

Въ защиту чудеснаго¹⁾.

(Окончаніе.)

УИ. Спиритуалистическая гипотеза и ея новѣйшія опроверженія.

Кромѣ устранения противорѣчій съ основными принципами познанія положительное разрѣшеніе проблемы чудеснаго требуетъ также вполне опредѣленнаго базиса обще-философскихъ воззрѣній. Теорія чудеснаго, если подъ нею понимать истолкованіе чудеснаго въ его внутренней сущности и въ связи съ эмпирически данною дѣйствительностію, можетъ получить свое обоснованіе только при помощи опредѣленнаго пониманія этой дѣйствительности. Кромѣ того, какъ это было выяснено уже въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія — понятіе чудеснаго необходимо предполагаетъ бытіе духовныхъ существъ высшаго порядка, и ихъ воздѣйствіе на такъ называемый матеріальный міръ съ его законами. Всѣ эти допущенія должны быть оправданы и защищены отъ возможныхъ возраженій.

Прежде всего мы намѣтимъ вкратцѣ то міросозерцаніе, которое должно быть положено въ основу теоріи чудеснаго. Уже изъ предыдущаго изслѣдованія нашей проблемы выяснилось, что такимъ міросозерцаніемъ можетъ быть только то, которое признаетъ дѣйствительными причинами не одни лишь элементы міра, подчиненные абсолютной за-

¹⁾ № 70, «Вопр. Филос. и Псих.».

Вопросы философіи, кн. 71.

У кономѣрности, но подъ причиною понимаетъ *всякое творческое начало*, вносящее во внѣшнюю дѣйствительность тѣ, или иныя измѣненія. Сущность причинной связи должна при этомъ пониматься не какъ правило или законъ слѣдованія, но какъ живой творческой процессъ. При этомъ должно быть совершенно безразличнымъ—относится ли такая причинная связь ко многимъ индивидуальнымъ случаямъ, и въ силу этого имѣетъ характеръ правила или закона,—или отличается полной индивидуальностью, т.-е. имѣетъ единственное и исключительное осуществленіе въ міровомъ процессѣ. Съ такой точки зрѣнія законы природы окажутся лишь частными видами причинной связи, далеко ее не исчерпывающими и относящимися лишь къ простѣйшимъ сущностямъ міра, обладающимъ крайнею косностью и элементарностью своей природы. На ряду съ этимъ явится полная возможность признать высшіе виды причинности, связанные со сложными процессами сознанія и исходящіе изъ активнаго единства духовныхъ существъ. Такая теорія причинности является возможной лишь для того міровоззрѣнія, которое признаетъ въ основаніи всей дѣйствительности живыя, творческія начала различныхъ порядковъ сложности и силы. Это міровоззрѣніе или направленіе можно назвать метафизическимъ спиритуализмомъ. Имѣя своихъ родоначальниковъ въ Лейбницѣ и Беркли, направленіе это пережило эпоху критицизма безъ существеннаго ущерба для своихъ основоположеній. Критицизмъ только обнаружилъ несостоятельность раціоналистическаго выведенія метафизическихъ идей изъ абстрактныхъ понятій. Иначе говоря, онъ устранилъ лишь опредѣленный способъ построенія метафизики, а именно раціоналистическій. Но остался еще другой путь метафизическаго познанія, а именно эмпирической. На этотъ путь и вступаетъ новѣйшая метафизика, въ лицѣ своихъ выдающихся представителей—Фехнера, Лотце, Вундта и др. Сфера опыта вовсе не такъ бѣдна и скудна, чтобъ изъ нея нельзя было извлечь ничего другого, кромѣ однообразныхъ законовъ механики, физики и элементарной

біологіи. По крайней мѣрѣ внутренней опытъ требуетъ для своего объясненія совершенно другихъ понятій и принциповъ. И если исторически эмпиризмъ чаще всего былъ связанъ съ позитивизмомъ, т.-е. съ отрицаніемъ метафизики, то причиной этого былъ не столько самый методъ, сколько пользованіе этимъ методомъ, а также то предвзятое мнѣніе, что будто бы цѣнность познанія измѣряется исключительно несомнѣнностью полученныхъ выводовъ и возможностью ихъ провѣрки. Современная метафизика неизбежно обращается къ эмпирическому методу, поскольку она стремится дать дѣйствительное обоснованіе своимъ основнымъ положеніямъ. И если она не выдаетъ своихъ выводовъ за непреложную истину, въ чемъ нерѣдко грѣшили метафизики раціоналисты, то, во всякомъ случаѣ, она имѣетъ возможность отстаивать большую вѣроятность своего міропониманія и большую или меньшую обоснованность его во внутреннемъ и внѣшнемъ опытѣ.

Сущность спиритуалистическаго міровоззрѣнія состоитъ въ признаніи всего міра состоящимъ изъ *духовныхъ существъ* различныхъ степеней совершенства и силы, называемыхъ монадами, субстанціями или душами. Въ этомъ воззрѣніи на міръ сходятся такіе разнородные представители новѣйшаго спиритуализма, какъ Шеллингъ, Шопенгауэръ, Фехнеръ, Лотце, Тейхмюллеръ, Вундтъ. Путемъ различныхъ гносеологическихъ соображеній приходятъ они къ тому выводу, что дѣйствительность становится намъ понятной лишь тогда, когда мы ее мыслимъ внутренно живой, т.-е. одаренной внутренней чувствительностью и активностью, словомъ въ той или иной степени подобной нашему сознанію. Изъ этого общаго спиритуалистическаго положенія будемъ исходить и мы въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи, принимая всѣ остальные выводы и соображенія на свою собственную отвѣтственность. Но уже это въ самой общей формѣ высказанное предположеніе о духовности всего существующаго встрѣчаетъ самыя разнообразныя возраженія. Мы не будемъ разсматривать тѣ

способы критики спиритуалистической гипотезы, которые характерны для классических формъ матеріализма и позитивизма. Эти способы, основанные частью на полномъ незнакомствѣ съ основными положеніями гносеологіи, частью на произвольномъ установленіи границъ человѣческому познанію, не представляютъ въ настоящее время какого-нибудь интереса. Кромѣ того считается со всѣми этими способами значило бы повторять лишній разъ то, что уже много разъ было въ той или иной формѣ высказано. Мы не станемъ также входить въ разборъ тѣхъ возраженій, которыя могутъ быть выставлены противъ насъ со стороны критицизма. Борьба съ этимъ, стяжавшимъ себѣ всеобщее почтеніе противникомъ, является въ настоящее время весьма затруднительной. И не потому, чтобы позиція критицизма представляла изъ себя какую-нибудь непоколебимую твердыню, а скорѣе въ силу тѣхъ трудностей, которыя сопряжены съ разысканіемъ этой позиціи. Едва ли можно оспаривать, что центральнымъ пунктомъ всей системы критицизма является понятіе „вещи въ себѣ“. Только по отношенію къ этому понятію все доступное человѣческому разуму познаніе получаетъ значеніе феноменальнаго, на чемъ такъ настаиваетъ критицизмъ. Только въ немъ коренится существенное различіе между идеализмомъ Канта и идеализмомъ Беркли¹⁾. Наконецъ только „вещи въ себѣ“ дѣлаютъ мыслимой „причинность черезъ свободу“, и вообще даютъ почву всѣмъ тѣмъ идеямъ, которыя постулируются практическимъ разумомъ. Казалось бы, что относительно такого основного понятія не можетъ быть двухъ мнѣній. Въ дѣйствительности же именно этотъ основной пунктъ критицизма получаетъ самое разнообразное толкованіе. Бытіе

¹⁾ Если устранить вещи въ себѣ—то все различіе между этими міросозерпаніями сведется къ различіямъ, касающимся *способа* познаваемости феноменальнаго міра. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ вся внѣшняя природа будетъ имѣть значеніе абсолютной иллюзіи. Въ критицизмѣ эта иллюзія получаетъ только характеръ большей законмѣрности и необходимости. Но призракъ міра и въ этой своей необходимости и законмѣрности остается все же призракомъ.

вещей въ себѣ признается дѣйствительнымъ, проблематичнымъ, наконецъ вовсе отрицается. А въ зависимости отъ этого толкованія мѣняется весь обликъ критицизма. Признаніе вещей въ себѣ дѣйствительнымъ бытіемъ, находящимся по ту сторону человѣческаго опыта, несмотря на всѣ оговорки о проблематичности и пограничности этого понятія—является наиболѣе характернымъ для чистаго критицизма въ томъ видѣ, какъ онъ былъ созданъ Кантомъ. Отрицаніе вещей въ себѣ, вызванное неустранимыми противорѣчіями, которыя вносятъ съ собою это понятіе — перерождаетъ критицизмъ въ субъективный идеализмъ Фихте. Что касается истолкованія понятія вещи въ себѣ, какъ чисто проблематическаго понятія, то мы болѣе всего склонны видѣть въ немъ спасительную соломинку, за которую хватаются представители критицизма въ тѣ минуты, когда они начинаютъ сознавать свое „критическое“ положеніе. Но и эта соломинка обезпечиваетъ только лишь самое кратковременное удержаніе „*statu quo*“. Не говоря уже о томъ, что проблематичность основнаго понятія системы указываетъ на проблематичность и самой системы, оно не помогаетъ дѣлу и въ силу другихъ соображеній. Если ставить вещь въ себѣ, какъ нѣчто проблематичное, то проблема, заключающаяся въ этомъ понятіи, неизбежно разрѣшается въ простую диллему: вещи въ себѣ или существуютъ или не существуютъ; *tertium non datur*. Но если вещи въ себѣ существуютъ, то критицизмъ опять принимаетъ въ себя. всѣ тѣ неустранимыя противорѣчія, которыя были вскрыты еще Энизидемомъ-Шульце, Маймономъ, Фихте и Шеллингомъ. Если же вещей въ себѣ нѣтъ, то критицизмъ превращается уже въ нѣчто совсѣмъ другое, въ систему Фихте, имманентную философію и т. п. Итакъ, критицизмъ, утверждающій проблематичность вещей въ себѣ, въ сущности ничего другого не утверждаетъ какъ то, что защищаемое имъ міровоззрѣніе или содержитъ въ себѣ неизбежныя противорѣчія или перестаетъ быть критицизмомъ, и превращается уже въ другое міровоззрѣніе. Проблема

состоитъ только въ выборѣ между этими неизбежными двумя выводами. Намъ могутъ возразить, что противорѣчивость понятія вещи въ себѣ нисколько не опасна для критицизма, который именно и утверждаетъ неприменимость нашей мысли къ трансцендентному бытію. Противорѣчіе недопустимо лишь въ области феноменальнаго бытія, подчиненнаго законамъ разсудка. Вещь же въ себѣ, по самому понятію своему изъятая отъ власти этого разсудка, неизбежно должна мыслиться противорѣчиво, или вѣрнѣе должна представлять нѣчто невысказанное. Что вещь въ себѣ есть *nonsens*,—это не уничтожаетъ, а только подтверждаетъ критицизмъ. Однако и такая аргументація не могла бы помочь дѣлу. Критицизмъ въ правѣ предполагать за предѣлами познанія какое угодно абсурдное съ точки зрѣнія нашего разсудка бытіе, но онъ не въ правѣ допускать абсурдовъ и противорѣчій въ *предѣлахъ* своего гносеологическаго построенія, которое пользуется вѣдь тѣмъ же самымъ разсудкомъ. Но противорѣчивость вещи въ себѣ вполне имманентна для критицизма, отрекающагося отъ сходства съ иллюзионизмомъ. Или вещь въ себѣ какъ-либо лежитъ въ основѣ внѣшнихъ воспріятій или же она пустой миражъ какого-то фантастическаго бытія. Но если такъ, то не этому миражному понятію заступать дорогу метафизическому познанію. И проблематическая возможность какого-то миражнаго міра нисколько не устраняетъ то, во всякомъ случаѣ мыслимое, бытіе, о которомъ говорили предшественники Канта. Немыслимое никогда не можетъ вытѣснить мыслимое и поставить себя на его мѣсто. Вообще пора перестать играть въ прятки съ вещами въ себѣ, пора признать въ нихъ или пустую, по существу безобидную, фантазію или недопустимое противорѣчіе. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ считаться съ воззрѣніями критицизма, необходимо знать, съ какимъ видоизмѣненіемъ его приходится имѣть дѣло: съ классическимъ ли критицизмомъ Канта или съ какою-нибудь изъ новѣйшихъ переходныхъ формъ. Что касается критицизма Канта, то его слабые пункты давно уже вскрыты. Во-

обще этому міровоззрѣнію въ настоящее время скорѣе подходитъ позиція защиты чѣмъ нападенія. Относительно же различныхъ видоизмѣненій неокантіанства ничего нельзя сказать *вообще*, а можно обсуждать лишь ту или иную систему *въ частности*. Мы съ своей стороны думаемъ, что критика неокантіанства можетъ состоять лишь въ доказательствѣ того, что каждая попытка спасти критицизмъ отъ самопротиворѣчій перерождаетъ его въ иное міровоззрѣніе. Конечно, такая критика въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ должна быть различной. Но сущность ея должна состоять въ выясненіи различныхъ туманныхъ пунктовъ системы, въ требованіи категорическихъ отвѣтовъ на вопросы, которые не безъ основанія обходятся молчаніемъ, и главное въ устраненіи всѣхъ противорѣчивыхъ понятій, при посредствѣ которыхъ критицизмъ достигаетъ самыхъ блестящихъ результатовъ. Образцомъ такихъ понятій является проблематическая „вещь въ себѣ“. Этотъ призракъ въ одно и то же время и блюдетъ границы въ заповѣдныя страны трансцендентнаго, и утверждаетъ, что этой страны можетъ быть совсѣмъ не существуетъ.

Итакъ, оставляя въ сторонѣ всѣ старыя разногласія по вопросамъ: большей частью уже исчерпаннымъ, мы обратимся къ тому способу опроверженія спиритуализма, который, по мнѣнію многихъ, является послѣднимъ словомъ въ области философскаго творчества и во всякомъ случаѣ имѣетъ нѣкоторую прелесть новизны. Сущность этого опроверженія сводится къ тому взгляду, что духъ и матерія, объектъ и субъектъ, внѣшнее и внутреннее представляютъ чистыя фикціи ума. Дѣйствительность не духовна и не матеріальна, а представляетъ по отношенію къ этимъ вымышленнымъ категоріямъ нѣчто третье.

