем предметы внешнего мира.

Слушая эти рассуждения, многие философы скажут с насмешливою улыбкою: ваш интуитивизм есть «наивный реализм», т. е. то мнение, которого придерживаются дети, дикари и незнакомые с философиею лица, склонные к эстетическому созерцанию мира. Да, отвечу я,— интуитивизм есть наивный реализм, однако освобожденный от наивности, т. е. реализм, выраженный в понятиях и обоснованный путем сложных доказательств, чего не умеют делать ни дети, ни дикари. Словом «реализм» я не называю свою гносеологию потому, что пользуюсь термином «реальный» для це-

лей онтологии, именно называю «реальным бытием» *события*, т. е. все имеющее временную форму, в отличие от «идеального бытия», т. е. того, что не имеет временной формы.

Стороннику интуитивизма может быть поставлен вопрос: если акты внимания и различения могут быть непосредственно направлены на сами предметы внешнего мира, то зачем же нам нужны органы чувств, глаза, уши и раздражение их лучами света, волнами воздуха? На этот вопрос остроумно ответил Бергсон в своей книге «Материя и память»: физиологические процессы в органах чувств и центрах мозга не творят восприятия, их роль второстепенная, они служат только *поводом*, подстрекающим наше *я* направить внимание на сам предмет внешнего мира, подействовавший на органы чувств. Наличие причинных воздействий предметов на органы чувств есть главное основание, побуждающее многих философов субъективировать и психологизировать весь состав чувственных восприятий. Они полагают, что факты и понятия, установленные физикою и физиологиею, содержат в себе все условия для объяснения и столь отличного от механических процессов явления, как сознательное восприятие и служащее выражением его суждение, например, «кора этой березы белая». Они строят механистическую *каузальную* теорию восприятия. Философ, усматривающий своеобразие духовных актов сознания, принимает вместе с Бергсоном с благодарностью указания естествознания на физико-физиологическую сторону сложного процесса познания предметов, но, отметив ее второстепенное значение, сосредоточивает внимание на изучении главной стороны этого процесса — на духов-

ном акте сознания, анализирует его и выясняет соотношение его элементов, именно субъекта, объекта, координации их, интенциональных актов и т. п. Это исследование и есть задача гносеологии. Определение этой науки следует дать такое: гносеология есть *теория истины*. Ясное дело, что истина есть весьма своеобразный предмет; для понимания его строения недостаточно знать физику, физиологию и ту психологию, которая ошибочно опирается на эти науки.

Теории знания, субъективирующие и психологизирующие весь состав сознания, принуждены при последовательном развитии утверждать, что свойств внешнего мира познать нельзя и даже нельзя доказать существования его; конечный результат их есть саморазрушительный солипсизм и скептицизм. Поэтому в XIX в. появилось много попыток преодолеть солипсизм путем такого учения о строении мира и знания, которое ведет хотя бы к частичному интуитивизму. Большею частью эти гносеологические направления содержат в себе учение о подчинении индивидуального субъекта охватывающему весь мир духовному началу; у Фихте это — Абсолютное я, у Гегеля — Абсолютная идея. В более близкое к нам время преодоление солипсизма осуществлялось в неокантианстве, например в имманентной философии и в трансцендентально-логическом идеализме, путем учения о родовом я (Шуппе), гносеологическом я (Риккерт), трансцендентальном я (Гуссерль)*.

* См. подробно об этих видах частичного интуитивизма главу «Учение о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии XIX в.» в моей книге «Обоснование интуитивизма».

Такие учения можно характеризовать как попытки *субординационного* преодоления солипсизма. Наоборот, интуитивизм, разрабатываемый мною, есть *координационное* преодоление солипсизма, так как я утверждаю, что индивидуальное я есть самостоятельное бытие, не сводящееся только к проявлениям какого-либо объемлющего весь мир сверхиндивидуального я. Оно связано со всеми существами всего мира путем координации с ними.

4. Возражения против субстанциальности я

В начале статьи было уже установлено, что в центре сознания стоит субъект как особое онтологическое начало, именно сверхвременный и сверхпространственный субстанциальный деятель. Многие философы отрицают наличность в сознании я как субстанции. Соображения, приводимые ими, всегда оказываются следствием какого-либо недоразумения. Так, Юм говорит: «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим я, я всегда наталкиваюсь на ту или другую 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». Ошибка Юма ясна: он хочет поймать свое я «отдельно» от перцепций, т. е. рассуждает как человек, воображающий, будто субстанциальное я должно было бы пребывать в резком обособлении от душевных процессов, как дуб на лужайке, который резко обособлен от растущей вокруг него травы. В дей-

ствительности найти я можно не иначе, как в связи с его представлениями, чувствами, желаниями, 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.

Анализа, необходимого для наблюдения я как субстанции, не произвел даже столь способный к умозрению философ, как Вл. Соловьев. В молодости он вкратце наметил основы интуитивизма. К сожалению, это был лишь частичный интуитивизм: Соловьев, подобно Якоби, признал существование мистической интуиции, именно непосредственного восприятия независимой от нас реальности предмета. Остальные стороны знания, которые он называл эмпирическим и рациональным познанием, имея в виду восприятие чувственных качеств предмета и логическую связность мышления, он понимал как субъективный психический процесс. В конце своей жизни Соловьев задался целью обстоятельно выработать теорию знания и написал три статьи под заглавием «Теоретическая философия» *. Смерть помешала ему закончить этот труд. В начале первой статьи он говорит, что философия стремится установить знание абсолютно достоверное. Исходным пунктом для нее должна служить «безусловная самодостоверность наличного сознания». «В преддверии древней философии, в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника

* Вл. Соловьев. Соч., VIII т.

средневековой философии блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает свою философию Декарт» (161 стр.). Почему нельзя сомневаться в данных сознания? Потому, отвечает Соловьев, что «здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом» (160). Но, рассуждает он далее, «это знание при своей бесспорности само по себе очень скудно»: когда вы видите перед собою пылающий камин, то бесспорно лишь «присутствие известного зрительного представления с определенными признаками цвета, очертания, положения» и т. д.; но если вы идете далее и утверждаете, что «все эти свойства принадлежат некоторому реальному телу, существующему независимо от вашего теперешнего представления, то вы, очевидно, переходите из области достоверного факта в область спорных предположений»: возможно, что это представление есть сонная греза, или галлюцинация, или результат оптического фокуса. Итак, бесспорная достоверность данных сознания есть не более как «знание о психической наличности» (161). Таким образом, без анализа, открывающего строение сознания, просто ссылаясь лишь на возможность сновидения, галлюцинации, оптического фокуса, Соловьев истолковывает все имманентное сознанию как субъективный психический процесс; он производит подмену тезиса абсолютной достоверности данных сознания тезисом абсолютной достоверности сознаваемой субъективной психической наличности.

Почему ссылки на сновидения, галлюцинации и т. п. не дают права субъективировать и психологизировать весь состав сознания, будет сказано позже, а теперь сосредоточимся на вопросе о

субъекте сознания как субстанциальном деятеле. Соловьев упрекает Декарта в том, что он слишком поспешно перешел от непосредственной достоверности психических состояний к утверждению самодостоверности существования *я* как субстанции (166). «Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью *я*, никак не следует», говорит Соловьев, «чтобы это *я* было не мыслью, а чем-то другим» (173). Отсюда видно, что Соловьев замечает в своем сознании только *событие думания о я*, но не предмет, на который направлено это думание. В подтверждение того, что бытие *я* не наличествует в сознании, он приводит следующие соображения: дети считают свое *тело* носителем своего *я*; англичане, говоря о человеческом субъекте, называют его телом — «некто» по-английски somebody, или anybody (169). В сознании, думает Соловьев, мы находим лишь «феноменологического субъекта», т. е. лишь «постоянную форму, связывающую все многообразие психических состояний», как неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия, и если мы однако не признаем себя или свое *я* такою пустотою и бесцветностью, то лишь потому, что под самодостоверного субъекта сознания подставляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательно, но зато — увы! — не представляет собой той самоочевидной непосредственной действительности, которая принадлежит чистому *я* или феноменологическому субъекту» (174). В подтверждение возможности «обманов самосознания» Соловьев приводит гипнотический экспе-

римент, во время которого скромная молодая модистка под влиянием внушения принимала себя «сначала за пьяного пожарного, потом за архиепископа парижского»; в связи с этим он указывает на случаи раздвоения, растроения и т. д. личности. По мнению Соловьева, такие факты «в корне подрывают мнимую самодостоверность нашего личного самосознания, или обычную уверенность в существенном, а не формальном или феноменологическом только тождестве нашего я» (175). Возможно и то, что «данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии, есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало или на госпожу Виргинию Цукки» (известная артистка-балерина) (176). Правда, тут же Соловьев делает оговорку: «Следует заметить, что формальный или феноменологический субъект при этом вовсе не изменяется». «Оно и не удивительно: субъекту сознания, как такому, нечего изменять в себе, так как в нем самом по себе ничего и не содержится,—это только форма, могущая с одинаковым удобством вмещать психический материал всякой индивидуальности — и модистки, и пожарного, и архиепископа» (176). «Но затем», говорит Соловьев, «возникает вопрос: что же такое есть я? Исчерпывается ли оно этим своим являемым или феноменологическим бытием, относительно которого нет сомнений?» В ответ на этот вопрос он указывает три возможности, три существующие в философии учения: 1) мнение английской психологической школы, что я «есть только одно из множества психических состояний, мысль, как и всякая другая, явле-

ние среди других явлений»; 2) учение Канта о трансцендентальном я, именно о том, что я есть «общее формальное условие всех явлений, априорный связующий акт мысли, не существующий однако вне этой своей связующей функции»; 3) учение о том, что я есть субстанция, «реальный центр психической жизни, имеющий собственное бытие, независимо от данных своих состояний» (мнение Декарта, многих спиритуалистов, учение, защищаемое московским профессором Лопатыным) (185). Спор между этими тремя теориями есть, по мнению Соловьева, доказательство того, что знание о нашем я состоит из предположений, а не из наблюдения «самодостовверного наличного факта». «Если бы бытие нашего я или души, как субстанции, было дано непосредственно в наличных состояниях сознания», то, думает Соловьев, «никакого вопроса и сомнения об этом бытии не могло бы и возникнуть» (186).

Вопрос, какая из трех теорий есть выражение истины, Соловьев не успел решить, так как смерть прервала его работу. Но в напечатанной части ее уже решительно отвергнута третья теория, согласно которой я есть индивидуальная субстанция. Он говорит, что считать наше я не мыслью, а чем-то более значительным можно было бы, «если бы существовало сознание творческой деятельности нашего я в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т. д.», «если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, *что она произведена мною*, моим собственным внутренним действием, а также сознавал бы, и *как это сделано*» (173).

В конце третьей своей статьи Соловьев гово-

рит, что истина может быть только всецелою; следовательно, ее нет в области отдельного, обособленного *я*. Человеческое *я*, задавшееся целью познать саму истину, «становится формой истины» как бы в зародыше; но «зародыш самой истины есть зародыш ее *всецелости*», следовательно, «мыслящий субъект разорвал оковы своей мнимой отдельности, стал субъектом сверхличным» (212). Какой это сверхличный субъект, вопрос остался нерешенным; имея в виду то, что Соловьев не отказался от своей христианской метафизики и, как видно из некоторых намеков статьи, искал способов гносеологически оправдать ее, можно думать, что он хотел установить зависимость человеческого познания от света Божественного разума *.

5. Трудности пользования абсолютным критерием истины

Соображения Соловьева о данном и не данном в сознании содержат в себе ряд недоразумений, разъяснение которых существенно полезно для защиты интуитивизма и учения о наличности в сознании *я* как сверхвременного субстанциального деятеля.

Начнем с вопроса, правда ли, что если существуют споры и различные теории о предмете, то предмет спора не присутствует в сознании самолично, а только предположен нами. На первый взгляд, это соображение Соловьева кажется абсо-

* Подробности об отрицательном отношении Соловьева к понятию субстанции в конце его философской деятельности см. в книге кн. Е. Трубецкого «Мировоззрение Вл. Соловьева», гл. XXIII.

лютно убедительным. На самом деле, однако, даже и наличие предмета в сознании не исключает споров о нем и различных теорий. Пользование основным критерием истины, именно самосвидетельством предмета, имманентного сознанию, вовсе не есть такое простое дело, как кажется на первый взгляд. Сознание о предмете всегда сложно уже в том смысле, что в нем непременно есть две стороны — интенциональные акты и предмет, на который они направлены. Акты осознания и внимания вводят предмет из подсознания в сознание; далее, акты различения делают предмет не только сознанным, но и познанным. Отсюда ясно, что два спорящих лица могут находиться в таком положении: один из них осознал и опознал предмет, а другой совсем его не осознал и потому отрицает его существование. Бывают случаи, когда человек под влиянием каких-либо своих страстей, интересов или предрассудков старается закрыть глаза на существование предмета и оттеснять его в область подсознания; так, некоторые люди стараются избежать религиозного опыта, который принудил бы их признать существование Бога.

Не только сознание о предмете сложно, сам осознанный предмет чаще всего есть сложное конкретное целое. Сознание о предмете не есть еще знание о нем; для опознания предмета необходимы акты различения, направленные на него. Но каждый акт различения делает предмет опознанным только с какой-нибудь стороны, представляющей собою, обыкновенно, лишь бесконечно малую часть всего состава предмета. Например, посредством одного акта различения я узнаю цвет листьев березы, посредством другого акта —

пространственную форму их и т. д. Даже знание о такой простой, казалось бы, стороне предмета, как его цвет, есть сложная задача; положим, я отдал себе отчет в том, что данный цвет есть белизна, но белизна имеет много разновидностей и нередко требуется от меня новое усилие, чтобы произвести различие более разностороннее и от-
дать себе отчет в том, что это белизна матовая, далее, что это матовая белизна с синеватым оттенком и т. д. Отсюда ясно, что знание даже и о предмете, ставшем имманентным сознанию, есть только *выборка* из его состава. Каждый шаг опознания предмета есть *анализ* его путем различения в нем тех или других содержаний, отношений и т. п.

Опознание некоторых сторон сложного предмета иногда представляет собою большие трудности; для облегчения этого процесса нужна помощь со стороны строения самого предмета, например, смена его элементов, перегруппировка их, как это бывает, например, при опознании ребенком цвета вещей, когда он имеет перед собою много предметов, окрашенных в различные цвета и имеющих различную пространственную форму. Если же какой-либо элемент сложного предмета всегда сопутствует другим его сторонам, выделить его для опознания очень трудно. Поэтому идеальное, т. е. невременное и непространственное бытие опознается с особенным трудом, тем более что оно есть предмет не чувственной, а интеллектуальной интуиции.

Если знание всегда есть выборка из сложного состава конкретного предмета, имманентного сознанию, то неудивительно, что возможны споры о том, существует ли в предмете такой-то элемент

или не существует: одно из спорящих лиц опознало этот элемент как очевидно наличный, а другое не опознает его. Выборка из сложного предмета почти всегда производится различными лицами различно; одни наблюдают одну сторону предмета, а другие — другую; эти различия в восприятии одного и того же предмета являются источником бесконечных споров, причем обе стороны правы в своих утверждениях, т. е. в том, что они наблюдают, и ошибаются в своих отрицаниях, т. е. в том, чего они не сумели заметить.

Существует еще худший недостаток знания, чем его фрагментарность и разногласия, обусловленные тем, что один наблюдатель производит одну выборку, а другой — другую. Душевная жизнь человека сложна и потому нередко к деятельности познания предмета присоединяются другие, непознавательные акты, например, 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 субъективные 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, 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 опти-

ческое содержание портрета и место стены суть транссубъективные данные, и только синтез этих данных есть субъективная примесь. Подобный характер имеет восприятие палки, наполовину погруженной в воду, причем она кажется надломленной. Если, входя в полутемную комнату, ребенок со страхом видит стоящего в углу человека, а в действительности оказывается, что это висящее на стене полотенце, то эта иллюзия есть сочетание полотенца с вспоминаемою фигурою человека; но воспоминания о человеке суть не субъективные психические образы, а транссубъективные данные прошлого опыта, вновь возводимые в кругозор сознания особым интенциональным актом воспоминания; следовательно, здесь имеется субъективный синтез транссубъективных данных наличного и прошлого опыта. Галлюцинация есть субъективный синтез транссубъективных данных прошлого опыта, вспоминаемых с «эйдетической» живостью. Вслед за этими разъяснениями становится очевидным, что и сновидения не суть доказательство того, что будто все имманентное сознание состоит только из субъективных психических состояний. Сновидения в большинстве случаев суть субъективные синтезы вспоминаемых транссубъективных данных прошлого опыта, а, кроме того, некоторые сновидения, например вещие сны, суть проявления ясновидения и, следовательно, подлинного созерцания действительности.