Это третье дается въ томъ, что можно назвать *переживаніями*. Переживанія человѣка свободнаго отъ всякихъ философскихъ теорій и объясненій переживаемаго, какъ разъ и представляютъ искомую реальность, которую спиритуализмъ и матеріализмъ напрасно ищутъ въ своихъ

мертвыхъ абстраціяхъ. Такой взглядъ въ той или иной формѣ нерѣдко высказывался многими представителями новѣйшей философіи. Какъ это ни странно, но его можно найти даже у такого чистаго спиритуалиста, какъ Шопенгауэръ. Однако, высказываемый обыкновенно вскользь, онъ только сравнительно недавно былъ положенъ въ основу цѣлаго философскаго міровоззрѣнія, извѣстнаго подъ именемъ *эмпириокритицизма*. Мы далеки отъ намѣренія—дать въ нашемъ изслѣдованіи обстоятельную оцѣнку эмпириокритицизма. Мы считаемъ себя вынужденными считаться съ этимъ міровоззрѣніемъ *лишь въ той мѣрѣ*, въ какой оно является враждебнымъ основоположеніемъ спиритуализма. Для нашей цѣли вполне достаточно будетъ рассмотреть основное положеніе эмпириокритицизма, состоящее въ томъ, что духовное бытіе вовсе не представляетъ какой-либо непосредственной данности, а должно быть признано искусственной и при томъ логически несостоятельной абстракціей. Въ этомъ именно и видитъ Авенаріусъ коренное отличие своей точки зрѣнія отъ взглядовъ той общепринятой гносеологии, которую онъ презрительно называетъ „школьной“. Посмотримъ, на чемъ же основанъ такой рѣшительный разрывъ съ результатами многовѣковаго гносеологическаго анализа, и какія новыя перспективы открываетъ намъ смѣлое предпріятіе цюрихскаго профессора ¹⁾.

Исходнымъ пунктомъ своей философіи Авенаріусъ ставитъ „естественное понятіе“ о мірѣ, т.-е. то понятіе, которое свойственно каждому человѣку, свободному отъ всякихъ философскихъ теорій. Сущность этого понятія состоитъ въ слѣдующемъ. Каждый человѣкъ М. полагаетъ себя находящимся посреди нѣкоторой обстановки или среды. Эта среда

1) Въ качествѣ опроверженія идеализма Авенаріусъ выставилъ главнымъ образомъ свою теорію интросекціи, подробно развитую имъ въ его сочиненіи „Человѣческое понятіе о мірѣ“. Это сочиненіе мы и будемъ имѣть въ виду въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи, цитируя его по русскому переводу, редактированному М. М. Филиповымъ (библіотека „Научнаго обозрѣнія“, 1901 г.).

составлена изъ разнообразныхъ частей, находящихся въ различныхъ отношеніяхъ зависимости. Къ средѣ относятся также и люди съ ихъ разнообразными тѣлесными проявленіями. Въ такое естественное понятіе о мірѣ входитъ кромѣ наличнаго опыта даннаго лица М. и нѣкоторая гипотеза, состоящая въ опредѣленномъ истолкованіи движеній и звуковъ, производимыхъ органами рѣчи другихъ людей. А именно эти движенія и звуки понимаются въ томъ же смыслѣ относящимися къ разнаго рода элементамъ опыта, какъ звуки и движенія самого М., т.-е. они понимаются, какъ нѣкоторыя высказыванія. Съ этой точки зрѣнія Авенаріусъ устанавливаетъ два обозначенія для содержанія опыта. Все то, что понимается М., какъ относящееся къ его средѣ онъ означаетъ буквою R, а высказыванія другихъ людей („ближнихъ“ по отношенію къ М.), относительно той же среды, обозначаетъ буквою E. Опытъ показываетъ, что какъ высказыванія М такъ и высказыванія ближнихъ его находятся въ непосредственной зависимости отъ центральной части нервной системы каждаго высказывающаго индивида, означаемой буквою C. Тотъ же опытъ даетъ право установить зависимость E отъ R, а также между R и C. Все познаніе ни въ чемъ другомъ не состоитъ какъ въ установленіи зависимости между различными элементами и измѣненіями этихъ трехъ областей опыта. Съ другой стороны въ этомъ опытѣ, будемъ ли мы его мыслить какъ нѣкоторую непосредственную данность, или какъ упорядоченную и подвергнутую научной обработкѣ систему соотношеній,—нѣтъ ничего такого, что могло бы быть понято, какъ противоположности духа и матеріи. Весь этотъ опытъ, несмотря на относительное различіе своихъ составныхъ частей, гносеологически „однозначный“. Если мы прослѣдимъ всѣ опредѣляющія какое-нибудь высказываніе условія, а именно: составную часть среды, процессъ внѣшняго движенія (колебаніе воздуха или ээира), возбужденіе органа чувствъ, центростремительный нервный процессъ, измѣненіе C, центробѣжный процессъ и, наконецъ, высказываніе—то

мы увидимъ, что все это вполнѣ однородныя части опыта не нуждающіяся въ предположеніи какой-либо особой духовности. Точно такъ же то, что обозначается какъ мысль, желаніе, чувство—не представляетъ изъ себя чего-либо абсолютно различнаго (*toto genere*) отъ того, что понимается какъ среда. Вещь, образъ, мысль—представляютъ рядъ, всѣ члены котораго сравнимы между собою. Здѣсь можетъ идти рѣчь только объ относительномъ, а не объ абсолютномъ различіи. Откуда же въ такомъ случаѣ появляются эти древнія, какъ міръ, категоріи духа и матеріи? Въ качествѣ отвѣта на этотъ вопросъ служитъ у Авенариуса его теорія „интроекціи“. Интроекція значитъ: вкладываніе. Процессъ интроекціи присущъ какъ философскому, такъ и наивному мышленію, а потому имѣетъ свою исторію, начинающуюся съ первобытныхъ временъ и продолжающуюся до нашихъ дней. Общая сущность его заключается въ слѣдующемъ. Пока индивидъ М. истолковываетъ высказыванія Е. другого индивида Т, точно такъ же, какъ свои собственные, т.-е. понимаетъ ихъ находящимися въ извѣстной зависимости отъ R,—его естественное понятіе о мірѣ не нарушается. Интроекція и вмѣстѣ съ тѣмъ „варьированіе“ этого понятія начинается съ того момента, когда М., представляя Т переживающимъ тотъ же опытъ, начинаетъ впадать этотъ опытъ внутрь индивида Т. Такъ какъ въ составъ опыта входитъ содержаніе среды R, то это содержаніе начинаетъ пониматься при этомъ двояко. Одно R понимается, какъ внѣшнее, находящееся передъ М, другое, какъ внутреннее, находящееся внутри индивида Т. То внѣшнее понимается теперь какъ воспринимаемое тѣло, а внутреннее, какъ воспріятіе. Вмѣстѣ съ этимъ Т начинаетъ пониматься какъ воспринимающій субъектъ, а R, какъ воспринимаемый объектъ. Такимъ образомъ единство опыта раскалывается на двѣ половины. И все это происходитъ отъ помѣщенія воспріятія въ качествѣ отдѣльной отъ R сущности внутрь субъекта Т. Эта интроекція дополняется вкладываніемъ въ Т тоже въ качествѣ особаго отъ R, бытія

мышленія, чувствъ и желаній. Въ результатѣ Т оказывается одареннымъ особымъ „внутреннимъ“ міромъ оощеній, мыслей, чувствъ, желаній, при чемъ ему противостоитъ особый міръ вещей. Тотъ внутренний, недоступный чувствамъ міръ, образуетъ категорию *духа*, чувственный міръ вещей—*матерію*. Понявъ такимъ образомъ своего ближняго Т, М начинаетъ примѣнять эту точку зрѣнія интродекціи и къ самому себѣ (автоинтродекція), и начинаетъ сознавать себя воспринимающимъ, желающимъ, мыслящимъ—въ качествѣ особой духовной сущности. Критика этого процесса состоитъ по Авенариусу въ обнаруженіи его полной невозможности и противорѣчія дѣйствительному опыту. М, Т и R согласно этому опыту представляютъ три взаимозависимыхъ члена одной системы. Всѣ эти члены занимаютъ разные пункты пространства, при чемъ ни одинъ изъ нихъ не можетъ занять мѣсто другого, безъ того, чтобъ этотъ другой не оставилъ предварительно этотъ пунктъ. Между тѣмъ, интродекція, по мнѣнію Авенариуса, какъ разъ и предполагаетъ такое невозможное нахожденіе двухъ членовъ этой системы въ одномъ пунктѣ. М. мысленно переноситъ себя со своимъ мышленіемъ на точку Т., оставляя его на той же точкѣ. При этомъ перенесеніи Т. оказывается получившимъ мышленіе и все содержаніе опыта М., въ качествѣ внутренняго бытія. Нарушая естественное и логически правильное понятіе о мірѣ—интродекція приводитъ познаніе къ неразрѣшиму дуализму съ его вѣчными вопросами о взаимодействіи духовнаго и тѣлеснаго. Съ другой стороны съ уничтоженіемъ интродекціи для познанія могла бы наступить новая эра: „не только „Богъ“ *внѣ* міра или *внутри* міра, не только „вещь“ со своей „субстанціей“, своими „акциденціями“ или „свойствами“, не только сила въ ея отношеніи къ веществу и движенію, не только причинность, но и самъ человѣкъ не былъ бы болѣе понимаемъ „антропоморфически“, т.-е. анимистически“ ¹⁾. Мы не беремся здѣсь

¹⁾ Р. Авенариусъ, „Человѣческое понятіе о мірѣ“, стр. 44.

разоблачать весь тотъ искусный подборъ ¹⁾ понятій и терминовъ, благодаря которому теорія интросекціи воспринимается какъ нѣчто правдоподобное, даже и людьми вполне чуждыми точки зрѣнія эмпириокритизма. Мы ограничимся только разборомъ нѣкоторыхъ ея пунктовъ и ея конечнаго вывода.

Что понятіе о ближнихъ, какъ объ одушевленныхъ существахъ, возникаетъ по особому способу, напоминающему вложеніе одного въ другое, и что этотъ способъ можно назвать интросекціей,—съ этимъ мы не будемъ спорить. Несомнѣнно, что чужая духовная жизнь возсоздается нами по аналогіи съ нашей, и поскольку мы ее связываемъ съ пространственными воспріятіями, она какъ бы влагается нами въ тѣла нашихъ ближнихъ. Является только вопросъ, что именно и въ какомъ порядкѣ вносится нами въ нашихъ ближнихъ, какъ ихъ духовное содержаніе. Авенаріусъ начало интросекціи видитъ во вкладываніи воспріятій. По его изложенію выходитъ, что мы прежде всего начинаемъ интросекцировать такъ называемый внѣшній опытъ; такъ, напр., наблюдаемое нами дерево мы мысленно вкладываемъ въ нашего ближняго, какъ его воспріятіе. Такое рѣшеніе вопроса должно сразу вызвать сомнѣніе. Безспорно, что философъ, признавшій дерево своимъ представленіемъ, можетъ произвести такую интросекцію. Но можно ли признать способнымъ къ этому человѣка, философски необразованнаго? Едва ли, думается намъ. Гораздо правдоподобнѣе представлять этотъ процессъ такъ, что сначала мы вкладываемъ въ нашихъ ближ-

¹⁾ Да не подумаетъ читатель, что мы хотимъ выставить Авенаріуса ловкимъ софистомъ, сознательно ловившимъ умы въ сѣти своей діалектики. Напротивъ, мы убѣждены въ полной искренности этого писателя. Но мы убѣждены также и въ томъ, что когда изслѣдователь заранѣе поставитъ себѣ задачу оправдать или опровергнуть то или иное положеніе, то его разуму не остается дѣлать ничего другого, какъ изобрѣтать наилучшій способъ для достиженія заранѣе намѣченной цѣли. А то, что полная негодность философскаго идеализма, критикой котораго и является собственно теорія интросекціи, была очевидна для Авенаріуса уже ранѣе, подтверждается его собственнымъ признаніемъ въ предисловіи къ разбираемому сочиненію.

нихъ то, что и въ насъ самихъ кажется намъ внутреннимъ, т.-е. мышленіе чувства и желанія, а затѣмъ уже научаемся понимать, какъ внутреннія, и наши, и чужія воспріятія. При такомъ пониманіи этого процесса *автоинтроскція* явилась бы основою *интроскціи* вообще. А разъ такъ, то въ ней и слѣдовало бы видѣть центръ тяжести вопроса. Но его то именно и обходитъ Авенариусъ въ своемъ изслѣдованіи. Въ самомъ дѣлѣ на весьма естественный и законный вопросъ, — представляютъ ли наши мысли, желанія и чувства нѣчто внутреннее, не относящееся къ средѣ — мы не найдемъ у Авенариуса вполне яснаго и опредѣленнаго отвѣта. Приходя въ концѣ концовъ къ вопросу, какое же именно допущеніе можно дѣлать относительно своихъ ближнихъ, Авенариусъ высказываетъ совершенно вѣрную мысль, что сущность этихъ допущеній опредѣляется тѣмъ, что мы должны понимать подъ своимъ собственнымъ опытомъ. Затѣмъ слѣдуетъ эмпириокритическое опредѣленіе этого опыта. Но напрасно читатель ожидаетъ въ этомъ пунктѣ получить какое-нибудь ясное понятіе о томъ, что же такое, собственно, наше *я* со всѣми его мыслями, чувствами и желаніями, и чѣмъ оно разнится отъ окружающей его среды. „*Я*“ характеризуется Авенариусомъ крайне смутными, и въ общемъ ничего не говорящими опредѣленіями. Чтобы не быть голословными, приведемъ относящіеся къ этому вопросу мѣста.