Обычные сновидения, состоящие из субъективных синтезов транссубъективных элементов, глубоко отличаются от подлинного восприятия действительности в бодрственном состоянии. Восприятия предметов внешнего мира, зрительные,

звуковые, осязательные, вкусовые, обонятельные, состоят не только из опознания самого предмета внешнего мира, раздражающего органы чувств и все наше тело, но также содержат в себе и сознание этого раздражения тела, этих как бы щупальцев, проникающих из внешнего мира в наше тело. Поэтому восприятия обычного типа имеют характер особенной внушительности, усиливающей свидетельство о том, что в них подлинно имеется общение наше с внешним миром. В воспоминаниях, в псевдогаллюцинациях и в обычных сновидениях нет этой динамичности предмета, пронизывающей наше тело, и этим они глубоко отличаются от восприятий наличной действительности. Поэтому принять обычные сновидения за восприятие действительности можно только в сонном состоянии при пониженной способности критической оценки своих переживаний, а в бодрственном состоянии, воспринимая действительность и пользуясь всеми средствами критики, нельзя ставить вопрос, не есть ли мое восприятие только сон, и нельзя подкрепить такое сомнение убедительными доводами. Сновидение можно принять во сне за действительность, но действительность нельзя принять за сновидение. Правда, при крайней депрессии бывает у человека и в бодрственном состоянии такое ослабление внимания к *существованию* предмета воспринимаемой действительности, что он может поставить вопрос, не есть ли это сон или, точнее, не есть ли это нечто только кажущееся мне, но, пока человек не впал в тяжелую душевную болезнь, он знает, что этот вопрос возникает у него в связи с его ненормальным состоянием и ослаблением силы восприятия.

Наличность предмета в сознании и та очевид-

ность, которая есть самосвидетельство предмета о себе, представляет собою абсолютно достоверный критерий истины. Однако из приведенных соображений видно, как неправ Соловьев, думая, что данность предмета в сознании исключает споры о нем. Абсолютный критерий истины у нас есть, но пользоваться им не так легко, как кажется. Виноват в этом не критерий, а мы, пользующиеся им неумело. Положение тут подобно тому, что бывает в хирургической клинике: хирургические инструменты могут быть великолепны, но успешность операции зависит не только от инструментов, а и от того, умеет ли хирург искусно пользоваться ими. Источников спора о предмете, имманентном сознанию, много, как это указано было выше. Тот, кто подлинно усмотрел очевидные самосвидетельства предмета, может сравнительно легко найти у своего противника причины заблуждений его, например, слепоту к предмету, односторонность опознания сложного предмета, предвзятость и предпосылки, из которых возникают неправильные требования к предмету, субъективные примеси и т. п. Прав был Спиноза, говоря: *veritas est index sui et falsi* (истина есть критерий себя и заблуждения).

Ввиду трудности опознания сложного предмета и, главное, опасности субъективных примесей необходимо контролировать свои суждения путем всех средств, выработанных наукою. Полезно, например, подтверждение данных зрительного восприятия данными осязания, пользование не только наблюдением, но, если возможно, и экспериментом и т. п. Все эти приемы имеют однако цену лишь постольку, поскольку и они основаны на включении самого предмета в подлиннике в кру-

гозор сознания и на самосвидетельствах его, подтверждающих друг друга. Таким образом, интуиция, т. е. непосредственное созерцание предмета в подлиннике, есть необходимое условие знания: если бы мы не были способны непосредственно созерцать предметы внешнего мира, у нас не было бы никакого знания о внешнем мире.

Некоторые философы особенно ценят «социальный критерий истины», именно интерсубъективность ее. Но если они при этом отрицают непосредственное восприятие чужого я и думают, что в опыте даны только чужие телесные процессы, как, например, мы находим это у Гуссерля или Карнапа, то их учение об интерсубъективности приобретает весьма курьезный характер. Так, Гуссерль говорит, что без идеи интерсубъективности нельзя иметь опыта «объективного мира» (*Méditations cartésiennes*, стр. 80). Но при этом он учит, что другая монада «конституируется в моей монаде» путем аппрегензии по аналогии (стр. 97). Таким образом, трансцендентальная интерсубъективность «конституируется, как существующая вполне во мне самом (*purement en moi-même*), в размышляющем его, конституируется как существующая для меня средствами моей интенциональности» (111). И такая только воображаемая интерсубъективность, конструируемая путем вчувствования, есть условие идеи объективности!

В случае трудности возведения предмета или каких-либо сторон его в сознание приходится довольствоваться знанием не достоверным, а только более или менее вероятным. Таковы, например, гипотезы. Но всякое вероятное знание в основе имеет непосредственное достоверное знание, субъективно перенесенное на трудно познаваемый

предмет. Таким образом, и оно невозможно без помощи интуиции. Вообще без непосредственного восприятия хотя каких-либо элементов мира в подлиннике никакое знание было бы невозможно. Если философ утверждает, что мы познаем предметы не в подлиннике, а посредством символов, он должен все же признать, что сами эти символы мы познаем не посредством новых символов, а наблюдаем их в сознании в подлиннике. Если Кант утверждает, что мы познаем предметы только как явления, конструированные рассудком посредством априорных категориальных синтезов, то сами эти априорные формы познаются не посредством новых априорных форм, а путем непосредственного наблюдения их в подлиннике. Таким образом, всякая гносеология, отвергающая интуитивизм, должна содержать в себе все же частичный интуитивизм, т. е. принуждена быть в этом смысле *дуалистическою* системою. Только интуитивизм может быть *монистическою* гносеологиею, т. е. может понимать все виды достоверного знания как непосредственное созерцание предметов в подлиннике.

Предметы не сами вступают в кругозор нашего сознания, а вводятся в сознание субъектом, направляющим на них свои интенциональные акты. Таким образом, объективная сторона знания всегда сопутствуется субъективною стороною. Поэтому анализ и мысленное обособление этих двух сторон знания очень затруднены. Громадное большинство людей не производит этого анализа и признает существование только одной стороны этого целого, вследствие чего возникают следующие два противоположные друг другу заблуждения. Лица, привыкшие пользоваться внешним

опытом и наблюдать материальные процессы, почти не замечают душевных состояний и становятся материалистами. Они могут дойти до такой крайности, что совсем отрицают существование психических процессов и сознания, как это делают некоторые бихевиористы. Наоборот, лица, отдающие себе отчет в том, что без психической деятельности субъекта предмет не может быть соznанным, переносят субъективно-психический характер интенциональных актов также и на объективную сторону знания и становятся сторонниками учения, что весь состав сознания складывается из субъективных психических состояний. Мыслители первого типа видят только материальные предметы, мыслители второго типа говорят, что материальное в опыте совсем не дано.

Во избежание той и другой крайности нужно, разграничивая интенциональные акты и предметы их, закреплять результаты анализа посредством слов, точно указывающих, о какой стороне сознания идет речь. Обычно употребляемые в разговоре слова — «сознание», «восприятие», «ощущение», «представление», «воспоминание» — имеют три различных смысла: они обозначают или субъективную и объективную сторону вместе, или только субъективную сторону, или только объективную сторону. Когда мы хотим достигнуть совершенной точности, нужно бывает заменять перечисленные слова следующими выражениями: «акт сознания (сознавание) — сознаваемое», «акт восприятия (воспринимание) — воспринимаемое», «акт ощущения — ощущаемое», «акт представления (представлявание) — представляемое», «акт воспоминания — воспоминаемое». В немецком языке такая терми-

нология хорошо выработана в трудах Brentano, Гуссерля, Мессера и др.; в английском языке в книге Александера «Space, Time and Deity».

Философ, не отграничивающий путем мысленного анализа интенциональные акты познания от предметов знания, невольно поддается иллюзии, будто временная форма интенциональных актов принадлежит также и всем предметам их; поэтому он думает, что все имманентное сознанию состоит из событий. Иными словами, он думает, что в сознании находится только реальное бытие, а бытие идеальное, невременное и сверхвременное, в сознании не дано. Поэтому-то, как мы уже видели выше, Вл. Соловьев полагает, что в сознании не наличествует *я* как субстанция, а имеется только мысль о *я* (стр. 173), причем эту мысль он понимает как процесс, и самое большее, что он находит в сознании, есть только форма сочетания множества переживаний в виде единства сознания, т. е. форма, подобная той, о которой говорит Кант, формулируя понятие трансцендентального единства апперцепции.

6. Защита учения о субстанциальности *я*

Как только философ усомнился в том, что в сознании дано *я* как субстанция, тотчас услужливый ум подсовывает ему ряд косвенных соображений, кажущихся на первый взгляд убедительными доказательствами того, что действительно *я* как субстанция в опыте не дано и даже вообще не может быть субстанцией. Дети, говорит Соловьев, считают свое тело «носителем своего *я*» (169). Т. Липпс приводит еще лучший пример не-

определенности представлений о *я*; он говорит, что, придя с прогулки и смотря на свои покрытые пылью сапоги, мы говорим «*я* запылился». Из этого, как правильно указывает Липпс, следует только, что словом «*я*» мы обозначаем свое *я* вместе со всею душевною жизнью, вместе с телом и даже одеждою. Нужен все более глубокий анализ, чтобы сначала выключить из представления о *я* тело, потом также и душевные переживания и, наконец, довести анализ до той глубины, при которой мы наблюдаем *я* как сверхвременного субстанциального деятеля, не искажая понятие о нем никакими примесями.