§ 141 „обозначаемый словомъ „*я*“, комплексъ элементовъ отличается отъ мнѣ-подобнаго и отъ дерева, главнымъ образомъ, тѣмъ, что: 1) благодаря, напр., иглѣ, вонзающейся въ кончикъ пальца, онъ увеличивается еще на одинъ элементъ — *уколъ* (который характеризуется *болевою*), — а такого увеличенія не бываетъ, если игла вонзилась, напр., въ кожу моего ближняго; 2) къ обозначаемому словомъ „*я*“ комплексу элементовъ принадлежатъ и тѣ комплексы элементовъ, которые прежде составляли части среды, но теперь въ трехъ отношеніяхъ отличаются отъ нихъ, именно: а) они уступаютъ частямъ среды по количественной, качественной и мѣстной опредѣленности; б) они не произ-

водятъ механической работы, въ томъ смыслѣ слова, какъ прежде; с) они уже не независимы въ прежнемъ смыслѣ слова отъ мѣста, которое занимаетъ обозначаемое словомъ „я“, т.-е. если обозначаемое словомъ „я“ и среда измѣняютъ свое относительное положеніе, то хотя общее отношеніе обозначаемого словомъ „я“ къ средѣ не мѣняется, но среда въ ея особыхъ составныхъ частяхъ мѣняется (напр., при путешествіи, а также и просто при поворотѣ или по отношенію къ мѣняющимся декораціямъ); напротивъ, при каждой особой комбинаціи частей среды, которая устанавливается черезъ то, что обозначаемое словомъ „я“ измѣняетъ свое положеніе относительно среды, нѣкоторыя прежнія комбинаціи остаются въ новой формѣ неизмѣнными. § 142. Помимо же указанной разницы между кончикомъ моего пальца, какъ составной частью, обозначаемой словомъ „я“, и кончикомъ пальца у моего ближняго, кончикъ моего пальца, или, общее мое собственное тѣло, находится въ наличности не иначе, чѣмъ кончикъ пальца чужого тѣла, чѣмъ само чужое тѣло,—не иначе, чѣмъ всякая другая часть среды. Наряду съ средой въ тѣсномъ смыслѣ,—со средой, которую любятъ называть просто средой, выступаетъ среда въ болѣе широкомъ смыслѣ: послѣдняя включаетъ въ себя и мое собственное тѣло, а первая нѣтъ. § 144. Такимъ образомъ, опытъ, который я въ состояніи описывать, всегда охватываетъ и обозначаемое—словомъ „я“, и среду; „я“ всегда испытывается, какъ нѣчто, окруженное средой, а дерево всегда, какъ нѣчто, противостоящее этому „я“. § 145. Конечно, въ „я“ и въ составной части среды испытывается нѣкоторое противопоставленіе и нѣкоторое различіе; но испытываются они вовсе не разнымъ способомъ и не раздѣльно, *если* только вообще испытываются. „Я“ отличается отъ составныхъ частей своей среды большей содержательностью и большимъ многообразіемъ (напр., своимъ пространственно-временнымъ отношеніемъ къ мыслямъ); но оно вовсе не отличается по общему способу того, *какъ* испытываются составныя части этого „я“ и составныя части среды“.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что наше тѣло можетъ быть понято какъ относящееся къ средѣ и къ нашему я. Ну, а наши мысли? Относительно отличія ихъ отъ вещей мы находимъ у Авенаріуса слѣдующее мѣсто: „конечно, до нѣкоторой степени является условнымъ, что именно слѣдуетъ принимать за относительное различіе и что за абсолютное, и я съ самаго начала долженъ буду отказаться отъ того, чтобы побудить къ измѣненію своихъ понятій тѣхъ людей, которые желаютъ обозначать различіе, напр., между *вещью* съ одной стороны, и остаточнымъ *образомъ* и *мыслью* съ другой, какъ вполнѣ абсолютное. Для другихъ я хотѣлъ бы только констатировать слѣдующее: если — что согласно съ опытомъ — естественное понятіе о мірѣ включаетъ относительную сравнимость вещи съ одной стороны и остаточнаго образа и мысли съ другой, — то тѣмъ самымъ исключается абсолютная несравнимость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютная разнородность (гетерогенность) между вещью и мыслью. Здѣсь, стало быть, въ предѣлахъ естественнаго неизмѣннаго понятія о мірѣ, существуетъ, правда, двойственность, но нѣтъ дуализма въ принципиально-философскомъ смыслѣ“ ¹⁾. Устанавливаемое Авенаріусомъ относительное различіе допускаетъ, повидимому, нѣкоторое противопоставленіе мыслей средѣ съ ея вещами. Во всякомъ случаѣ различіе это можетъ быть установлено хотя бы въ такой формѣ. Мои мысли находятся въ предѣлахъ моего тѣла, а вещи и среда внѣ этихъ предѣловъ. *Но, спрашивается, чѣмъ же это неизбежное и для эмпиокритизма помѣщеніе моихъ мыслей въ предѣлахъ моего тѣла отличается отъ аутоинтроспекции?* И почему—если я имѣю право понимать своего ближняго аналогично тому, какъ я понимаю себя—я не имѣю права вложить въ его тѣло мышленіе, подобное тому, какое я нахожу у себя? Вообще, по отношенію къ мыслямъ эмпиокритицизмъ находится въ величайшемъ затрудненіи и совершенно не знаетъ, куда ихъ дѣвать. Оно и понятно,—

1) «Человѣческое понятіе о мірѣ» § 19.

приравнять ихъ средѣ и поставить красоваться среди деревьевъ, домовъ и булыжниковъ нѣсколько неудобно. Съ другой стороны прямо объявить ихъ относящимися къ области нашего внутренняго „я“, — невозможно, потому что это значило бы придти къ той же самой интродукции, которая съ такой торжественностью „выключалась“ изъ человѣческаго міропониманія... Но предоставимъ гг. эмпириокритицистамъ раздѣляться съ этими предательскими „мыслями“, какъ имъ это будетъ удобнѣе, и обратимся къ той области, гдѣ эмпириокритицизмъ чувствуетъ себя болѣе увѣренно, а именно къ царству „вещей“.

Вещи безусловно находятся внѣ насъ и представляютъ по отношенію къ намъ несомнѣнную среду. Изъ этого вытекаетъ, что если М. и его ближній Т. стоятъ передъ деревомъ R., то R., какъ предметъ опыта М. и Т., представляетъ численно одну и ту же вещь¹⁾. Но спрашивается, какъ же быть, если М и Т высказываются объ этой вещи неодинаково, напр., М. называетъ листву дерева R. красной, а Т. — зеленой? По поводу этого вопроса Авенаріусъ вдается въ весьма подробныя объясненія²⁾. Въ этихъ объясненіяхъ мы находимъ двѣ существенно различныхъ точки зрѣнія. Съ первой высказывается Авенаріусомъ, по поводу разбираемаго случая, слѣдующее положеніе: „такъ какъ составныя части среды, какъ дополнительные условія, были, по предположенію, одинаковы, то основанія различающихся *содержаній высказыванія* должно искать не въ составныхъ частяхъ среды, а въ самихъ М. и Т.“. Въ этомъ положеніи содержаніе высказыванія какъ бы противопоставляется частямъ среды, при чемъ части эти признаются одинаковыми, а содержанія высказыванія — различными. Мы готовы были бы усмотрѣть въ такой точкѣ зрѣнія вполне удовлетворительное объясненіе занимающаго насъ случая, но къ сожалѣнію не считаемъ себя въ правѣ этого дѣлать. Очевидно, что на приведенное

¹⁾ См. § 161, „Человѣческое понятіе о мірѣ“, Р. Авенаріусъ.

²⁾ Тамъ же, примѣчаніе 58 къ § 163, стр. 82.

положеніе можно смотрѣть только какъ на обмолвку или неточно выраженную мысль. Эмпіріокритицизмъ не можетъ противоположать содержаніе высказыванія той вещи, къ которой оно относится, потому что такое противоположеніе равносильно противоположенію воспріятія и воспринимаемаго объекта. А это уже слѣдствіе интросекціи. Содержаніе высказыванія и „вещь“ есть для эмпиіокритициста одно и то же. Когда я говорю: „передо мной зеленое дерево“, то содержаніе, обозначенное этими моими словами и находящееся передо мною дерево представляютъ и нумерически и качественно абсолютно тождественное бытіе. То же самое и при высказываніяхъ другихъ людей. Итакъ объяснять неодинаковыя высказыванія объ одной и той же вещи различіемъ содержаній высказыванія отъ вещей для эмпиіокритицизма совершенно невозможно. Остается другой способъ. Признавая находящуюся передъ М. и Т. вещь R. нумерически одной и той же, эмпиіокритицизмъ объявляетъ ее качественно различной. Это качественное различіе обусловливается съ точки зрѣнія эмпиіокритицизма различіемъ центральныхъ системъ С. у индивидовъ М. и Т.¹⁾

Итакъ, вещь R. передъ М. и Т. одна и та же, но она качественно различна въ зависимости отъ различія ихъ центральною нервною аппарата. — Таковъ неизбѣжный для эмпиіокритицизма выводъ изъ разсматриваемаго случая. Въ этомъ пунктѣ безнадежность предпріятія эмпиіокритицизма обнаруживается съ наибольшей ясностью. Не знаешь только, чему удивляться—тому хладнокровію, съ которымъ эмпиіокритицизмъ приходитъ къ этому своему выводу, или непониманію того, что собственно въ немъ скрывается. Сказать, что это, находящееся *передъ нами* дерево, для одного изъ насъ красное, для другого—зеленое—не значитъ ничего другого, какъ сказать: или 1) это находящееся передъ нами дерево въ одно и то же время и красное и зеленое, или 2) разсматривая это дерево, я дѣлаю его зеленымъ, а мой ближ-

¹⁾ Р. Авенариусъ, стр. 60, § 162.

Вопросы философіи, кн. 71.

ній въ то же время превращаетъ его въ красное. Если мы выберемъ первое положеніе, то соотвѣтствующая ему общая логическая формула будетъ имѣть видъ: „А есть не А“... Но мы не можемъ допустить, чтобы изслѣдователь, устранившій интродукцію въ виду ея нелогичности, столь явно игнорировалъ бы основной логическій законъ, а потому остановимся на второмъ положеніи. Итакъ, намъ нужно признать, что М., смотрящій на дерево, обуславливаетъ его зеленую окраску, а стоящій рядомъ Т. обуславливаетъ его красноту. Спрашивается, какъ понимать эмпирически, такое странное воздѣйствіе двухъ человѣческихъ индивидуумовъ на стоящее передъ ними дерево. Эмпириокритицизмъ будто бы на это отвѣчаетъ, устанавливая два способа разсмотрѣнія вещей. Одинъ абсолютный, въ которомъ вещи разсматриваются такъ, какъ онѣ даются, т.-е. внѣ всякаго отношенія къ созерцающему, и другой относительный. Этотъ послѣдній характеризуется такъ: „я нахожу себя, или одного изъ моихъ ближнихъ, нелишенными значенія по отношенію къ тому, что „дается“, какъ составная часть среды; теперь, при разсмотрѣніи составной части среды, я принимаю также во вниманіе свойства „причастнаго“ къ тому же разсмотрѣнію моего „я“, — разсматриваю составныя части среды болѣе не „сами въ себѣ и для себя“, но и „сами въ себѣ и для меня“, какъ нѣчто относительное, что я могу „принять“, какъ одинъ изъ членовъ отношенія, въ которомъ другимъ членомъ является индивидъ, такъ называемое „я“ и что я болѣе не могу описать, какъ нѣчто „данное“ внѣ этого отношенія. Этотъ второй способъ разсмотрѣнія мы обозначимъ, какъ *относительный*“ (стр. 15). Кромѣ этого во многихъ пунктахъ эмпириокритицизма устанавливается зависимость высказываній Е. отъ С. высказывающаго... Когда читаешь всѣ такія мѣста, то первое впечатлѣніе получается такое, что будто бы все обстоитъ благополучно: законъ специфической энергіи принять въ расчетъ, всѣ субъективныя aberrации органовъ чувствъ предусмотрѣны. Но это впечатлѣніе благополучія продолжается только до

той поры, пока содержанія высказываній понимаются различными отъ той среды, къ которой онѣ относятся¹⁾. А иллюзію этого различія эмпириокритицизмъ поддерживаетъ весьма часто, говоря объ Е (высказываніяхъ) и R (частяхъ среды), какъ о чемъ-то различномъ. Но стоитъ вспомнить основное положеніе эмпириокритицизма, что воспріятіе и воспринимаемый объектъ, или, что все равно, содержаніе высказываемаго о вещи и сама вещь—одно и то же, какъ всѣ эти на первый взглядъ дозвоительныя допущенія превращаются въ нѣчто нелѣпое. Въ самомъ дѣлѣ, вполне понятно и осмысленно, съ точки зрѣнія общепринятой гносеологіи признавать *воспріятія* зависящими въ своихъ качествахъ отъ воспринимающаго субъекта, или отъ вліянія тѣхъ факторовъ, которые обозначаются, какъ сложная система мозга. Обусловленность направлена въ данномъ случаѣ центростремительно по отношенію къ человѣческому индивидууму. Она идетъ отъ внѣшняго объекта и осложняется привхожденіемъ внутреннихъ факторовъ. И такое направленіе вполне подтверждается и находится въ соотвѣтствіи съ данными эмпирическихъ наукъ, устанавливающихъ переходъ внѣшняго физическаго процесса во внутренній физиологическій. Но что же мы видимъ въ эмпириокритицизмѣ? Здѣсь R (дерево) уже не внутренній процессъ (воспріятіе или представленіе), а нѣкоторая внѣшняя намъ данность. Слѣдовательно, утверждать здѣсь зависимость качества дерева отъ системы С., т.-е. отъ человѣческаго мозга—это значитъ утверждать, что человѣческій мозгъ можетъ измѣнять природу дерева, т.-е. что дерево отъ присутствія передъ нимъ того или иного индивида можетъ дѣлаться краснымъ или зеленымъ. Иначе говоря, эмпириокритицизму, чтобы быть послѣдовательнымъ, приходится устанавливать здѣсь обратную (центробѣжную) зависимость, направлен-

¹⁾ Въ дѣйствительности различіе между Е. и R. чисто методологическое, какъ то и оговариваетъ самъ Авенаріусъ (см. стр. 13, § 17). Устанавливать между ними принципиальное различіе—это значило бы различать воспріятіе отъ воспринимаемаго объекта, т.-е. впадать въ интросекцію.

ную отъ человѣческаго индивидуума къ дереву. Но согласуется ли это мало-мальски съ человѣческимъ опытомъ и съ научными данными? Можно ли понимать зрѣніе, слухъ, и т. под., какъ процессы, которые, возникая въ человѣческомъ организмѣ, передаются затѣмъ черезъ посредствующую среду и наконецъ измѣняютъ природу вещей? Мы думаемъ, что эмпириокритицизму, чтобы быть послѣдовательнымъ, остается только построить такую теорію зрѣнія, по которой зрительный процессъ состоялъ бы въ изверженіи изъ глазъ той или иной цвѣтной жидкости, окрашивающей видимые предметы въ соотвѣтственный цвѣтъ. При помощи этой теоріи было бы, пожалуй, возможно объяснить, почему дальтонистъ видитъ красными тѣ предметы, которые люди съ нормальнымъ зрѣніемъ видятъ зелеными. Эта разница оказалась бы зависящей отъ различія тѣхъ красокъ, которыми человѣческіе взоры обрызгиваютъ предметы. Но и тутъ возникъ бы трудный вопросъ, почему окрашенное дальтонистомъ въ красный цвѣтъ дерево осталось все-таки зеленымъ для человѣка съ нормальнымъ зрѣніемъ... Впрочемъ тотъ, кто желаетъ во что бы то ни стало возвратиться въ первобытное состояніе наивнаго реализма, конечно предпочтетъ принять гипотезу вродѣ предложенной нами, чѣмъ вернуться на путь „школьной гносеологіи“, ведущей къ ненавистному анимизму. Мы же съ своей стороны не будемъ здѣсь бороться съ *желаніями*, какъ бы чужды они намъ ни были, а обратимся къ области мыслимаго.

Разборъ теоріи интроекціи показалъ съ достаточной ясностью, что не только что нельзя безнаказанно изгнать изъ философіи категорію духовнаго бытія, но что и самый такъ называемый матеріальный міръ можетъ мыслиться безъ противорѣчія съ опытомъ только въ формѣ духовности (въ психологическихъ категоріяхъ ощущенія, воспріятія, представленія и мысли). Духовное— не есть абстракція, возникающая изъ противоположенія матеріальности, но нѣкоторая непосредственная данность. Оно дано намъ прежде всего въ нашихъ чувствахъ, влеченіяхъ и мысляхъ, которыя, въ

какой бы связи они ни стояли съ внѣшней обстановкой, представляютъ по существу своему своеобразное переживаніе. Дуализмъ духа и матеріи есть поэтому самое естественное и первоначальное понятіе о мірѣ. И если съ развитіемъ философскаго мышленія выясняется неизбѣжность преодоленія этого дуализма и сведенія переживанія матеріальности и духовности къ чему-нибудь одному,—то это сведеніе можетъ быть сдѣлано только въ духѣ спиритуалистической гносеологии. Качества и свойства такъ называемыхъ вещей могутъ быть понимаемы только какъ ощущенія, т.-е. состояніе сознанія, такъ какъ въ противномъ случаѣ фактъ ихъ различія при однихъ и тѣхъ же внѣшнихъ условіяхъ для человѣческаго сознанія (напр. дальтонизмъ) ведетъ къ нелѣпому предположенію объ измѣненіи актомъ созерцанія самихъ созерцаемыхъ вещей. Это не мѣшаетъ видѣть въ ощущеніи не простую субъективную иллюзію, но также и нѣкоторую внѣшнюю, объективную данность. *Но это внѣшнее и объективное не заключается въ самыхъ качествахъ ощущенія, а въ чистомъ сознаніи „внѣшняго“.* Въ ощущеніи дается намъ лишь то общее „не я“, которое подъ вліяніемъ рефлексіи облекается въ тѣ или иныя познавательныя качества и схемы. Если ощущенія не представляютъ изъ себя качественного содержанія самаго внѣшняго, то имъ не могутъ быть и всѣ другія свойства матеріальности, которыя въ конечной инстанціи состоятъ изъ тѣхъ же ощущеній. Въ этомъ отношеніи гносеологическій анализъ Беркли и Юма остается непоколеблемымъ.

Эмпириокритицизмъ вполнѣ правъ, утверждая, что весь опытъ есть нѣчто однозначное и имѣющее одинъ смыслъ, но онъ ищетъ этотъ единый смыслъ и значеніе тамъ, гдѣ его нѣтъ, а именно въ фиксированныхъ качествахъ нашихъ ощущеній. Та среда (обстановка) и то С., на которыхъ покоится въ концѣ-концовъ міровоззрѣніе эмпириокритицизма, представляютъ не что иное, какъ различныя сочетанія и измѣненія этихъ сочетаній краснаго, зеленаго, сѣраго, твердаго, легкаго, рыхлаго, ослизлаго, пахнущаго и т. под. А

всѣ эти элементы абсолютно косны и мертвенны сами по себѣ. Живое, духовное и осмысленное изъ нихъ необъяснимо. Это не мѣшаетъ, однако, признать разрѣшимой обратную задачу,—понять косное и мертвенное, какъ низшую стадію жизни и духа. И эта задача вполнѣ разрѣшается спиритуалистической философіей, признающей бытіе простѣйшихъ духовныхъ сущностей. Весь чувственно воспринимаемый міръ и является съ этой точки зрѣнія эффектомъ воздѣйствія этихъ низшихъ сущностей на человѣческое сознание. Его мертвенность и косность именно и обуславливаются примитивностью тѣхъ духовныхъ существъ, которыя ему соотвѣтствуютъ. Кромѣ того не надо забывать, что въ своихъ воспріятіяхъ человѣческое сознание имѣетъ дѣло съ неисчислимыми массаами такихъ примитивныхъ и однообразныхъ сущностей. Эта масса примитивныхъ и малоподвижныхъ воздѣйствій и производитъ эффектъ столь же однообразнаго, длительного и неизмѣннаго качества красноты, твердости и т. под. Но, конечно, эта краснота принадлежитъ вмѣстѣ съ мышленіемъ къ одному роду бытія, т.-е., какъ справедливо говоритъ Авенаріусъ, не отличается отъ него *toto genere*.

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о той формѣ гносеологическаго индифферентизма, которая исходитъ изъ чистаго факта переживанія, которое будто бы ни матеріально, ни духовно. Прежде всего мы здѣсь имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то чрезвычайно расплывчатымъ. Переживанія бываютъ разныя: и мысль есть переживаніе, и стремленіе переживаніе, и запахъ розы переживаніе. Какое же изъ этихъ переживаній поставить въ основу гносеологіи. Вѣдь вопросъ не въ томъ, какъ называть опытъ — переживаніями ли, состояніями ли сознанія, или даже матеріей—а въ томъ, изъ какихъ формъ опыта исходитъ для построенія цѣльнаго и свободнаго отъ противорѣчій міросозерцанія? Что признать производнымъ и что первоначальнымъ? Можно ли понять осмысленное, какъ сумму безсмысленнаго, или, наоборотъ, слѣдуетъ безсмысленное объяснить, какъ элементы, выпавшіе

изъ связи нѣкотораго осмысленнаго и объединеннаго цѣлаго? Мы считаемъ гносеологически допустимымъ только послѣдній способъ мірообъясненія и готовы признать его правоспособность, въ какихъ бы терминахъ онъ ни былъ выраженъ. Мы готовы признать міръ состоящимъ изъ безконечнаго количества переживаній, но только въ томъ случаѣ, если подъ этимъ терминомъ разумѣть не абстрагированныя и мертвыя въ этой абстракціи качества ощущеній, но живую активность сознанія, въ которомъ всѣ качества представляютъ подвижное и реально объединенное содержаніе. Многіе современные философы, вполне признающіе гносеологическую критику понятія матеріи, признаютъ тѣмъ не менѣе себя дуалистами. Сущность такого дуализма состоитъ обыкновенно въ томъ, что на ряду съ духовнымъ признается и совершенно отличное отъ него, само по себѣ безжизненное начало, которое и называется матеріей. Однако, такіе дуалисты остерегаются приписывать этой матеріи традиціонныя свойства матеріальности, а именно чувственныя качества, протяженность, фигуру, массу, а ограничиваются лишь противоположеніемъ духовному бытію. Такой дуализмъ, свободный вполне отъ гносеологической ошибки объективации ощущеній, мы находили бы болѣе правильнымъ называть агностицизмомъ, такъ какъ предполагаемая имъ матеріальная сущность природы не имѣетъ въ немъ никакого положительнаго опредѣленія, и остается въ сущности неизвѣстной. Такъ какъ эта точка зрѣнія *по своему пониманію внѣшней природы* ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ разсмотрѣннаго уже нами феноменализма, то мы и опускаемъ ее въ нашемъ разсмотрѣніи.

Спиритуализмъ нерѣдко обвиняютъ въ произвольности пониманія всего міра по природѣ духовнымъ. Кюльне, въ своемъ введеніи въ философію ¹⁾ говоритъ: „Прежде всего спиритуалистическое толкованіе естественно-научныхъ понятій пред-

¹⁾ Введеніе въ философію Кюльне, переводъ подъ ред. Струве, 1891 г. стр. 169.

ставляется совершенно *произвольнымъ*. Ничто не обязываетъ насъ вѣрить, что въ элементахъ матеріи таится еще особенное дремлющее бытіе, которое надлежитъ понимать по аналогіи съ нашимъ собственнымъ сознаниемъ“. Что это допущеніе не произвольно, доказываетъ нашъ предшествующій разборъ, поскольку изъ него вытекаетъ, что гносеологически всякое бытіе можно мыслить лишь въ категоріяхъ духовнаго. Но помимо гносеологическихъ соображеній спиритуалистическое пониманіе природы можно обосновать и на чисто эмпирической почвѣ, т.-е. на основаніи данныхъ тѣхъ же естественныхъ наукъ. Мы въ настоящей статьѣ не можемъ входить въ подробное развитіе этой темы и позволяемъ себѣ сослаться на ту нашу работу, гдѣ этотъ вопросъ подвергнутъ былъ нами достаточно детальной разработкѣ. (См. „Основные проблемы теоріи познанія и онтологіи“, стр. 174—205.)

Въ признаніи существованія высшихъ, или болѣе могущественныхъ существъ, воздѣйствующихъ на низшую природу, мы имѣемъ послѣднюю спиритуалистическую посылку для признанія возможности чуда. Дать обстоятельное доказательство этой посылки мы здѣсь не имѣемъ никакой возможности. Да это и не входитъ въ нашу задачу. Вѣдь мы обсуждаемъ только *возможность и мыслимость* чудеснаго и связанныхъ съ нимъ предположеній. И въ настоящемъ вопросѣ мы настаиваемъ только на этой мыслимости и отсутствіи противорѣчій съ данными опыта. Послѣ того, какъ мы обнаружили необходимость признанія свободныхъ отъ низшей закономерности актовъ человѣческой воли ¹⁾, предположеніе

1) Считаю нужнымъ оговориться, что свобода человѣческой воли отъ законовъ низшей природы, которую мы здѣсь утверждаемъ не вполне равносильна свободѣ воли вообще. Послѣднюю проблему мы здѣсь вовсе не разрѣшаемъ. Для разрѣшенія ея пришлось бы еще задать вопросъ, насколько связано реальное единство сознанія каждый данный моментъ своими предыдущими актами. Если все предыдущее обуславливаетъ всегда только *одинъ единственный* психологическій результатъ, то свободы воли нѣтъ. Если же единство сознанія всегда содержитъ въ себѣ возможность *разнообразныхъ* обнаруженій и вліяній, то внутренняя причинность сознанія нисколько не связываетъ свободы воли.

о сверхъ-естественныхъ міровыхъ факторахъ не представляеть въ сущности никакихъ препятствій. Вѣдь если человѣческая дѣятельность значительно отличается отъ дѣятельности той сущности, которая соотвѣтствуетъ кислороду, водороду или кровяному шарикъ, и создаетъ совершенно новый видъ причинныхъ отношеній, то отчего же не предположить еще болѣе своеобразныхъ и могущественныхъ факторовъ, вліяющихъ на низшихъ существъ совершенно новымъ для насъ необычнымъ способомъ. Вѣдь единственное возраженіе, которое можетъ быть по этому поводу сдѣлано, состоитъ въ томъ, что такого рода факторовъ въ нашемъ повседневному опытѣ мы не встрѣчаемъ. Но если опираться только на повседневный опытъ, то намъ пришлось бы отрицать мыслимость множества другихъ понятій, которыя непосредственнаго осуществленія въ опытѣ не имѣютъ, и тогда все гипотетическое изъ нашего міросозерцанія должно быть исключено. Но едва ли можетъ найтись человекъ, имѣющій интеллектуальные интересы, который могъ бы не на словахъ, а на дѣлѣ исключить изъ своего умственного обихода все гипотетическое. Всѣ мы живемъ гипотезами и въ сущности всѣ живые интеллектуальные интересы относятся всегда къ чему-нибудь гипотетическому. Удовольствительные факты прошлаго и наличный опытъ сами по себѣ представляютъ нѣчто до-нельзя скучное и безынтересное. Вопросъ только въ томъ, какія гипотезы имѣютъ осмысливающее значеніе для нашего опыта и какія, напротивъ, лишаютъ его всякаго смысла, какія гипотезы имѣютъ какое-нибудь основаніе въ опытѣ, и какія ему противорѣчатъ. А съ этой точки зрѣнія гипотеза существованія высшихъ факторовъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана стоящей въ противорѣчій съ опытомъ. Что же касается до ея опытнаго обоснованія, то и здѣсь дѣло обстоитъ вовсе уже не такъ безнадежно, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Идеальная и осмысленная структура большей части міровыхъ соотношеній скорѣй мирится съ предположеніемъ о такомъ же идейномъ источникѣ этихъ

соотношеній, чѣмъ съ теоріей методически-случайнаго образованія. Всѣ аналогіи опыта скорѣй говорятъ за то, что человѣкъ есть одна изъ промежуточныхъ стадій въ развитіи жизненныхъ формъ, чѣмъ за то, что онъ представляетъ изъ себя заключительное звено этихъ формъ. То, что эти высшія формы недоступны нашему обычному воспріятію, ничего не говоритъ противъ ихъ дѣйствительнаго существованія. Быть можетъ, намъ также трудно воспринять въ нашемъ опытѣ высшее существо, какъ кровяному шарикъ, находящемуся въ нашихъ сосудахъ, невозможно познакомиться съ своимъ хозяиномъ, съ которымъ онъ, однако, находится въ несомнѣнной причинной связи.

УШ. Причинная связь и законы природы съ точки зрѣнія спиритуализма.

Итакъ, міръ есть система духовныхъ существъ, находящихся между собою въ непрерывномъ взаимодействіи. Въ этой системѣ намъ важно отмѣтить три отдѣла или ступени. Во-первыхъ, низшую природу, которая путемъ воздѣйствія на нашу оощущающую способность производитъ въ нашемъ сознаніи пеструю картину такъ называемой мертвой матеріи. Затѣмъ вторую ступень представляетъ вся такъ называемая живая природа, заключительнымъ звеномъ которой является человѣкъ. И, наконецъ, третью ступень составляютъ высшія существа, о бытіи которыхъ мы можемъ лишь заключать на основаніи тѣхъ или иныхъ указаній опыта и соображеній. Къ этой же послѣдней ступени относится понятіе Высочайшаго Существа или Бога. Обратимся теперь къ вопросу, какъ слѣдуетъ понимать, съ точки зрѣнія спиритуализма, причинность и законы природы. Въ феноменализмѣ, не признающемъ никакой другой дѣйствительности, кромѣ элементарныхъ феноменовъ внѣшняго и внутренняго опыта, причинность можетъ пониматься лишь какъ закономѣрная послѣдовательность во времени. Въ спиритуализмѣ, признающемъ феномены матеріальнаго міра не за самую дѣйствительность, а за ея только отблескъ или отраженіе въ

человѣческомъ сознаніи, понятіе причинности переносится въ область одного только духовнаго бытія. Феноменальная причинность, т.-е. слѣдованіе во времени, есть для спиритуализма лишь отраженіе истинной причинности, которая состоитъ въ дѣятельности духовныхъ существъ. *Причина для спиритуализма есть то, что дѣятельно, то, что производитъ въ другомъ тѣ или иныя перемѣны.* Причиненіе въ этомъ смыслѣ равносильно творенію, т.-е. созданію внѣ себя чего-нибудь новаго. Какъ же слѣдуетъ представлять и понимать этотъ принципъ, и чѣмъ этотъ процессъ творенія отличается отъ простой временной смежности двухъ состояній, составляющей содержаніе феноменилистическаго пониманія причины? Причина и слѣдствіе въ феноменилизмѣ представляютъ абсолютно чуждые другъ другу элементы, лишь соприкасающіеся другъ съ другомъ во временной послѣдовательности. Совершенно иной характеръ имѣетъ связь причины и слѣдствія понимаемыхъ спиритуалистически. Въ этомъ случаѣ причина представляется непрерывно переходящею въ слѣдствіе и даже входящею въ составъ слѣдствія. Понятіе о такой творческой причинѣ даетъ намъ прежде всего внутренней опытъ. Мы сами, наше „я“, является такой творческой причиной, по отношенію ко всѣмъ тѣмъ состояніямъ, которыя сознаются нами, какъ наши поступки или дѣйствія. Если мы дѣлаемъ какое-нибудь мускульное усиліе, напр. поднимаемъ тяжесть, то мы чувствуемъ свое „я“ связаннымъ непрерывно съ тѣмъ, что сознается нами, какъ усиліе преодоленія тяжести. Мы сознаемъ самихъ себя какъ бы превратившимися въ это усиліе. Въ свою очередь самое это усиліе сознается нами непосредственно переходящимъ внѣ насъ, а именно въ то, что воспринимается нами какъ тяжесть. То же самое сознается нами во всѣхъ видахъ дѣятельности и творчества. Такія выраженія, какъ „я весь превратился въ слухъ“, или „я весь погрузился въ свою работу“, не представляютъ простой *manière de parler*, но являются весьма мѣткими описаніями того, что дѣйствительно происходитъ въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, а имен-