Факты раздвоения вовсе не служат доказательством того, что *я* не есть субстанция. Они могут быть объяснены тем, что в одном и том же теле два различных субстанциальных деятеля борются между собою и периодически то один, то другой становится во главе тела *.

Соловьев, полагая, что в сознании наличествует *я* не как субстанция, а только как форма единства сознания, ставит вопрос, есть ли мыслящее *я* индивидуальный субъект или сверхиндивидуальный, и в конце статьи говорит о *я*, мыслящем истину, как о сверхличном субъекте (213). Признать вместе с Декартом сознающее *я* за индивидуальную субстанцию Соловьев отказывается, между прочим, на основании следующего соображения. «Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью *я*, никак не следует, чтобы это *я* было не

* См. об этом в моей статье «Психология человеческого *я* и психология человеческого тела» (есть немецкий перевод).

мыслью, а чем-то другим». «Другое дело, если бы существовало сознание творческой деятельности нашего *я* в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т. д., т. е. если бы между ними было такое различие, что *я* выступало бы в сознании как творческая энергия или подлинный акт, а все прочее характеризовалось бы только как его пассивное произведение, если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, *что она произведена мною*, моим собственным внутренним действием, а также сознавал бы и *как* это сделано». Даже о чувствах и желаниях Соловьев говорит: «всякий сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, ни наяву, ни даже во сне не сознавал себя творцом своих желаний и чувств, т. е. их настоящей причиною или достаточным основанием» (173). Эти соображения Соловьева неосновательны. Согласно изложенному выше учению о строении сознания, видимые мною стена и портрет вовсе не сотворены мною, а составляют часть внешнего мира; только акт внимания, направленный мною на них, творится мною, и то, что он есть мое творение, создается с такой очевидностью, которая не требует никаких дальнейших доказательств. В споре с психологами, например с Рибо, строящим ошибочные теории внимания, нужно только разъяснять, что они имеют в виду различные следствия внимания, и стараться направить их наблюдение на само усилие нашего *я* созерцать предмет.

Требование, чтобы *я* мог описать, как это сделано, в данном случае неправомерно. Оно имеет смысл тогда, когда нужно объяснить, как сделан какой-либо сложный предмет, для произведения

которого нужно использовать материалы, уже существующие в природе, и осуществить ряд средств для достижения конечной цели. Но и при этом объяснении некоторые, главным образом элементарные, стороны сложного процесса творчества таким способом объяснены быть не могут, потому что они суть подлинно «творение из ничего». Под этим термином, заимствованным из христианского учения о творении мира Богом, нужно понимать нечто очень простое, именно следующее: творчество в точном смысле слова имеется там и настолько, где и насколько творец вносит в мир нечто новое, не беря для этого нового никакого материала ни из вне себя, ни из себя самого. Естествознание, исследуя причину какого-либо процесса, например, возникновения воды при соединении кислорода и водорода, показывает, опираясь на закон сохранения вещества и закон сохранения энергии, что количество вещества и энергии в причине и действии остается тождественным; но при этом не может оказаться, что все стороны действия тождественны с тем, что было в причине. Мейерсон давно уже обратил внимание на то, что в таком случае в мире не было бы изменений. В каждом изменении есть хотя бы какой-либо ничтожный момент возникновения чего-либо нового, не бывшего в мире, что и есть творение из ничего. Каждое колебание маятника, например, есть движение новое, еще не бывшее в мире, и в этом смысле оно есть новое творение.

Вернемся теперь к своим душевным процессам, которые мы можем наблюдать, вникая в их интимные оттенки. Усилия внимания явным образом творятся мною; мое хотение видеть игру Шаляпина в «Борисе Годунове», удовлетворение мое

при исполнении этого желания, очевидно, суть и состояния и, более того, *проявления* моего *я*, так что мое *я* есть *причина* возникновения их. Конечно, эти сложные процессы содержат в себе много слагаемых, которые могут возникнуть не иначе, как при сотрудничестве моего *я* с деятелями моего тела; но я говорю не о всем составе их, а лишь о том основном ядре хотения и удовлетворения, которые суть выражение самого моего *я*. Об участии тела в этих процессах в отличие от деятельности *я* подробно говорится в моей статье «Психология человеческого *я* и психология человеческого тела».

В процессе восприятия и мышления интенциональные акты внимания; выбор интересующих нас предметов и т. п. до такой степени органически связаны с моими хотениями и чувствами, что мыслящее *я* очевидно есть мое *индивидуальное я*, а не какое-то сверхличное трансцендентальное *я*. Но если *я* есть причина этих событий, то оно не пустая форма единства сознания, а субстанциальный деятель, и именно деятель индивидуальный, как это усмотрел Декарт, многие спиритуалисты и как это обосновывает многими доказательствами проф. Лопатин в ряде своих статей. Доказательства того, что сверхличного, сверхиндивидуального *я* нет и быть не может, приведены в моей статье «Трансцендентальная феноменология Гуссерля» (Путь, сент. 1939). Доводы в пользу того, что *я* есть сверхвременный субстанциальный деятель, кроме приведенных выше, изложены в моей статье «Душа и бессмертие» (в сборнике «Свет истинный», Женева, 1939).

Сверхвременность и сверхпространственность индивидуального *я*, т. е. субстанциального дея-

теля, обязывает признать, что субстанциальный деятель принадлежит к области *идеального* бытия. К этой области принадлежит также все невременное и непространственное, например содержание всех общих понятий. Таковы идеи математические, например идея пятеричности, треугольности, идеи родов и видов существ и вещей, например идея лошадности, человечности и т. п. Это те идеи, которые были предметом исследования Платона. Они глубоко отличны от идеального бытия субстанциальных деятелей. В самом деле, субстанциальные деятели суть самостоятельные и активные существа; они творят события, т. е. *реальное* бытие. Наоборот, математические идеи, идеи родов, видов не самостоятельны и пассивны; они суть лишь *аспекты* конкретных существ и событий, мыслимые путем абстракции. Можно поэтому назвать субстанциальных деятелей *конкретно-идеальным* бытием, а пассивные идеи *абстрактно-идеальным* бытием. И реальное бытие, и бытие абстрактно-идеальное подчинено субстанциальным деятелям: деятель творит реальное бытие, т. е. события, сообразно абстрактным идеям, которые им усвоены или сотворены; например, поэт творит поэму из строф по четыре стиха, т. е. придает им форму четверичности, Страсбургский собор построен архитекторами сообразно идее готического стиля, всю свою жизнь душевную и телесную человек осуществляет сообразно идее человечности, а лошадь согласно идее лошадности.

Философы, отрицающие бытие идей, говорят, что учение об идеальном бытии есть заблуждение, возникающее вследствие *гипостазирования* (т. е.

субстанциализации) или даже *овеществления* (Verdinglichung) общих понятий. Вопрос о бытии идей подробнее всего рассмотрен мною в книге «Общедоступное введение в философию». К ней я и отсылаю читателя, а здесь только рассмотрю упрек в гипостазировании или овеществлении понятий с целью доказать, что ошибку ложного гипостазирования производят не защитники бытия идей, а, как это ни странно на первый взгляд, противники этого учения.

Допустим, что в мире совсем нет ни конкретно-идеального, ни абстрактно-идеального бытия. Тогда мир состоял бы только из событий, т. е. из бытия, имеющего временную форму и названного нами реальным бытием. Примером такого понимания мира может служить учение Гераклита в древности, а в новой философии таково учение Маха, Бергсона, Генриха Гомперца, написавшего книгу «Die Welt als geordnetes Ereignis», и многих других мыслителей.

Такое учение назовем *актуализмом* в отличие от систем, которые можно назвать *субстанциализмом* (учение о том, что события творятся субстанциальными деятелями, но абстрактно-идеального бытия нет) и *идеал-реализмом* (учение о том, что абстрактно-идеальное бытие есть) *.

Отдадим себе точный отчет в том, что такое событие, т. е. бытие, имеющее временную форму. Наиболее понятным образцом временной формы события может служить движение, например, полет пушечного ядра. Очевидно, движение состоит

* Характеристику этих учений о мире см. в моей книге «Типы мировоззрений», Париж, 1931.

в том, что положение ядра в пространстве ежемгновенно меняется, каждое положение его ежемгновенно отпадает в область прошлого и заменяется новым, не задерживаясь ни на секунду, ни на десятую, ни на сотую и т. д. секунды. Эта головокружительная смена, будучи существенною чертою формы времени, свойственна не только движению, а и всякому событию. Не только движение ядра, но и звук его есть такое же непрестанное отпадение звучания в прошлое и рождение нового звука, похожего на предыдущий, но не тождественного с ним. Если мы говорим, что это тот же самый звук, мы выражаемся неточно; в действительности каждое мгновение возникает новый звук, который, однако, по сходству с предыдущими звуками подходит под тождественное общее понятие (идею) гудения. И эта мысль понятна всем людям и всеми признается за истину. Но хуже обстоит дело со многими другими событиями, например с цветом вещей. Большинство людей, смотря на ядро в течение нескольких минут и видя его стальной цвет в течение этого времени одинаковым, воображают, что этот цвет длительно *пребывает* во времени, оставаясь тождественным. Они не отдают себе отчета в том, что цвет, как и звук, есть событие, ежемгновенно отпадающее в прошлое и вновь нарождающееся, так что тождественным оказывается не «этот цвет», а понятие о нем.

Допустим теперь, что мир действительно состоит только из событий, и будем правильно понимать события, не подменяя ни одного из них *пребыванием* в течение нескольких секунд, минут, дней и т. п. Последовательное мышление о таком мире приводит к крайнему скептицизму. Гераклит говорит, что в одну и ту же реку нельзя войти два

раза, а последователь его Кратил, учитель Платона, сказал, что и один раз войти в одну и ту же реку нельзя, так быстро все меняется. Критикуя это учение в диалоге «Кратил», Платон показывает, что оно ведет к саморазрушительному скептицизму: 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. И философ, не сбиваемый с правильного пути ложными предпосылками и субъективными примесями, внимательно наблюдая состав сознаваемых предметов, с очевидностью находит в них тот аспект, который следует назвать термином «идеальное бытие». На первом месте по своему значению для гносеологии в составе этого бытия стоит конкретно-идеальное бытие, т. е. индивидуальные я как сверхвременные субстанциальные деятели. Благодаря своей сверхвременности я способно познавать не только абстрактно-идеальное бытие, но и может иметь, чего не усмотрел Платон, достоверное знание также о событиях, потому что может направлять акты своего внимания и различения не только на настоящее, но и на прошедшее и даже, хотя и в более слабой степени, на будущее.

Идеальное бытие есть необходимая составная

часть мира, так что события не могут ни возникнуть, ни быть познаваемы, если в мире нет идеального бытия. Спрашивается, каким же образом актуалисты строят свои учения о мире как только множестве событий. Очень просто: они безотчетно субстанцируют события, стабилизируют их; они ошибочно принимают, например, камень с его цветом, твердостью, тяжестью не за процесс, а за нечто длительно пребывающее во времени. Ошибка эта возникает потому, что в основе всех процессов, также и таких процессов камня, как его цвет, тяготение, сопротивление давлению, находятся различные виды идеального бытия: все эти акты творятся множеством субстанциальных деятелей камня сообразно идеям отталкивания, притяжения, цвета и т. п. Актуалист, не производя достаточно глубокого различения и анализа, переносит невременность субстанциальных деятелей и абстрактных идей на процессы и ошибочно понимает их как *состояния* вещи, пребывающей во времени более или менее длительно. Наоборот, идеал-реалист точно разграничивает в вещи ту сторону ее, которая есть действительно процесс, и ту, которая стоит вне времени, служа условием возникновения и систематичности процесса; при этом он и в самом вневременном бытии различает более основное — сверхвременное, именно субстанциальных деятелей, и невременные абстрактные идеи, сообразно которым деятель творит события. Итак, не идеал-реалист ошибочно субстанцирует понятия, а, наоборот, актуалист ошибочно субстанцирует некоторые процессы, стабилизируя их, и потому не имеет правильного представления о том, что такое вещь, например, камень. Без идеального бытия в мире не было бы

никакого единства событий и порядка их; поэтому актуалист на словах отрицает идеальное бытие, а на деле вводит его в свое мировоззрение, однако не в том месте и не в том доступном лишь умозрению виде, какой ему присущ. Ярким образом этой ошибки может служить философия 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, нечто вроде атомов, из которых путем сочетания и разложения, путем перекомбинировки их возникают предметы. Таким образом, Мах безотчетно превращает цвета, давления и т. п. в какие-то примитивные субстанции и этим путем вносит в мир бóльшую упорядоченность и связность, чем какая возможна для его неорганического актуализма.

Значительная часть этой статьи посвящена вопросу о *я* как сверхвременном субстанциальном деятеле. Без таких свойств субъекта невозможно было бы знание как непосредственное созерцание предметов в подлиннике. Если бы индивидуальное *я* не было сверхвременным, не была бы возможна координация его со всем миром. Если бы индивидуальный субъект не был самостоятельным онтологическим началом, стоящим выше телесных и душевных процессов, он не мог бы свободно творить интенциональные акты, направленные на любые предметы, и не мог бы свободно критически оценивать одни высказывания как выражение истины, а другие отвергать как выраже-

ние заблуждения. Несвободные субъекты были бы во всех познавательных процессах детерминированы своею психо-физическою организацией и каждый из них признавал бы за истину то высказывание, которое по законам строения его психо-физической организации должно было бы казаться ему истинным. Наконец, вечность истины и тожество ее для всех познающих субъектов были бы необъяснимы, если бы индивидуальные субъекты не были сверхвременными существами, способными многократно в разные времена направлять акт внимания на один и тот же предмет, например, на одно и то же событие.

7. Интуитивизм и англо-американский неореализм

Американский и английский неореализм, подобно интуитивизму, есть учение о том, что человек воспринимает предметы внешнего мира непосредственно в подлиннике. Однако у многих неореалистов это учение глубоко отличается от интуитивизма. Многие неореалисты отрицают существование субъекта как сверхвременного субстанциального деятеля, направляющего интенциональные акты на предметы внешнего мира и таким образом возводящего их в сознание. Они представляют себе восприятие слишком упрощенно, как пересечение процессов жизни человека с процессами внешнего мира, вследствие чего некоторая группа процессов оказывается входящею одновременно и в состав человека, и в состав внешнего мира. Это учение можно пояснить путем сравнения с пересечением двух линий АВ (че-

ловек) и СД (внешний мир) в точке Е: точка Е принадлежит к составу как линии АВ, так и линии СД. Назовем такой неореализм *бессубъектным*. Отличие его от интуитивизма состоит в следующем. 1) Согласно интуитивизму, воспринимаемая мною вещь, например береза, находится в моем восприятии только как предмет наблюдения, а не как часть моей личности; согласно бессубъектному неореализму, воспринимаемая береза есть часть моей личности; изложенное мною выше различие для-себя-бытия и для-другого-бытия отпадает. 2) Бессубъектный неореализм может обойтись без учения об интенциональных актах как необходимом условии познания предметов. 3) Бессубъектный неореализм ведет к *релятивизации* понятия психического и физического подобно тому, что мы находим у Маха: это учение о том, что один и тот же элемент Е (береза) есть *физическое* событие, поскольку, находясь в составе внешнего мира (линии СД), он подчинен законам физики, и вместе с тем *психическое* событие, поскольку, находясь в составе восприятия, он подчинен законам психологии *. 4) Мало того, бессубъектный неореализм может совсем устранить понятие сознания и приблизиться к материализму.

Бессубъектный неореализм не способен объяснить, как возможно непосредственное познавание предметов внешнего мира в подлиннике: он чересчур приближает предмет внешнего мира к наблюдателю, считая предмет точкою пересечения на-

* О несостоятельности такой релятивизации физического и психического см. мою книгу «Типы мировоззрений», гл. III, 3.

блюдателя и внешнего мира, так что предмет становится частью самого наблюдающего существа; но таким образом, например, береза, находящаяся в десяти метрах от меня, может быть частью меня. Вообще, принципиальных вопросов гносеологии не только бессубъектный неореализм, но и весь англо-американский неореализм не разработал. Без учения о сверхвременном индивидуальном субъекте, об органическом единстве мира, о таком независимом от пространства и времени отношении, как гносеологическая координация, без учения об акте сознания как трансцендирующем за пределы субъекта — нельзя объяснить интуиции, т. е. непосредственного созерцания предмета в подлиннике. Основ гносеологии неореалисты не выработали, но им принадлежит заслуга разработки некоторых частных проблем гносеологии, в особенности исследование различий в восприятии одного и того же предмета различными наблюдателями и доказательства того, что эти разногласия не дают права считать содержание восприятия субъективным.