но того, что наше „я“ въ извѣстной мѣрѣ отождествляется съ его собственною дѣятельностью, и даже съ результатомъ этой дѣятельности. Подобнымъ же образомъ сознается нами причинная связь между отдѣльными состояніями нашего сознанія. Возьмемъ такой примѣръ. Предположимъ, что мы находимся въ самомъ хорошемъ настроеніи духа, какъ вдругъ получается письмо или телеграмма съ извѣстіемъ о какомъ-нибудь грустномъ событіи. Коль скоро представленіе этого событія овладѣваетъ нашимъ сознаніемъ, мы начинаемъ приходить мало-по-малу въ грустное настроеніе. Несомнѣнно, что представленіе даннаго событія и вызванное имъ грустное настроеніе находятся между собой въ причинной связи. Въ чемъ же состоитъ эта связь и какъ она нами сознается? Представленіе грустнаго событія при первомъ его появленіи въ нашемъ сознаніи, являлось единственнымъ элементомъ сознанія имѣющимъ тотъ тонъ, то качество, которое мы выражаемъ словомъ „грустный“. Но по мѣрѣ того, какъ это представленіе овладѣваетъ нашимъ сознаніемъ, при чемъ оно то затуманивается, то опять всплываетъ, — его меланхолическій оттѣнокъ начинаетъ класть свой отпечатокъ на всѣ остальные элементы сознанія. Всѣ идеи и представленія, которыя полчаса тому назадъ казались намъ такими радужными, начинаютъ какъ бы проникаться какой-то унылостью. Даже вся обстановка, залитая иногда веселымъ солнечнымъ свѣтомъ, начинаетъ впитывать въ себя элементы грусти и тоски, и мы мало-по-малу приходимъ въ то состояніе, въ которомъ, какъ говорится, не знаешь, куда дѣваться. Сущность всего этого процесса состоитъ въ томъ, что одно представленіе или ассоціированное съ нимъ чувство, передало свое элегическое содержаніе всѣмъ остальнымъ элементамъ сознанія, одно состояніе сознанія, такъ сказать, пропитало, наполнило своимъ качествомъ другія состоянія. Этотъ переходъ причины въ дѣйствіе особенно рельефно обнаруживается въ случаяхъ цѣлесообразнаго дѣйствія или причиненія. Цѣль является въ такихъ случаяхъ составною частью и причины и слѣдствія.

Если ремесленникъ берется за ту или иную работу, то онъ прежде всего создаетъ себѣ представленіе того, что онъ будетъ дѣлать. Затѣмъ это представленіе реализуется въ объектѣ его работы, т.-е. въ томъ, что является по отношенію къ нему слѣдствіемъ. То же бываетъ во всякомъ художественномъ творчествѣ. Идея изъ существа творца переходитъ и какъ бы воплощается въ то внѣшнее, что обнаруживается, какъ слѣдствіе.

Итакъ, процессъ причиненія состоитъ въ томъ, что та сущность, которая является причиной, передаетъ часть своего бытія той сущности, которая играетъ роль слѣдствія, или иначе говоря, слѣдствіе есть обогащеніе какой-нибудь сущности бытіемъ, полученнымъ отъ причины. Этимъ вполне объясняется то, почему всякая причинная связь сопровождается измѣненіемъ. То, что служитъ причиной, измѣняется послѣ акта причиненія, потому что всякое причиненіе сопровождается всегда временной или постоянной убылью въ содержаніи причины; наоборотъ, то, что обнаруживается какъ слѣдствіе, является всегда какой-нибудь = новой сущностью, потому что оно всегда обогащается въ своей природѣ, сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ оно было до акта причиненія. Такимъ образомъ мы можемъ опредѣлить причинную связь, *какъ живой синтезъ, или связь двухъ или болѣе сущностей, синтезъ, въ которомъ часть бытія одной сущности переходитъ и синтезируется съ бытіемъ другой сущности.* Мы называемъ этотъ синтезъ или связь живыми въ томъ смыслѣ, что въ нихъ каждый пунктъ перехода является оживотвореннымъ, т.-е. непрерывно измѣняющимся. Именно такого рода переходы находимъ мы въ живомъ сознаніи, гдѣ отдѣльные элементы не просто соприкасаются другъ съ другомъ, но какъ бы спаиваются, т.-е. взаимно проникаютъ другъ друга. Это взаимное проникновеніе и есть существенный признакъ всего живого. Является вопросъ, какъ слѣдуетъ понимать то, что переходитъ въ причинной связи отъ одного существа къ другому, а въ зависимости отъ этого,— есть ли причинность полное или частичное превращеніе

одного бытія въ другое, и какъ измѣняется то, что входитъ въ разнаго рода причинныя отношенія. Дѣйствительность показываетъ, что взаимодѣйствіе существъ другъ съ другомъ происходитъ самымъ разнообразнымъ способомъ.

Во многихъ случаяхъ причинное воздѣйствіе является связаннымъ съ полной деформаціей какъ причины, такъ и слѣдствія, въ другихъ такое преобразование является частичнымъ. Въ этомъ отношеніи необходимо различать во всякомъ бытіи двѣ стороны: 1) качественное, идейное или структурное *содержаніе*, и 2) безкачественную силу или *энергію*. Во всякомъ духовномъ существѣ объединяется и гармонизируется и то и другое. Причинное воздѣйствіе относится къ обѣимъ этимъ сторонамъ. Существо можетъ передавать другому часть своей энергіи, а черезъ ея посредство и свое идейное содержаніе, нисколько не подвергаясь при этомъ коренной деформаціи. Примѣромъ этого рода причинности является воздѣйствіе людей на внѣшнюю природу и другъ на друга. Результатомъ причиннаго воздѣйствія являются не только внутреннія измѣненія тѣхъ существъ, которыя подверглись этому воздѣйствію, но также измѣненіе реальныхъ связей между этими сущностями. Все то, что представляется намъ въ опытѣ какъ воздѣйствія на матерію, какъ разъ и состоитъ въ расторженіи и образованіи новыхъ связей между духовными сущностями низшаго порядка.

Такъ какъ спиритуализмъ признаетъ только бытіе духовныхъ существъ съ ихъ различными внутренними состояніями, то причинами, съ точки зрѣнія спиритуализма, могутъ быть только эти духовныя существа, то же, что переходитъ отъ одного существа къ другому, мы должны при этомъ понимать какъ идейное содержаніе или энергію этихъ существъ. Въ тѣхъ состояніяхъ, которыя сознаются ими какъ активныя, они являются причиняющимъ въ тѣхъ же состояніяхъ, которыя сознаются, какъ нѣчто пассивное, извнѣ воспринимаемое, они являются слѣдствіями какого-либо внѣшняго причиненія. Такою же должны мы понимать при-

чинность въ тѣхъ простѣйшихъ духовныхъ сущностяхъ, которыя предполагаются спиритуализмомъ въ основѣ такъ называемыхъ матеріальныхъ феноменовъ. Если мы обыкновенно понимаемъ нагрѣваніе тѣла, какъ причину его расширенія, то, съ точки зрѣнія спиритуализма, истинная причинность состоитъ въ данномъ случаѣ въ томъ, что тѣ сущности, которыя обуславливаютъ въ нашемъ сознаніи феноменъ раскаленного тѣла, напр. пламя горящаго газа или тлѣющій уголь передаютъ нѣчто изъ своей природы тѣмъ сущностямъ, которыя обуславливаютъ феноменъ тѣла нагрѣваемого, напр. куска желѣза или шарика ртути. Что такое это передаваемое нѣчто, мы не знаемъ, потому что не можемъ себѣ представить въ какихъ-либо конкретныхъ образахъ внутреннюю природу тѣхъ простѣйшихъ элементовъ бытія, которыя представляются нами, какъ частицы раскаленного газа или частицы раскаленного угля, или частицы холодной ртути. Однако и въ сферѣ феноменовъ есть одно явленіе, которое очень хорошо *отражаетъ* и символизируетъ этотъ переходъ реальности изъ одной сущности въ другую. Мы имѣемъ въ виду феноменъ *движенія*. Движеніе есть именно то, что обладаетъ способностью переходить изъ одного феномена къ другому, какъ бы непосредственно переливаться изъ одной сущности въ другую. Въ рассматриваемомъ нами примѣрѣ движеніе раскаленныхъ частицъ пламени или угля передается частицамъ холодной ртути или желѣза. Съ этими послѣдними происходитъ измѣненіе; ихъ природа обогащается новымъ свойствомъ, или, вѣрнѣе, новымъ количествомъ свойства, а именно количествомъ движенія. Но увеличеніе молекулярнаго движенія требуетъ для своего осуществленія большій объемъ, т.-е. производитъ феноменъ расширенія. Конечно, далеко не всѣ обнаруженія причинной связи въ сферѣ феноменовъ представляютъ такую наглядность въ переходѣ причины въ слѣдствіе. Напримѣръ, причиненіе различными видами частичнаго движенія феноменовъ свѣта, звука или теплоты является для насъ совершенно неяснымъ. Между причиной и слѣдствіемъ въ этихъ

случаяхъ не замѣтно никакой внутренней связи. Но эта связь незамѣтна именно вслѣдствіе того, что множество ея промежуточныхъ моментовъ для насъ остаются совершенно недоступными. Вообще причинная связь, понимаемая феноменалистически, проводится всегда *не между дѣйствительной причиной и слѣдствіемъ, а между ихъ отраженіемъ въ нашихъ ощущеніяхъ*. Вполнѣ естественно, что живая связь причинности при этомъ не передается, и мы находимъ въ смѣнѣ нашихъ воспріятій совершенно чуждые другъ другу элементы, лишь пассивно слѣдующіе другъ за другомъ. Однако то обстоятельство, что причина и слѣдствіе хотя бы въ нѣкоторыхъ случаяхъ обнаруживаютъ внутреннюю и живую связь другъ съ другомъ, или непрерывный переходъ одного въ другое, заставляетъ насъ предполагать, что въ этомъ именно и заключается причинная связь, и что если эта связь не всегда для насъ ясна, то это происходитъ лишь вслѣдствіе нашего незнанія сущности тѣхъ или иныхъ конкретныхъ причинъ. Поскольку же мы обращаемъ свое вниманіе на ту область, гдѣ бытіе дано намъ непосредственно и въ своей истинной, а не феноменальной только сущности, а именно на наше сознаніе, мы находимъ тамъ именно такую причинную связь. Во всякаго рода работѣ мы чувствуемъ непосредственный переходъ нашихъ силъ въ то, что является слѣдствіемъ нашей работы. И если наше сознаніе есть прототипъ всякаго бытія, то въ немъ же мы должны видѣть истинную сущность причинности. Изложенное пониманіе причинной связи вполнѣ объясняетъ намъ тотъ важный ея признакъ, который ставится феноменализмомъ на первый планъ, а именно ея постоянство и необходимость. Въ самомъ дѣлѣ, если слѣдствіе есть не что иное, какъ синтезъ того, что заключается въ причинѣ, съ чѣмъ-либо другимъ, на что эта причина воздѣйствуетъ, то очевидно, что результатъ этого синтеза всецѣло обусловленъ тѣми составными частями, которыя въ него входятъ. Если какое-нибудь событіе С. есть слѣдствіе событія В., то это значитъ, что С. включаетъ въ себѣ цѣликомъ или отчасти В., и стало-быть не-

обходимо нуждается для своего бытія въ этомъ В. Легко замѣтить, что при такомъ пониманіи закона причинности онъ ставится въ тѣсную зависимость съ другимъ, болѣе общимъ закономъ, а именно *съ закономъ тождества*. Всякое А. есть А.,—гласить этотъ законъ въ самой своей общей формѣ. Но если А. есть синтезъ опредѣленныхъ элементовъ, то по этому закону оно всегда и должно быть синтезомъ этихъ же элементовъ. И если тотъ или другой изъ этихъ элементовъ понимаются нами, какъ причина, то эта причина всегда должна быть налицо, чтобы требуемый синтезъ осуществился. Другими словами, всякое опредѣленное слѣдствіе требуетъ опредѣленной причины.

Обратимся теперь къ вопросу—какое значеніе получаетъ законъ причинности по отношенію къ намѣченнымъ нами ступенямъ бытія, и что мы должны понимать подъ законами природы.

Вся, такъ называемая мертвая, матеріальная природа по слѣланному нами предположенію состоитъ изъ живыхъ духовныхъ сущностей низшаго порядка. Такъ какъ внутреннія состоянія этихъ сущностей наиболѣе просты и однообразны, то естественно, что и производимое ими воздѣйствіе на нашу ощущающую способность выражается въ такихъ же однообразныхъ и простыхъ феноменахъ матеріальности. Столь же простымъ и однообразнымъ должны мы понимать и взаимодѣйствіе этихъ сущностей другъ съ другомъ. *Всѣ законы природы представляютъ съ такой точки зрѣнія не что иное, какъ тѣ закономерныя взаимодѣйствія, въ которыхъ постоянно находятся эти низшія существа.* Такъ, напр., законъ соединія кислорода и водорода въ воду есть законъ живого синтеза двухъ какихъ-то простѣйшихъ сущностей, синтеза, въ которомъ эти сущности причинно воздѣйствуютъ другъ на друга и вносятъ другъ въ друга нѣкоторыя новыя свойства. Поскольку мы имѣемъ дѣло въ нашемъ жизненномъ опытѣ со множествомъ низшихъ существъ различныхъ типовъ—ихъ взаимодѣйствіе и выражается для насъ въ различныхъ законностяхъ нашихъ воспріятій. Нѣкоторыя за-

конности относятся ко всѣмъ этимъ сущностямъ безъ исключенія. Такова, напр., законность, выражающаяся въ такъ называемомъ принципѣ всемірнаго тяготѣнія. Феноменалистически законность эта выражается въ томъ, что всѣ тѣла стремятся пространственно приблизиться другъ къ другу по опредѣленному правилу. Спиритуалистически мы можемъ представлять эту законность такимъ образомъ, что всѣ существа стремятся къ духовному сліянію, къ наиболѣе тѣсному синтезу всѣхъ своихъ свойствъ во одно единство. Въ феноменальномъ мірѣ законъ этотъ обнаруживается такъ, что большія массы привлекаютъ къ себѣ меньшія. Спиритуалистически мы можемъ эту законность выразить такъ, что всякій болѣе значительный синтезъ, включающій въ себѣ большее количество духовныхъ силъ, привлекаетъ въ свой союзъ всѣ отдѣльныя, изолированныя силы или незначительныя синтезы, вообще малая энергія поглощается болѣею энергіей. Является вопросъ: какъ же относятся всѣ эти законы другъ къ другу? Прежде всего, необходимо имѣть въ виду, что общность того или другого закона взаимодѣйствія не стоитъ въ какой-либо зависимости со степенью его принудительности. Многія частныя законности могутъ являться прямо противоположными общимъ и преодолевать принудительность общихъ. Такъ, напр., законы химическаго сродства, несмотря на свою спеціальность, являются гораздо сильнѣе и принудительнѣе силы тяжести. Если мы нальемъ въ стаканъ двѣ химически-индифферентныя жидкости, напр., воду и масло, то онѣ распредѣлятся въ стаканѣ сообразно своему удѣльному вѣсу, т.-е. сообразно закону тяготѣнія. Но если мы нальемъ, напр., тяжелую сѣрную кислоту и на нее будемъ осторожно наливать болѣе легкую по удѣльному вѣсу воду, — то сѣрная кислота не останется внизу, но равномерно распредѣлится во всемъ объемѣ воды, т.-е. сила тяготѣнія окажется преодоленной силой химическаго сродства. *Всѣ такъ называемыя законы природы представляютъ конкретныя типы причинной связи низшихъ существъ, или точнѣе отраженіе этой связи въ нашемъ чело-*

вѣческомъ сознаніи. Поскольку мы сами входимъ въ взаимодѣйствіе *съ одними только этими низшими* существами—мы не находимъ никакихъ другихъ принциповъ измѣненія и хода событій кромѣ этихъ простѣйшихъ законностей. И это вполне понятно: вѣдь согласно установленному нами пониманію закона причинности—причинность есть выраженіе бытія тѣхъ или иныхъ сущностей, выраженіе синтеза ихъ внутренней природы. И разъ мы имѣемъ дѣло все съ одними и тѣми же видами бытія, и при томъ простѣйшими видами,—мы можемъ быть увѣрены, что мы всегда будемъ встрѣчаться все съ одними и тѣми же простѣйшими видами причинности. Кислородъ и водородъ всегда останутся самими собою, и всегда будутъ давать въ своемъ синтезѣ одинъ и тотъ же результатъ. Въ этомъ отношеніи мы смѣло можемъ положиться на законы природы—и быть увѣренными въ ихъ значимости на все то время, пока мы имѣемъ дѣло съ низшими формами бытія.