Со времен Декарта не только философы, но и большинство образованных людей усвоили себе убеждение, что весь состав сознания складывается из субъективных психических процессов. Поэтому согласие с гносеологиею интуитивизма требует пересмотра и преобразования очень многих сторон мировоззрения. Пока это преобразование не произведено, учения интуитивизма вызывают много недоразумений. Так, например, многие люди считают невероятным учение о том, что материя может быть сознаваема в подлиннике. И в самом деле, это учение непонятно для того, кто держится ошибочного учения о материи, исключая-

щего возможность координации между познающим субъектом и материальными предметами. Положим, кто-либо считает материю субстанцией и думет, что она состоит из твердых атомов, отделенных друг от друга пустым пространством. В таком мире, состоящем из элементов, не образующих органического целого, координация субъекта с этими элементами была бы невозможна и, следовательно, акты непосредственного созерцания материи были бы неосуществимы. Наоборот, кто придерживается динамистического учения о материи, в особенности в соединении с метафизикою персонализма, тот вполне понимает, как возможна интуиция, направленная на материальные предметы. Согласно этому учению, материя есть не самостоятельная субстанция, а только материальный процесс, именно процессы отталкивания и притяжения; производят эти акты субстанциальные деятели, которые суть действительные или потенциальные личности, способные творить не только материальные, но и психические или, по крайней мере, психоидные процессы. Все субстанциальные деятели координированы друг с другом и, если стоят на той ступени развития, на которой возможны акты сознания и познания, могут наблюдать материальные процессы так же непосредственно, как и психические.

8. Интуитивизм и критицизм Канта

Замысел интуитивизма возник в моем уме в связи с задачею опровергнуть учение Канта о невозможности метафизики как науки и вместе с тем в связи с признанием многих ценных сторон

критицизма Канта *. Поясню это путем сравнения критицизма с интуитивизмом.

1. Обе теории утверждают, что знание возможно только о предметах, имманентных сознанию. Но, согласно критицизму, эти предметы суть не вещи в себе, независимые от сознания, а только явления, конструированные рассудком из ощущений, понятых Кантом как субъективно-психические процессы. Наоборот, согласно интуитивизму, познающий субъект возводит в сознание предметы, независимые по своему бытию и строению от сознания; в этом смысле они суть вещи в себе. Некоторые из этих предметов интуитивист может называть словом «явление», но это слово имеет у него не гносеологическое, а метафизическое значение: под ним он разумеет проявления (manifestation) субстанциальных деятелей во времени.

2. Кант в своей гносеологии поставил вопрос, как возможны всеобщие и необходимые синтетические суждения. Он решил его своим учением о *синтетической рациональной*, т. е. идеальной стороне суждений и обосновал новый отдел логики, именно трансцендентальную логику. К сожалению, он принизил значение своего открытия тем, что низвел найденные им рациональные синтетические формы на степень лишь субъективных психических синтезов, конструирующих предметы только как явления. Он отверг в системе научного знания метафизическое онтологическое значение таких понятий, как субстанция и принадлежность,

* См. об этом в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», гл. VI, I.

причинность, взаимодействие, и пришел к гносеологическому идеализму, отрицающему возможность метафизики как науки. Согласно интуитивизму, синтетические рациональные формы суть не психические акты синтезирования, производимые познающим рассудком, а онтологические формы самого бытия, благодаря которым мир есть систематическое целое и потому он может быть предметом научного знания.

3. Вслед за Кантом интуитивизм признает, что условия возможности знания и условия возможности предметов совпадают. Эту мысль Кант выражает в формуле, утверждающей в духе гносеологического идеализма приоритет знания перед бытием: он говорит, что «условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта» (Трансц. аналитика, II кн., II гл., II секция). Интуитивизм повторяет эту формулу, однако в обратном порядке, утверждая в духе онтологизма приоритет бытия над знанием: условия возможности бытия (т. е. системы мира) суть вместе с тем условия возможности знания о бытии. Так, например, к числу важнейших сторон системности мира принадлежит причинная связь во времени и функциональная зависимость между идеальными формами мирового бытия. Наблюдая такие связи, мы высказываем суждения «ветер сорвал крышу с дома», «площадь квадрата равняется квадрату стороны его». Объективная сторона этих суждений есть отрезок бытия, содержащий в себе причинную связь в первом случае и связь функциональной зависимости во втором случае. Будучи опознана, такая системность бытия выражается в виде суждения, в котором субъект суждения или, точнее говоря, предмет его

(ветер, квадрат) и предикат суждения относятся друг к другу онтологически — как причина и действие или как члены функциональной зависимости, а логически — как связь достаточного основания и следствия. Таким образом, указанные онтологические связи, будучи опознаны, функционируют в знании как логическая связь основания и следствия. Каждое суждение «S есть P» есть такая система, в которой предмет S содержит в себе достаточное основание для предиката P: наблюдая S, мы принуждены признать наличие также и отличного от S бытия P, потому что S содержит в себе причину P или связано с P функциональной зависимостью. Такая система *онтологически* есть зависимость одних элементов бытия от других, а логически она выражается в виде синтетического суждения.

В своей «Логике» я стараюсь доказать, что все суждения имеют *синтетический* характер, т. е. имеют строение «S есть P». Аналитических суждений, т. е. суждений, имеющих строение «SP есть P», нет. В аналитических суждениях необходимость мыслить о предмете P, что ему принадлежит предикат P, основывалась бы на законах тождества, противоречия и исключенного третьего. Такую необходимость можно назвать термином *аналитическая необходимость следования*. Три указанных закона имеют первостепенное значение, как онтологическое, так и логическое (см. о них мою «Логику», гл. II). Но суждения, в которых необходимость перехода от субъекта к предикату сполна основывалась бы только на этих трех законах, согласно формуле «SP есть P», не имели бы никакого значения для системы знания; Кант правильно указал на то, что они знания не расши-

ряют. Поэтому таких суждений, имеющих характер полной или частичной тавтологии, в системе знания нет. Все наше знание состоит из суждений синтетических «S есть P», в которых, мысля S, мы сознаем необходимость мыслить еще нечто отличное от S, именно P. Эту необходимость можно назвать термином *синтетическая необходимость следования*. Связь между субъектом суждения и предикатом здесь есть связь *достаточного основания и следствия*. Только те высказывания и могут быть названы суждениями, в которых отношение субъекта и предиката удовлетворяет требованиям четвертого логического закона, именно закона достаточного основания, понятого как закон синтетической необходимости следования. Онтологически этому закону соответствует связь причинности или связь функциональной зависимости. Форма субъекта суждения и предиката не обеспечивает необходимой связи, как это мы имеем в тавтологии «SP есть P», где под S и P можно подставлять любое содержание. Чтобы усмотреть, что S необходимо обосновывает отличное от него P, нужно внимательно всматриваться в содержание S и в то самосвидетельство S и P, согласно которому они связаны друг с другом. Поэтому и вся система логики, разработанная мною на основании понимания закона достаточного основания как закона синтетической необходимости следования, имеет характер *компрегензивизма* (теории ее исходят из отношения содержания понятий), а не *экстензионализма* (теорий, исходящих из отношения объемов понятий).

4. Критицизм Канта есть попытка преодолеть односторонность предшествовавших ему эмпиризма и рационализма. Кант задался целью про-

известить синтез эмпиризма и рационализма путем учения о том, что знание каждого явления содержит в себе две стороны — апостериорный материал (ощущения) и априорную форму. Апостериорный материал вместе с априорными формами времени и пространства соответствуют тому, что главным образом имеют в виду эмпиристы в своих учениях о знании, а рассудочные априорные формы, понятые Кантом как категориальные синтезы, производимые нашим рассудком, составляют рациональную, логическую сторону знания. Это учение есть *неорганический синтез* эмпиризма и рационализма: апостериорная и априорная сторона знания, по учению Канта, происходят из двух различных источников, именно из чувственной восприимчивости человека, раздражаемой какими-то непознаваемыми предметами и дающей ощущения, с одной стороны, и из рассудка, синтезирующего ощущения, с другой стороны. Теория эта не может объяснить, каким образом апостериорная и априорная сторона знания сочетаются так, что из них получается *система* познаваемых явлений *.

Интуитивизм есть тоже синтез эмпиризма и рационализма. Согласно интуитивизму, все достоверное знание, всякое суждение обосновывается *эмпирически* путем опыта, состоящего в самосвидетельстве предметов, ставших имманентными сознанию благодаря направленным на них интенциональным актам сознания, внимания, различения. Но вместе с тем всякое суждение обосновывается и *логически*, потому что в каждом сужде-

* Подробно об этих недостатках критицизма Канта см. в моих книгах «Обоснование интуитивизма» и «Введение в философию», ч. I. Введение в теорию знания.