Понимая законы природы, какъ выраженіе бытія и взаимодействія простѣйшихъ существъ, мы приходимъ къ весьма важнымъ для нашего вопроса положеніямъ. Во-первыхъ къ тому, что абсолютность этихъ законовъ природы всецѣло связана съ абсолютностью бытія этихъ низшихъ существъ, и, во-вторыхъ, что признаніе этихъ законовъ единственными законами бытія равносильно признанію низшихъ существъ единственными формами бытія. Тотъ, кто утверждаетъ, что вся дѣйствительность выводится изъ однихъ только законовъ природы, въ сущности не утверждаетъ ничего другого, какъ то, что все дѣйствительно сущее—состоитъ изъ одного только бытія низшей природы. Съ точки зрѣнія такого положенія, утверждаемаго матеріализмомъ, и вытекающаго изъ всякаго послѣдовательнаго феноменализма—все то, что намъ представляется въ опытѣ высшими существами, а именно весь животный міръ съ человѣкомъ во главѣ—есть лишь чрезвычайно усложненный синтезъ низшей природы. Этотъ именно взглядъ выражается въ тѣхъ положеніяхъ названныхъ направленийъ, что всѣ физиологическіе процессы сводятся безъ остатка на процессы физическіе, химическіе и механическіе. Изъ

этого же взгляда вытекаетъ детерминизмъ, утверждающій что человѣческіе стремленія и поступки всецѣло опредѣлены предшествующими событіями въ феноменахъ внутренняго и внѣшняго опыта, при чемъ и тѣ и другіе феномены въ равной мѣрѣ подчинены желѣзнымъ законамъ природы. Во всѣхъ этихъ взглядахъ самостоятельность высшихъ существъ сводится къ нулю. То, что я могу поднять въ данную минуту руку—есть, съ точки зрѣнія такого взгляда, возможность, всецѣло опредѣляющаяся законами природы, и моя воля въ этомъ опредѣленіи играетъ роль лишь передаточной инстанціи, ни на іоту не вліяющей на дѣйствительное осуществленіе этого дѣйствія. Такое предположеніе на первый взглядъ имѣетъ за себя много данныхъ. Вся наша жизнь безусловно протекаетъ въ тѣсной связи съ низшими существами, которыя феноменалистически представляются намъ въ видѣ клѣточекъ нашего тѣла, состоящихъ въ свою очередь изъ еще болѣе простыхъ элементовъ. Однако, сведеніе всѣхъ процессовъ, не только что человѣческаго тѣла,—но даже простѣйшей инфузорій, на чисто физическіе, химическіе и механическіе законы—никогда не имѣло въ наукѣ дѣйствительнаго осуществленія. Такое сведеніе всегда составляло не болѣе какъ *prim desiderium* механическаго міровоззрѣнія. Вообще, выведеніе высшихъ формъ бытія изъ однихъ только низшихъ, всегда представляло лишь гипотезу, и при этомъ гипотезу, всюду наталкивающуюся на непреодолимые препятствія для своего послѣдовательнаго проведенія. Такъ, напр., химическія свойства не сводимы на физическія, хотя и стоятъ съ ними въ тѣсной связи. Точно такъ же физиологическія функціи не распадаются цѣликомъ на физическія и химическія. И, наконецъ, человѣческіе поступки необъяснимы всецѣло изъ однихъ только физиологическихъ процессовъ. Каждая высшая жизненная форма вноситъ съ собой въ обще-міровой обиходъ нѣкоторый новый своеобразный факторъ, хотя и тѣсно сплетающійся съ низшими факторами, но на нихъ не сводимый и ими всецѣло не обусловленный. Мнѣніе о воз-

возможности свести всѣ высшіе процессы на низшіе основано на крайне одностороннемъ разсмотрѣніи сущности этихъ процессовъ и на игнорированіи того объединяющаго фактора, безъ котораго немислима никакая органически связанная и живая система. Въ сущности то предположеніе, что человѣческая дѣятельность всецѣло вытекаетъ изъ одной только дѣятельности низшихъ элементовъ, исключительно основано на томъ фактѣ, что эти элементы участвуютъ въ его дѣятельности. Но такой выводъ изъ этого факта постольку же правиленъ,¹ поскольку правильно было бы заключить, что построение каменнаго дома всецѣло производится каменщиками и плотниками, участвующими въ его постройкѣ, или что концертная симфонія воспроизводится одними только скрипачами и вообще исполнительными участниками оркестра. Но какъ оркестръ или сложная постройка немислимы и невозможны безъ объединяющаго и направляющаго высшаго фактора, а именно архитектора въ первомъ случаѣ и дирижера во второмъ,—такъ точно дѣятельность той сложной сущности, которую мы называемъ человѣкомъ, тоже невозможна безъ нѣкотораго высшаго объединяющаго фактора. Какъ мы уже показали въ предыдущемъ изложеніи, этотъ факторъ и обнаруживается въ нашемъ сознаніи, какъ наше „я“. Признавъ въ дѣятельности человѣка участіе особаго по сравненію съ низшей природой фактора, мы уже пришли къ тому выводу, что въ этой дѣятельности осуществляются еще особые виды причинности, по существу отличные отъ тѣхъ, которые выражаются въ такъ называемыхъ законахъ природы,—что человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ осуществляетъ нѣчто такое, что совершенно не вытекаетъ изъ законовъ природы.

Наше противоположеніе законовъ природы свободной дѣятельности человѣка и высшихъ существъ можетъ показаться противорѣчащимъ основному положенію отстаиваемой нами спиритуалистической точки зрѣнія объ однородности и духовности всего существующаго. Если въ основѣ всей такъ называемой мертвой природы слѣдуетъ видѣть

бесконечное множество духовныхъ существъ низшаго порядка, то и дѣятельности этихъ существъ, а слѣдовательно и законы этой дѣятельности не могутъ кореннымъ образомъ отличаться отъ свободной и творческой причинности высшихъ формъ бытія. Въ мірѣ духовнаго не можетъ быть скачковъ и рѣзкихъ границъ. Такимъ образомъ противоположность мертвенно однообразной законмѣрности и свободной индивидуальной причинности должна получить то или иное примиреніе. И дѣйствительно эта противоположность исчезаетъ, коль скоро мы примемъ въ расчетъ, что въ воспріятіяхъ такъ называемой мертвой природы мы имѣемъ дѣло съ массовыми воздѣйствіями неисчислимаго множества низшихъ существъ. Въ этихъ воздѣйствіяхъ индивидуальное не достигаетъ до нашего сознанія въ силу ничтожности каждаго отдѣльнаго воздѣйствія. Въ явленіяхъ природы мы имѣемъ всегда дѣло съ *итоомъ* безчисленнаго количества причинныхъ отношеній различнаго типа существъ. Вполнѣ понятно, что эти итоги представляютъ для насъ абсолютно правильныя и неизмѣнныя законмѣрности. *Въ этихъ законмѣрностяхъ индивидуальное подавляется видовымъ* и при томъ подавляется въ несравненно большей степени чѣмъ въ законмѣрности человѣческой статистики. Но какъ тамъ, такъ и здѣсь общія стойкія формы *вида* не исключаютъ большей или меньшей свободы и подвижности *индивидуумовъ*. Итакъ мертвенность и неподвижная законмѣрность есть лишь *маска* природы, за которой скрывается вѣчное измѣненіе и жизнь. Лишь этой маскѣ, признаваемой феноменологиемъ за подлинное бытіе, противопоставляемъ мы свободную причинность высшихъ формъ. Но освободившись отъ лживаго призрака мертвой матеріи, мы можемъ понимать міръ, какъ непрерывную градацію индивидуумовъ различныхъ типовъ. Въ этой градаціи нѣтъ нигдѣ рѣзкихъ границъ. Свобода присуща малѣйшему атому такъ же, какъ и человѣческой волѣ. Но эта потенциальная свобода можетъ обнаруживаться болѣе или менѣе замѣтно лишь тамъ, гдѣ типы достигаютъ большей сложности, что вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ

возможность большей индивидуализации. *Мертвенность есть продуктъ элементарности. Жизнеспособность и свобода связаны со сложностью.*

Теперь является вопросъ, какъ же слѣдуетъ понимать вліяніе этого высшаго вида причинной связи на низшіе, выражающіеся въ законахъ природы. Можно ли сказать, что чѣловѣкъ нарушаетъ законы природы? Очевидно, что такой способъ выраженія былъ бы неправильнымъ и вытекающимъ изъ *преувеличенія* значенія законовъ природы. Если мы ограничимъ ихъ исключительную правоспособность сферою того бытія, къ которому они относятся, т.-е. низшей природы, то намъ не будетъ надобности говорить о *нарушеніи* этихъ законовъ, а только лишь о дополненіи ихъ другими видами причинности. Законъ синтеза кислорода и водорода въ воду остается по существу такимъ же въ нашемъ организмѣ, какъ и внѣ его. Разница только въ фактической силѣ этого закона. Если наше „я“ есть не простая фикція, а дѣйствительно дѣятельное начало, то оно, конечно, такъ или иначе вліяетъ на синтезы водорода и кислорода въ нашемъ организмѣ другъ съ другомъ и съ другими элементами. Иначе говоря, оно дѣлаетъ возможнымъ такіе процессы, которые не могли бы осуществиться, если бы элементы были предоставлены самимъ себѣ, какъ это бываетъ тотчасъ послѣ явленія смерти. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, если оно измѣняетъ природу элементовъ, по крайней мѣрѣ на то время—пока они находятся въ сферѣ его дѣйствія.

Въ этомъ послѣднемъ нѣтъ въ сущности ничего страннаго и невѣроятнаго. Вѣдь мы на каждомъ шагу встрѣчаемся съ измѣненіемъ одной сущности другою, съ взаимодействіемъ или осложненіемъ одной причинной зависимости другою. Подобно тому, какъ химическое сродство осложняетъ законъ химическаго тяготѣнія и заставляетъ тяжелое тѣло подняться вверхъ въ силу его химическаго сродства къ другому тѣлу,—такъ точно наше „я“ осложняетъ всѣ законности низшихъ элементовъ и заставляетъ ихъ въ томъ

или иномъ отношеніи отклоняться отъ обычнаго хода и направленія внѣ организма. И если это послѣднее предположеніе кажется намъ какимъ-то необычнымъ, и какъ бы чему-то противорѣчащимъ,—то это происходитъ въ сущности въ силу необоснованнаго предубѣжденія, что будто бы факторами всякихъ перемѣнъ и измѣненій могутъ быть только кислородъ, водородъ, и вообще элементарныя силы. Матеріалистическій взглядъ на міръ, усвоиваемый большинствомъ съ дѣтства и со школьной скамьи, приучаетъ насъ больше вѣрить въ кислородъ и водородъ, чѣмъ въ самихъ себя. Мы привыкли относиться съ чрезвычайнымъ почтеніемъ къ нашимъ осязательнымъ ощущеніямъ—и считаемъ за простую фикцію наши волевые акты.

IX. Чудесное и законы природы.

Мы перейдемъ теперь къ вопросу о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить воздѣйствіе предполагаемыхъ высшихъ существъ въ сферѣ нашего опыта, т. е. какъ мыслить чудо по отношенію къ законамъ природы.

Мы уже установили, что чудо, понимаемое съ точки зрѣнія изложенныхъ воззрѣній, вовсе не предполагаетъ нарушенія закона причинности. Подъ причинностью вѣдь слѣдуетъ понимать всякаго рода акты существъ, какъ высшихъ, такъ и низшихъ. Все совершающееся въ мірѣ, есть результатъ этихъ актовъ. И тотъ признакъ, который въ феноменализмѣ ставится на первый планъ, а именно закономерность—или *правило* связи міровыхъ событій—для насъ теряетъ всякое значеніе. Этотъ признакъ относится лишь къ простѣйшимъ существамъ, дѣятельность которыхъ можетъ быть регламентирована въ правилахъ. И если мы уже отвергли этотъ признакъ по отношенію къ актамъ человеческой воли, то тѣмъ болѣе дѣятельность высшихъ существъ не можетъ нами пониматься однообразной и связанной опредѣленнымъ правиломъ. Напротивъ того, эту дѣятельность мы можемъ мыслить лишь постоянно измѣняющеюся, по мѣрѣ осуществленія ихъ высшихъ цѣлей. Жизнь низшей

природы можно уподобить ходу заведенной машины, дѣятельность же высшаго существа развитію драматическаго дѣйствія, въ которомъ каждая минута приноситъ нѣчто новое, индивидуальное, и каждый новый актъ никогда не повторяетъ предыдущаго. Такимъ образомъ съ нашей точки зрѣнія причинность и законмѣрность—или правило—представляютъ два понятія, другъ другу совершенно чуждыя и сопутствующія другъ другу лишь на низшихъ ступеняхъ дѣйствительности. Поэтому представляя чудо какъ событіе совершенно иррегулярное, мы можемъ и должны его мыслить какъ событіе подчиненное закону причинности, какъ дѣйствіе, имѣющее своего творца или виновника. Но съ точки зрѣнія спиритуализма въ чудѣ не только не слѣдуетъ видѣть нарушенія закона причинности, но даже и нарушенія законовъ природы. Предположимъ я обладаю чудотворною способностью однимъ своимъ желаніемъ безъ помощи мускуловъ заставлятъ предметы подыматься на воздухъ. Значитъ ли это, что я нарушаю законъ тяготѣнія? Нисколько. Законъ былъ бы нарушенъ, если бы предметы перестали тяготѣтъ къ землѣ. Но тѣ предметы, которые подымаются, повинуюсь моей волѣ,—могутъ попрежнему тяготѣтъ къ землѣ, пропорціонально ихъ массамъ. Мое дѣйствіе будетъ состоятъ не въ томъ, что я уничтожаю это тяготѣніе, но лишь въ созданіи новой силы, противоположной силѣ тяготѣнія и ее преодолевающей.

Впрочемъ не слѣдуетъ, однако, думать, что законы природы по понятію своему представляютъ нѣчто абсолютное и по существу неуничтожимое. Вѣдь въ сущности законы природы выражаютъ собою законъ бытія. И они абсолютны лишь постольку, поскольку мы имѣемъ дѣло съ абсолютнымъ бытіемъ. Кислородъ и водородъ, пока ихъ сущность неизмѣнна, всегда будутъ давать въ своемъ синтезѣ воду. Законъ этого синтеза есть не что иное какъ выражение пребывающаго тождества этихъ двухъ сущностей. Но если мы примемъ, напр., теорію существованія первичной матеріи и сложности такъ называемыхъ химическихъ элемен-

товъ—и предположимъ полное уничтоженіе кислорода и водорода, то вмѣстѣ съ ними должны будемъ признать исчезнувшимъ съ лица земли и законъ ихъ синтеза въ воду. Точно такъ же законъ тяготѣнія абсолютенъ въ той мѣрѣ, въ какой абсолютна та форма бытія, которая обуславливаетъ въ нашемъ сознаниі феноменъ чувственно-воспринимаемыхъ вещей. Но этотъ законъ непримѣнимъ по отношенію къ міру мысли, чувствъ и воли, хотя, быть можетъ, въ этомъ мірѣ есть нѣчто ему соотвѣтствующее. Вообще, относительно законовъ природы надо всегда имѣть въ виду ихъ аттрактивный характеръ. Въ нихъ мы имѣемъ дѣло не съ самою причинною связью, а съ ея отраженіемъ въ нашемъ сознаниі. А потому то, что по праву могло бы быть названо закономъ бытія,—въ нихъ нисколько не выражается. Но и съ чисто феноменалистической точки зрѣнія такъ называемые законы природы далеко не всегда оправдываютъ того религіознаго благоговѣнія, которымъ проникаются думы ревнителей „научности“, при одной мысли о нихъ. Возьмемъ законъ сохраненія энергіи. Дѣйствительно ли это универсальный законъ, какъ это принимается нѣкоторыми представителями точныхъ наукъ? Конечно, нѣтъ. Его примѣнимость ограничивается только явленіями неорганическаго міра, распространеніе же на органическую жизнь является чистой гипотезой. Что работа, производимая растительнымъ или животнымъ организмомъ въ большей своей части является видоизмѣненіемъ и суммированіемъ частичныхъ силъ физико-химическаго порядка—въ этомъ, конечно, не можетъ быть никакого сомнѣнія. Но отсюда до закона сохраненія энергіи еще далеко. Никто не установилъ механическаго эквивалента жизненныхъ функцій въ томъ смыслѣ, какъ установлено механической эквивалентъ тепла. Никто не вправе утверждать, что человѣческой организмъ отдаетъ во внѣшнюю среду *ровно* столько физической и химической энергіи, сколько онъ ее получаетъ извнѣ. Всѣ подобныя утвержденія представляютъ вѣрованія въ области науки, правда вѣрованія, возникшія не безъ основанія, но весьма далекія отъ

того, чтобы быть дѣйствительно доказанными и точными истинами. Но быть можетъ у кого-нибудь явится подозрѣніе, что отрицая всеобщее значеніе закона сохраненія энергіи, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ возникновеніе энергіи изъ ничего. Такое заключеніе было бы безусловно ошибочнымъ. Говоря о законѣ сохраненія энергіи, мы имѣемъ въ виду лишь общепринятое его толкованіе, согласно которому въ мірѣ не уничтожается и не прибавляется количество *опредѣленныхъ видовъ* энергіи, а именно видовъ, установленныхъ физической и химіей. Только всеобщность такого узко-понятаго закона сохраненія энергіи мы и оспариваемъ. Если же придерживаться болѣе широкаго понятія энергіи, подъ которое могутъ подойти и явленія сознанія, вообще если подъ энергіей разумѣть все то, что способно вносить измѣненія въ какіе угодно виды и формы дѣйствительности,—то и мы готовы признать незыблемость этого закона. Но при такомъ пониманіи этотъ законъ является въ сущности лишь перефразировкой другого, болѣе общаго: „ex nihilo nihil fit“. Ихъ связь была ясна первому основателю закона сохраненія энергіи, Роберту Мейеру, исходившему, какъ извѣстно, не изъ опытныхъ данныхъ, а именно изъ общихъ онтологическихъ принциповъ. Но въ такой общей формѣ законъ сохраненія энергіи вполнѣ допускаетъ какъ приростъ, такъ и убыль физической и химической энергіи. Такой, быть можетъ, весьма незначительный приростъ осуществляется несомнѣнно въ волевыхъ актахъ, которые не могутъ пониматься какъ сумма элементарныхъ силъ. Такимъ образомъ поскольку въ законѣ сохраненія энергіи хотятъ видѣть дѣйствительно всеобщій законъ—его надо формулировать, какъ общій, онтологическій законъ: изъ ничего ничего не бываетъ, и наоборотъ, никакое бытіе не превращается въ ничто, или же какъ соотвѣтствующій ему гносеологическій законъ *тождества*.

Х. Сущность чудеснаго.

Вопросъ о томъ, какимъ способомъ происходитъ то преодоленіе низшихъ силъ природы, которое должно мыслиться

въ чудѣ, въ конкретной формѣ, конечно, не разрѣшимъ. Мы никогда не можемъ какъ-либо представить самое дѣйствіе высшихъ силъ, потому что сущность и природа этихъ силъ для насъ совершенно недоступна. То, что представляется намъ чудеснымъ, есть всегда уже конечный результатъ высшаго вмѣшательства — и та цѣпь причинныхъ связей, которая приводитъ къ этому результату, остается для созерцателей чуда всегда скрытой. Можно только утверждать, что вліяніе тѣхъ существъ, которыя являются виновниками предполагаемыхъ чудесъ, состоитъ всегда въ измѣненіи природы низшаго бытія, — измѣненіи, подобномъ тому, какое мы сами производимъ нашими актами воли. Если поднятіе руки есть дѣйствительно нашъ актъ, зависимый отъ нашей воли, то, очевидно, что этотъ актъ предполагаетъ нѣкоторое измѣненіе нашею волей природы тѣхъ нервныхъ центровъ, клѣточекъ и молекулъ, отъ которыхъ въ свою очередь зависитъ центробѣжный импульсъ, направленный къ мускуламъ нашей руки. Вѣдь если бы мы не пожелали поднять нашей руки, — этого импульса не было бы — значитъ состояніе тѣхъ элементовъ нашей нервной системы, въ которыхъ возникъ этотъ импульсъ, было бы другимъ. Слѣдовательно, наша воля обладаетъ силою измѣнять состояніе элементовъ нашего тѣла. Но наша человѣческая воля можетъ измѣнять лишь сущность нѣкоторыхъ элементовъ своего тѣла. Она не способна непосредственно вліять на внутреннюю сущность внѣшнихъ предметовъ. *Вотъ эту-то послѣднюю способность и слѣдуетъ предположить у тѣхъ высшихъ существъ, которыя должны признаваться виновниками чудесъ.* Если мы предположимъ существо, которое способно сразу и непосредственно вліять на внутреннюю сущность любого элемента мірового цѣлаго, то это равносильно тому, что такое существо можетъ въ любой моментъ преодолѣть существующую въ данномъ пунктѣ закономерность явленій; съ этой точки зрѣнія такое чудесное явленіе, какъ, напр., превращеніе камня въ воду, можетъ пониматься, напр., такъ: Вода при обычныхъ условіяхъ есть продуктъ синтеза водо

рода и кислорода. Однако, изъ этого не слѣдуетъ, что водородъ и кислородъ есть неизбѣжная предшествующая стадія образованія воды. Если мы примемъ теорію разложимости такъ называемыхъ элементовъ,—теорію, не представляющую съ химической точки зрѣнія ничего невозможнаго,—то синтезъ воды представится намъ результатомъ, къ которому возможно придти далеко не единственнымъ путемъ. Если всѣ элементы представляютъ лишь различныя сочетанія безкачественной первоосновы (первичной матеріи), то превращеніе всѣхъ видовъ матеріи другъ въ друга не будетъ представлять изъ себя ничего не мыслимаго, а потому и переходъ вещества камня въ первичное вещество, а этого послѣдняго въ воду—тоже не представитъ съ такой точки зрѣнія ничего не мыслимаго. *Вообще способность творить чудеса должна состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ способности непосредственно преобразовывать и измѣнять внутреннюю природу каждой сущности, т.-е. въ той способности, которую мы, люди, имѣемъ лишь по отношенію къ нашимъ нервнымъ клѣточкамъ. Такого рода способность кажется на первый взглядъ чѣмъ-то абсолютно необычнымъ. Но, въ сущности говоря, малую степень этой способности мы признаемъ всюду и вездѣ. Когда мы говоримъ про вліяніе какой-нибудь одной сущности на другую—то вѣдь мы мыслимъ подъ терминомъ „вліяніе“—измѣненіе одного другимъ. Правда, всѣ виды вліяній, которыя только мы надлюдаемъ въ опытѣ, весьма относительны, т.-е. всѣ активныя силы лишь до извѣстныхъ предѣловъ измѣняютъ природу того, на что онѣ дѣйствуютъ. Но это только потому, что силы, обнаруживающіяся въ нашемъ опытѣ, сравнительно очень ничтожны. Но если мы приходимъ къ идеѣ существа абсолютно мощнаго, то и преобразующая и измѣняющая сила этого вліянія должна пониматься безпредѣльной. *Итакъ, чудесное, съ нашей точки зрѣнія, есть необычная для человѣческаго опыта форма причинной связи.**

XI. Чудесное и міропорядокъ.

Намъ остается разсмотрѣть послѣдній вопросъ метафизическаго и частію теологическаго характера, касающійся совмѣстимости чудеснаго съ понятіемъ Божественнаго міропорядка. Хотя признаніе чуда зиждется на понятіи высшаго существа и по преимуществу понятіи Бога, однако идея Бога вовсе еще не предполагаетъ понятія чуда. Напротивъ, по мнѣнію едва ли не большинства философовъ, понятіе чуда надо признать противорѣчащимъ понятію Божественнаго совершенства и благодати. Такъ, напр., смотрятъ на дѣло Спинозы, Фихте, Гегель, Шлейермахеръ. Съ точки зрѣнія Спинозы чудо невозможно въ силу того, что самые законы природы, которые „нарушаются“ чудомъ, представляютъ не что иное, какъ выраженіе Божественной же природы. Это отождествленіе Бога съ природой, выразившееся у Спинозы въ извѣстномъ выраженіи: „Deus sive natura“, и дѣлаетъ невозможнымъ предположеніе о нарушении законмѣрнаго хода природы самимъ Богомъ. Такая точка зрѣнія характерна въ сущности для всякаго пантеизма. Кроме того, вообще во всѣхъ случаяхъ, когда законы природы признаются своего рода предвѣчными Божественными установленіями, нарушение ихъ со стороны Бога представляется актомъ, указывающимъ на внутреннее противорѣчіе, несомѣстимое съ Божественнымъ совершенствомъ и мудростью. Противъ этого соображенія часто употребляется контраргументъ, состоящій въ томъ, что съ другой стороны мы должны признавать Бога существомъ вѣчно дѣятельнымъ, а никакъ не инертнымъ зрителемъ міровыхъ событій, развивающихся по разъ навсегда установленнымъ законамъ природы. Однако это послѣднее соображеніе является обоюдоострымъ. Флейдереръ высказываетъ въ своей философіи-религіи по поводу его слѣдующія, весьма остроумныя соображенія. Признавать Бога дѣятельнымъ только въ нарушении законовъ природы равносильно, говоритъ Флейдереръ, признанію его бездѣятельнымъ въ то время, когда

міръ развивается по законамъ природы. Но такъ какъ чудеса являются лишь отдѣльными и рѣдкими перерывами въ общемъ міровомъ процессѣ, то, съ такой точки зрѣнія, Бога пришлось бы считать бездѣятельнымъ большую часть времени, и проявляющимъ свою волю лишь въ исключительныхъ случаяхъ. Кромѣ того, по Полейдереру, признаніе дѣятельности Бога, не совпадающей съ законами природы, заставляло бы насъ мыслить Бога ограниченнымъ въ своей волѣ внѣшнею Ему природою и дѣйствующимъ въ міръ наравнѣ съ другими конечными причинами, что опять-таки не соотвѣтствуетъ понятію Бога, какъ абсолютнаго и ничѣмъ не ограниченнаго Существа.

Чтобы разобратъся въ этомъ конфликтѣ мнѣній, необходимо прежде всего твердо установить то положеніе, что чудо вовсе не предполагаетъ нарушенія законовъ природы. Какъ мы уже упоминали раньше, терминъ „нарушеніе“ въ данномъ случаѣ совершенно не подходитъ. О нарушеніи законовъ природы можно было бы говорить, если бы явленіе чуда совершенно уничтожало значимость того или иного закона въ природѣ. Если бы, напр., при посредствѣ чуда законъ соединенія кислорода и водорода въ воду, совершенно пересталъ существовать, или, напр., отъ чудеснаго поднятія человѣческаго тѣла на воздухъ совершенно уничтожился бы законъ тяготѣнія. Но, какъ мы уже это выяснили раньше, ничего подобнаго признаніемъ чудесныхъ явленій не предполагается. Въ чудѣ мыслится лишь преодоленіе естественныхъ силъ и законовъ въ конкретныхъ случаяхъ, а вовсе не упраздненіе ихъ въ цѣломъ мірѣ. Поэтому, если пантеисты находятъ въ чудѣ противорѣчіе въ природѣ Бога, то они должны бы усматривать это противорѣчіе во всѣхъ случаяхъ столкновенія силъ природы и преодоленія однихъ силъ другими. А такіе случаи встрѣчаются на каждомъ шагу и уже не въ чудесахъ, а въ самыхъ обыденныхъ явленіяхъ природы. Такимъ образомъ, предполагая чудо совершающимся при помощи воли Бога, мы вовсе не должны мыслить Бога, нарушающимъ законы мірозданія вообще, но

лишь преодолевающимъ тѣ или иные конкретные факторы природы, для которыхъ сила этихъ законовъ въ сущности ни на минуту не прекращается, подобно тому, какъ сила тяжести не перестаетъ дѣйствовать на желѣзную гирю въ тотъ моментъ, когда мы поднимаемъ ее кверху. И если пантеисты отрицаютъ чудо, какъ противорѣчащее природѣ Бога, то это дѣлаютъ они въ сущности въ силу какого-то чрезмѣрнаго почтенія къ законамѣрности элементарныхъ силъ, предполагая, что въ этой законамѣрности и заключается сущность Божественнаго міропорядка. Въ этомъ обожествленіи монотоннаго, и самого по себѣ бессмысленнаго порядка природы, пантеизмъ приближается въ сущности къ механическому или матеріалистическому міросозерцанію. Въ самомъ дѣлѣ, если въ мірѣ царствуетъ одинъ только неизмѣнный порядокъ элементарныхъ и однообразныхъ силъ, то все высшее, индивидуальное, является чистой фикціей, простымъ названіемъ и наоборотъ низшее и однообразное возводится на степень абсолютнаго Божества.