нии есть рациональная логическая сторона: отношение между предметом суждения и предикатом есть отношение достаточного основания и следствия. Поэтому, мысля предмет, необходимо мыслить и предикат. Обосновывается эта необходимость онтологически строением самого мира, именно связями причинной зависимости или связями функциональной зависимости между различными сторонами его. Таким образом, согласно интуитивизму, каждое суждение без исключения доказано и эмпирически, и логически.

9. Мнимая и подлинная научность

В современной науке и философии представители некоторых направлений гордятся научностью своих исследований и пренебрежительно относятся к другим направлениям, считая их ненаучными. Неумеренные похвалы своею научностью и отрицательное отношение к другим путям исследования как ненаучным обыкновенно возникают следующим образом. Мир есть чрезвычайно сложная система, богатая разнообразными видами бытия. Поэтому, кроме общих принципов бытия, лежащих в основе всего мира, в нем есть различные области, исследование которых должно опираться на различные группы принципов и методов. Каждая такая специальная группа принципов и методов в высшей степени полезна для исследования одной области мира, но не может быть плодотворно применена при исследовании других областей мира. Коренная ошибка некоторых мыслителей состоит в том, что они, избрав одну ограниченную группу принципов и методов, провозглашают ее как единственно научную и хо-

тят распространить ее на все науки, на всю систему миропонимания. Чем ограниченнее излюбленная ими группа принципов и методов, тем фанатичнее они восхваляют ее как единственно научную, а все остальные принципы и методы тем пренебрежительнее отвергают как будто бы ненаучные. Ярким примером такого фанатизма и сектантской узости мышления может служить направление логического эмпиризма («венский кружок», Wiener Kreis Шлика и др., учение Р. Карнапа и большой группы других приверженцев этого направления) *.

Мнимая научность, имеющая характер одностороннего сужения системы принципов и методов исследования, возникает чаще всего под влиянием сознательного или даже безотчетного усвоения каузальной теории восприятия. Отсюда многие ученые приходят к убеждению в том, что состав опыта весьма беден: содержание опыта, по их мнению, состоит только из чувственных данных, из ощущений, понятых ими как субъективные психические состояния наблюдателя, нечувственный опыт они отвергают; поэтому они полагают, что в опыте даны только психические состояния субъекта и чувственные представления его о материальных, т. е. пространственно оформленных предметах. Согласно такому учению, Бог и связи Его с миром в опыте не даны; сверхвременные и сверхпространственные субстанциальные деятели (говоря популярным языком — душа) и вообще идеальное бытие в опыте не даны; все процессы даже и в живой природе должны быть пони-

* См. мою статью «Критика теории знания Р. Карнапа с точки зрения идеала знания», *Filosofický Sborník*, 1944, с. 3 (по-словацки).

маемы не как целестремительные акты, направленные на осуществление ценностей (телеологическое миропонимание), а как события, обусловленные слепой бесцельной причинностью. Таким образом, эта научность характеризуется обезбожением, обездушением, обезжизнением и обезсмыслением мира. Эта научность выдвигает, обыкновенно, на первый план материальные процессы и в то же время должна признать, что материя в опыте не дана, так как, согласно своей гносеологии, эти ученые полагают, будто в сознании наблюдателя имеются только собственные его психические состояния.

Иное понятие научности отстаивает интуитивизм. Согласно интуитивизму, субъект способен непосредственно созерцать в подлиннике любые виды и стороны бытия, существующие в мире. Следовательно, есть много видов опыта. В чувственном опыте даны материальные процессы как нечто глубоко отличное от душевных процессов, наблюдаемых путем нечувственного опыта. Субъект способен наблюдать не только свою, но и чужую душевную жизнь. Далее, субъект способен наблюдать не только реальное бытие, но и бытие идеальное посредством интеллектуальной интуиции. Металогические принципы, находящиеся в мире, и даже сверхмировое начало, Бог, познаются посредством мистической интуиции. Не только бытие, но и ценность его непосредственно дана в опыте, который можно назвать аксиологическим. Особенно утонченные аксиологические данные имеются в этическом, эстетическом и религиозном опыте.

Так как в опыте даны Бог и субстанциальные деятели с их целестремительной и целесообраз-

ною активностью, т. е. жизнью, так как в опыте даны не только всевозможные виды бытия, но и ценность их, то интуитивист, опираясь на опыт, понимает мир как живое, целесообразное и осмысленное целое, тесно связанное с Богом, и с горестью наблюдает старания представителей мнимой научности насильственно истолковать мир в духе обезбожения, обездушения, обезжизнения и обезсмысления.

Рассмотрим теперь несколько более частных различий подлинной и мнимой научности. Подлинная научность есть только там, где все достоверное знание основано на опыте, именно на самосвидетельстве предмета, возведенного в сознание познающим субъектом. Все это знание состоит из синтетических суждений, но эта синтетичность принадлежит самому предмету суждения, именно состоит в том, что в бытии предмета сторона *S* необходимо связана с отличною от нее стороною *P*; что же касается наблюдателя этих связей, он находит их и вообще устанавливает весь состав суждения только посредством *анализа* предмета. В самом деле, хотя суждение «*S* есть *P*», например, «число шесть делится на два без остатка», «эта роза желтая», есть синтетическая система, но открывает ее наблюдатель путем различения, ведущего к анализу, выделяющему из состава мира предмет *S*, предикат его *P* и необходимость перехода от *S* к *P*. Итак, в достоверном знании недопустим синтез, производимый самим познающим субъектом: такой синтез всегда есть субъективная конструкция, возникающая как результат субъективной ассоциации представлений или деятельности воображения и т. п. Такой синтез не есть достоверное знание о предмете.

О великих ученых нередко говорят, что после многих лет анализа они выработали всеохватывающий синтез. Такая характеристика есть неточное описание их труда. В действительности это значит, что такой ученый довел анализ до такой глубины, на которой открыл принцип, имеющий весьма многообъемлющее значение, например, подобный принципу сохранения энергии, из которого вытекает бесчисленное количество выводов и он служит для них общим всеохватывающим основанием.

Умозаключения, согласно интуитивизму, с своей объективной стороны, если взять отношение между посылками и выводом, суть синтетические системы; поэтому они расширяют наше знание*. Но деятельность познающего субъекта и тут состоит лишь в анализе предмета и его связей с миром, анализе, открывающем на основании самосвидетельства предмета необходимость перехода от посылок к выводу. Таким образом, и умозаключение есть вид интуиции, т. е. непосредственного созерцания субъектом строения самого бытия в подлиннике.

Мир построен иерархически: над низшими простейшими царствами природы надстраиваются более высокие, более сложные и более ценные ступени бытия. Таковы, например, ступени — неорганическая природа, организмы животных и растений, социальное бытие. Высшие ступени используют низшие, опираясь на них, но они не представляют собою только более сложную комбинацию процессов низшей ступени; в них всегда

* См. об этом строении умозаключений мою «Логику», ч. II, гл. V

есть творение нового бытия. Подлинная научность состоит в том, чтобы не стараться насильственно свести высшую ступень на уровень низшей, т. е. понять ее только из законов низшей ступени; научность состоит именно в том, чтобы, опираясь на самосвидетельство предмета, т. е. на опыт, усмотреть оригинальные стороны высшей ступени и выразить их в новых понятиях. Кант правильно указал, что следует избегать обеих крайностей: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* (не следует без нужды умножать число принципов), но также *entium varietates non temere esse minuendas* (не следует необдуманно уменьшать многообразие принципов) *.

Поскольку высшие ступени бытия опираются на низшие, они зависят от этих низших ступеней. Но есть и обратная зависимость низшего от высшего; так, существенно важно то, что в основе всех материальных процессов находятся душевные процессы и духовные начала, от которых зависят материальные события, а во главе всего мира стоит Бог; поэтому ничто в мире не может быть объяснено без ссылки на одушевленность мира, а самые основные вопросы, касающиеся строения мира и развития его, могут быть разрешены не иначе, как в направлении сверху вниз.

Мнимая научность, господствующая в наше время, характеризуется чертами, прямо противоположными перечисленным. Она стремится объяснить мир, идя снизу вверх. Сторонник мнимой научности полагает в основу своих теорий простейшие факты, относящиеся к низшей ступени

* Критика чистого разума, Приложение к трансцендентальной диалектике.

бытия и потому широко распространенные в природе. К тому же и эти факты он, обыкновенно, подвергает большему упрощению, чем как они в действительности существуют в природе. Хорошим примером упрощения может служить убеждение многих ученых, будто опытами экстрипации тех или иных участков мозга доказано, что материальный физиологический процесс есть причина тех или других психических явлений. Так, например, вырезывание височной области коры большого мозга у млекопитающих влечет за собою потерю слуховых восприятий. Отсюда некоторые лица делают вывод, будто материальные процессы в височной области коры большого мозга составляют причину психического процесса, именно возникновения слуховых ощущений. Этот вывод не вытекает из посылок. В самом деле, он получен путем индуктивного умозаключения по методу единственного различия. Причины явлений обыкновенно бывают сложны, и удаление части причины уже ведет за собой невозникновение действия. Значит, при исследовании по методу единственного различия можно поручиться лишь за то, что найдена, по крайней мере, часть причины явления, но нельзя утверждать с достоверностью, что найдена полная причина. В приведенном примере материалистического толкования восприятия звука содержится две ошибки. Во-первых, согласно интуитивизму, звук есть не психическое состояние наблюдателя, а транссубъективный процесс, сопутствующий, например, колебанию струны; следовательно, к области психического здесь принадлежит только интенциональный акт воспринимания, направленный на звук. Но и причина этого психического акта сложна: воспринимание

звука возникает тогда, когда физиологический процесс в мозгу послужит для моего я стимулом совершить акт внимания, направленный на звук. Если я очень увлечен, например, писанием философской статьи, звуковые волны могут сотрясать барабанную перепонку уха, физиологический процесс в мозгу, без сомнения, совершается, но своего внимания я не направляю на звук и он останется невоспринятым *. Если физиологический процесс есть только повод, подстрекающий мое я совершить акт внимания, то в деятельности восприятия душевный акт внимания к звуку есть более значительный фактор, чем материальный процесс в мозгу.

Можно найти доказательство того, что строение природы прямо противоположно представлениям о ней материалистов: не психические процессы зависят от материальных, а наоборот, материальные процессы совершаются всегда как психо-материальные или, по крайней мере, как психоидно-материальные, причем руководящая роль принадлежит психическому или психоидному аспекту их **. Неудивительно поэтому, что материалисты всегда терпят крушение на вопросе об условиях возникновения психических процессов.

Стараясь понять и объяснить высшие, более значительные стороны бытия из низших, представители мнимой научности говорят, что они стоят на прочной почве опыта. В действительности, однако, они на каждом шагу обнаруживают недоверие к опыту, именно к самосвидетельству предме-

* См. о восприятии как волевом акте мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», гл. I, II, I.

** См. мое «Общедоступное введение в философию».

тов, данных в утонченных формах опыта: они не доверяют опыту духовной и душевной жизни, интеллектуальной интуиции, аксиологической интуиции и, в особенности, мистической интуиции. Поэтому зачастую вместо анализа, открывающего первичные стороны мира, не разложимые на элементы, сторонник мнимой научности старается объяснить их путем синтеза их из каких-либо других элементов. Но всюду, где знание получается не как следствие анализа предмета, данного в опыте, а как следствие синтеза, т. е. конструкции, произведенной ученым, мы имеем дело не с истиною, а с фантастическими измышлениями. Вспомним, например, старания Спенсера и вслед за ним многих других ученых понять представление пространства как синтез непространственных ощущений и представление времени как синтез невременных психических элементов. Вспомним старания множества ученых обойтись в биологии без понятия органической целостности и без понятия целестремительной активности. Боясь метафизики, сторонники мнимой научности отвергают идеальное бытие и для объяснения такого факта, как общие понятия и общие суждения, строят сложные теории номинализма или концептуализма, стараясь выколдовать из единичных данных опыта суррогат идеального бытия. Душевные акты такой ученый не наблюдает в их первичном, ни на что другое не сводимом своеобразии и старается свести их к телесным процессам. Такова, например, теория внимания Рибо, согласно которой внимание есть только усиление представлений, обусловленное мускульными приспособлениями; это значит, что Рибо совсем не наблюдает духовный акт усилия, направленного на предмет, след-

ствием чего являются мускульные приспособления. Встречаясь с проявлениями альтруизма, к которому способны не только люди, но и животные, сторонник мнимой научности старается вывести их из инстинкта самосохранения; нужны фантастические синтезы для того, чтобы из инстинкта самосохранения получить нечто прямо противоположное ему, именно пожертвование своею жизнью в борьбе за чужую жизнь или за ценности истины, свободы и т. п.

Невнимание сторонников мнимой научности к высшим формам опыта особенно ярко обнаруживается в их отношении к религиозным переживаниям, доказывающим существование Бога. Факты религиозного опыта, имеющие характер «встречи» человека с Богом, они стараются истолковать как только совокупность субъективных чувств, которые, следовательно, не свидетельствуют о действительном бытии Бога. Чувства, конечно, имеются в религиозном опыте, но внимательное наблюдение и анализ открывают, что эти чувства направлены на объективное содержание сознания, именно на восприятие Высшего существа, несравнимого ни с чем земным по своей ценности. Превосходное описание этого религиозного опыта дано в книге Р. Отто «*Das Heilige*». Много ценного можно найти также в книге В. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Опыт этот не менее убедителен, чем восприятие солнечного света, заливающего поля и луга летом; поэтому лица, пережившие его и не старающиеся под влиянием своих страстей или ложных предпосылок закрыть глаза на него, знают с абсолютною достоверностью, что Бог есть.

Бытие Бога и зависимость мира от него есть

актор, обуславливающий возникновение мира, целесообразность его и иерархию ценностей в нем. Отсюда ясно, что обезбожение, обездушение и обезсмысление мира есть дело мнимой научности. Подлинное научное мировоззрение ставит во главе всей системы знаний учение о Боге и творении Им мира, в основе которого лежат духовные начала. В таком мире есть абсолютные ценности, есть целестремительность, целесообразность и осмысленный процесс развития.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. П. Филатов. Предисловие</i>	3
-----------------------------------	---

УЧЕНИЕ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ

Введение	10
Глава первая. Иерархический персонализм	13
1. Персонализм	13
2. Субстанциальный деятель	17
3. Абстрактное и конкретно-идеальное бытие	20
4. Целестремительность. Панвитализм	23
5. Единосушие субстанциальных деятелей	25
6. Бог	26
7. Знание как интуиция	30
8. Царство Божие	34
9. Свобода воли	37
10. Эгоистическое царство бытия	43
Глава вторая. Происхождение человека из низших ступеней природы	47
Глава третья. Восхождение человека на высшие ступени бытия	58
Глава четвертая. Достоинства учения о перевоплощении	71
Глава пятая. Возражения против учения о перевоплощении	86
Глава шестая. Философы, признающие перевоплощение	101
Глава седьмая. Учение Лейбница о перевоплощении	109
Глава восьмая. Мысль о перевоплощении в поэзии	128
Глава девятая. Отношение Церкви к учению о перевоплощении	130

ИНТУИТИВИЗМ

1. Очевидность как самосвидетельство предмета	136
2. Субъект сознания	140

3. Познание внешнего мира	145
4. Возражения против субстанциальности я	160
5. Трудности пользования абсолютным критерием истины	166
6. Защита учения о субстанциальности я	176
7. Интуитивизм и англо-американский неореализм	187
8. Интуитивизм и критицизм Канта	190
9. Мнимая и подлинная научность	196

Н. О. Лосский

**УЧЕНИЕ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ
ИНТУИТИВИЗМ**

Редактор *И. И. Блауберг*. Художник *В. А. Пузанков*. Художественный редактор *В. К. Кузнецов*. Технические редакторы *Т. И. Юрова, А. М. Токер*

ИБ № 19492

Сдано в набор 5.02.92. Подписано в печать 7.09.92. Формат 70 × 100^{1/32}. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 8,38. Усл. кр. отт. 8,7. Уч. изд. л. 7,89. Тираж 25 000 экз. Заказ № 1701. С 164. Изд. № 48725.

А/О Издательская группа «Прогресс»
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17

Московская типография №7.
Министерство печати и информации Российской Федерации.
121019, г. Москва, пер. Аксакова, д. 13

Н.О.Лосский

УЧЕНИЕ О ПЕРЕВОПЛОЩЕНИИ ИНТУИТИВИЗМ

«Вопрос о загробной судьбе человека интересует множество людей, не знакомых с философией. Поэтому я постараюсь написать эту книгу как можно более популярно...

Учение о перевоплощении —... гипотеза. В нем содержатся такие подробности о возможной судьбе человека и других существ после их смерти, которые часто имеют характер лишь догадок. Но эти догадки опираются на основные понятия моего мировоззрения, которые относятся к области философии».

Николай Лосский

«Посылаю Вам рукопись своей статьи о воскресении плоти... Я пытаюсь решить метафизические трудности проблемы воскресения во плоти путем учения о том, что тело всякого члена Царства Божьего — вселенское. Боюсь, что православные сочтут это учение несоответствующим церковной традиции, хотя в важнейших пунктах я ссылаюсь на св. Гр.Нисского и Эриугена, развивая это учение, ссылаюсь на авторитетных отцов церкви».

Из письма Н.Лосского к Н.Бердяеву