Что касается того мнѣнія, что будто бы понятіе абсолютнаго Бога несовмѣстимо съ пониманіемъ природы чѣмъ-то внѣшнимъ для Его воли, на что Онъ могъ бы воздѣйствовать наравнѣ съ другими конечными причинами, то оно представляется ошибочнымъ въ своемъ пониманіи абсолютности. Абсолютность вовсе не есть такое понятіе, которое безусловно исключало бы всякое внѣположеніе. Поэтому абсолютность Бога вовсе не обязательно мыслить въ смыслѣ отнесенія всѣхъ безъ исключенія элементовъ міра къ природѣ и сущности Бога. Абсолютность Бога можетъ пониматься лишь въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ заключается абсолютная мощь для преодоленія всѣхъ элементарныхъ силъ міра и абсолютный идейный смыслъ, сообразно которому направляется мировой процессъ. Напротивъ, признаніе внѣшнихъ и даже враждебныхъ Богу силъ въ мірѣ гораздо болѣе соотвѣтствуетъ возвышенному характеру идеи Бога, чѣмъ предложеніе о томъ, что все сущее входитъ въ природу Бога. Зло, несомнѣнно существующее въ мірѣ,

только тогда не противорѣчитъ идеѣ Бога, когда оно мыслится *внѣ* Божественной природы. И проблема зла получаетъ единственно возможное разрѣшеніе лишь съ точки зрѣнія теистическаго міропониманія. Согласно этому міропониманію, тотъ міръ, въ которомъ мы теперь живемъ, есть міръ, отпавшій отъ природы Бога, отпавшій въ силу способности его къ самоопредѣленію. И опять-таки эта идея свободнаго отпаденія элементовъ Божественной природы, есть идея гораздо болѣе возвышающая наше понятіе о Богѣ, чѣмъ идея абсолютности въ смыслѣ какого-то насильственнаго водворенія всѣхъ элементовъ бытія въ предѣлахъ Божественной природы. Природа Бога есть прежде всего абсолютная свобода. И всякій элементъ этой природы вполнѣ свободенъ отпасть отъ первоначальнаго Божественнаго единства и образовать самостоятельный мірокъ. Мы какъ разъ и живемъ въ такомъ мірѣ отпавшихъ отъ Бога элементовъ и существъ. Однако, несмотря на такую самостоятельность, у этого міра можетъ существовать живая связь съ Богомъ. Связь, конечно, не насильственная, а совершенно свободная. Теизмъ понимаетъ обыкновенно эту связь, какъ возвращеніе отпавшаго міра къ Божественной природѣ. Въ этомъ пунктѣ теистическая философія всецѣло совпадаетъ съ христіанскимъ міросозерцаніемъ. И непонятно, почему несовмѣстимо съ величіемъ Бога воздѣйствовать на это отпавшее отъ Него бытіе и раскрывать въ его сознаніи истину новаго съ Нимъ соединенія.

ХІІ. Чудесное въ человѣческомъ опытѣ.

Вопросъ о недопустимости чудеснаго нерѣдко ставится на чисто эмпирическую почву. Многіе чистосердечно убѣждены, что дѣйствительность чудесъ можетъ быть обоснована на опытѣ точно такъ, какъ мы обосновываемъ какой-нибудь законъ природы. Другіе, наоборотъ, считаютъ возможнымъ отвергать чудесное только потому, что его нельзя продемонстрировать чисто опытнымъ путемъ. Такое отношеніе къ чудесному въ обоихъ случаяхъ должно быть признано

ошибочнымъ и основаннымъ на неясномъ понятіи чуда. Невозможность эмпирически доказать и отвергнуть дѣйствительность чудесъ станетъ для насъ очевидной, если мы примемъ во вниманіе, что въ понятіи чуда самымъ существеннымъ является не тотъ или иной фактъ, а истолкованіе факта. Вѣдь истолкованіе есть нѣчто такое, что не дается въ самомъ фактѣ, а примышляется нами самими. Скептикъ всякій самый необычайный фактъ сумѣетъ понять, какъ естественное событіе и, наоборотъ, суевѣрный во всякомъ обыкновенномъ явленіи будетъ находить сверхъестественный элементъ. На это нерѣдко возражаютъ, что современная наука, изошренная въ своихъ эмпирическихъ изслѣдованіяхъ, способна все-таки открывать истинныя причины явленій, и если бы чудесное фактически существовало, его сверхъестественный источникъ могъ бы въ концѣ-концовъ быть констатированъ, хотя бы путемъ исключенія естественныхъ причинъ. Съ такой точки зрѣнія отсутствіе безусловно удостовѣренныхъ фактовъ чудесъ можетъ на первый взглядъ служить аргументомъ противъ ихъ возможности. Однако, отвергающіе чудесное въ силу одного только отсутствія научно удостовѣренныхъ чудесъ не принимаютъ обыкновенно въ расчетъ того обстоятельства, что понятіе чуда прямо противорѣчитъ возможности его преднамѣренной и научной провѣрки. Вѣдь чудо по понятію своему есть дѣйствіе высшаго существа. Но неужели же высшее существо можетъ допустить, чтобы надъ нимъ экспериментировали, чтобы его творческое и свободное дѣйствіе могли подловить въ какую-нибудь реторту или въ самопишущій приборъ и изслѣдовать въ лабораторіяхъ или кабинетахъ. Поэтому можно сказать а priori, что настоящее чудо никогда не можетъ быть удостовѣрено научнымъ опытомъ. Оно всегда останется событіемъ интимной жизни отдѣльныхъ людей и обществъ. И если современный спиритизмъ преслѣдуетъ въ фотографированіи своихъ чудесъ, то это въ лучшемъ случаѣ можетъ быть лишь доказательствомъ того, что духи спиритизма не принадлежатъ къ духовной аристократіи.

Но если факты чудеснаго недоступны научной провѣркѣ, то спрашивается, чѣмъ же руководиться въ оцѣнкѣ явленій, выдаваемыхъ за чудеса. И не говоритъ ли противъ всѣхъ теорій, допускающихъ чудесное, то неопредѣленное положеніе, въ которомъ эти теоріи оказываются по отношенію къ конкретнымъ фактамъ. Въ самомъ дѣлѣ, могутъ сказать, если признавать возможность чудеснаго, то гдѣ же остановиться въ довѣрїи къ разнаго рода предполагаемымъ чудесамъ. Если вѣрить въ чудеса религіи, то отчего же не допустить чудеснаго въ жизни природы, отчего не вернуться къ мифологіи древности и суевѣрїямъ средневѣковья. Наконецъ, отчего не признать извѣстной доли истины въ народныхъ повѣрьяхъ и не признавать дѣйствительнаго существованія домовыхъ и вѣдьмъ, со всей ихъ обширной генеалогіей. На это мы отвѣтили бы, что теоретическое оправданіе чудеснаго вовсе не ведетъ къ признанію всего того, что выдается за чудесное, а напротивъ допускаетъ и требуетъ критическое отношеніе къ такого рода явленіямъ.

Но критика эта должна основываться не на какихъ-либо экспериментахъ надъ чудеснымъ, которыя никогда ни къ чему не ведутъ, а на опредѣленіи того смысла и значенія, которое имѣютъ предполагаемыя чудеса, *на возможность ввести ихъ въ выработанное міросозерцаніе, какъ осмысленное и вполне соответствующее звено.* При такомъ способѣ критики чудеса религіи, связанныя съ именами людей величайшей духовной мощи, съ событіями, имѣющими міровое значеніе, не станутъ, конечно, на одну доску съ тѣми чудесами, которыя разыгрываются на спиритическихъ сеансахъ за чашкой чая и при помощи наемныхъ американцевъ. Серьезное и юмористическое обнаружитъ себя всегда по результатамъ: *по плодамъ узнаете ихъ“.*

XIII. Связь чудеснаго съ нравственнымъ.

Весьма характерно для нашего времени отрицаніе всего трансцендентнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и чудеснаго. насколько оно связано съ этой областью, въ силу сообра-

женій нравственнаго характера. Всякаго рода идеи потусторонняго, все то, что не имѣетъ непосредственной связи съ повседневнымъ человѣческимъ опытомъ, объявляется большею частію нашего интеллигентнаго общества враждебнымъ общественному прогрессу и лишь въ лучшемъ случаѣ „отвлекающимъ“ человѣка отъ его прямыхъ обязанностей передъ обществомъ. „Уноситься въ заоблачныя сферы сверхъ-опытнаго въ то время, когда въ жизни идетъ кровавая борьба за отстаиваніе правъ человѣка, есть позорное малодушіе“,—вотъ тотъ традиціонный укоръ, который звучитъ на разные лады по адресу представителей теоретическаго идеализма и тѣмъ болѣе супранатурализма. Многіе позитивные критики не прочь въ такихъ случаяхъ даже поинсинуировать на ту тему, что идеалистическая метафизика есть прямой путь къ тѣмъ формамъ человѣконенавистничества и нравственнаго обскурантизма, которыя особенно пышно расцвѣтаютъ въ нашемъ отечествѣ. Всѣ эти упреки, попреки и намеки во многихъ случаяхъ являются выраженіемъ простой ненависти къ опредѣленному циклу идей, а еще чаще выраженіемъ лицемѣрнаго фарисейства¹⁾. Но въ нихъ скрываются также и чисто теоретическія разногласія. Ихъ только мы и коснемся.

По отношенію къ нашему вопросу намъ прежде всего слѣдуетъ установить, что ни вѣра въ чудесное, ни само чу-

¹⁾ Интересно, почему упреки въ малодушномъ бѣгствѣ отъ жизненной борьбы не обращаются къ изслѣдователямъ въ области логики, психологіи или даже такихъ наукъ, какъ геологія и астрономія? Вѣдь эти науки также далеки отъ жгучихъ вопросовъ и потребностей «реальной» дѣйствительности, какъ и самая трансцендентная метафизика. Далѣе, не все ли равно, куда уноситься отъ кровавой борьбы, въ заоблачныя ли выси метафизики или въ душныя норы позитивизма и чисто описательной науки. Вѣдь и въ томъ и въ другомъ случаѣ теоретики одинаково находится отъ опасныхъ мѣстъ на почтительномъ разстояніи и вооруженный однимъ лишь стальнымъ перомъ, не подвергаетъ себя губительнымъ ударамъ... Вообще, экспертиза въ области нравственной благонадежности и гражданской доблести, которую такъ любятъ заниматься наши литературные критики, служитъ лишь несомнѣннымъ доказательствомъ того, что каста людей, бывшая особенно враждебной Основателю христіанства, и въ наши дни является весьма многочисленной.

десное не предполагають какихъ-либо опредѣленныхъ формъ моральнаго или immoralнаго. Виды чудеснаго безконечно разнообразны и начиная отъ стихійныхъ и разрушительныхъ проявленій демономаніи и до животворнаго вліянія на умирающую жизнь, могутъ служить выраженіемъ какихъ угодно чувствъ и стремленій и служить средствами для какихъ угодно цѣлей. Вообще, чудесное, представляя изъ себя лишь необычный способъ взаимоотношенія, есть нѣчто безразличное съ моральной точки зрѣнія и приобретаетъ нравственную окраску лишь въ зависимости отъ тѣхъ цѣлей, которыя имъ достигаются. Но возникаетъ обратный вопросъ, не могутъ ли быть намѣчены такія моральныя цѣли, которыя съ необходимостью вели бы въ область чудеснаго. Вопросъ этотъ, опредѣляющій связь чудеснаго съ нравственнымъ, обыкновенно рѣшается въ отрицательномъ смыслѣ. Для насъ онъ равносильнъ тому, является ли человѣческая природа конечною цѣлью нравственнаго усовершенствованія или нѣтъ. Если все то, къ чему долженъ стремиться человѣкъ, ограничивается усовершенствованіемъ техническихъ условій жизни и достиженіемъ идеальнаго во всѣхъ отношеніяхъ общественнаго устройства, то, конечно, мы можемъ удовлетвориться наличными способами взаимодѣйствія съ внѣшней природой и другъ съ другомъ. Но дѣйствительно ли нашъ нравственный кругозоръ замыкается въ такомъ тѣсномъ кругу поставленныхъ цѣлей? И достигнуто ли было бы нравственное равновѣсіе при осуществленіи тѣхъ идеаловъ, которые ставитъ себѣ позитивная этика? Допустимъ, что человѣчество пришло къ вождельной гармоніи интересовъ всѣхъ и cadaго, что въ обществѣ людей царитъ полная справедливость, что всѣ священныя человѣческія права обставлены абсолютными гарантіями и на землѣ нѣтъ больше голодныхъ, мерзнущихъ, угнетаемыхъ и оскорбляемыхъ. Допустимъ даже, что медицина открыла средства борьбы со всѣми болѣзнями, а научная біологія предначертала вѣрные способы достигать „нормальной старости“, при чемъ умираніе многолѣтнихъ

старцевъ стало однимъ изъ пріятнѣйшихъ біологическихъ актовъ въ родѣ отхожденія ко сну послѣ трудовъ дня. Допустимъ все это и спросимъ, удовлетворился бы человѣкъ всѣми этими достигнутыми благами? — Никогда, — отвѣтимъ мы, пока человѣкъ не превратился бы въ самодовольное животное. Совершивъ все земное, человѣкъ долженъ почувствовать еще большую нравственную неудовлетворенность, чѣмъ въ то время, когда его цѣли еще не были достигнуты. Несомнѣнно долженъ наступить такой моментъ, когда человѣкъ почувствуетъ свою жизнь столь же однообразной, какъ бѣгъ бѣлки въ колесѣ. Конечно, это колесо жизни будетъ безконечно сложнѣе, но его однообразный ходъ будетъ не менѣе утомителенъ и скученъ. Человѣкъ имѣетъ организмъ опредѣленнаго типа и опредѣленныхъ способовъ взаимодействія съ внѣшнимъ міромъ. И этотъ организмъ, какъ и всякій опредѣленный типъ, долженъ имѣть законченный циклъ развитія. Чтобы выйти за предѣлы этого цикла, необходимо имѣть другую организацію, вообще стать совсѣмъ другимъ существомъ. И не въ томъ смыслѣ другимъ, въ какомъ, напр., человѣкъ отличается отъ обезьяны, а въ смыслѣ рѣзкаго и кореннаго измѣненія всей природы. Тѣло человѣка является драгоцѣннѣйшимъ спутникомъ его жизни, но оно же должно быть признано его главнымъ врагомъ и помѣхой. Какъ бы мы ни мыслили усовершенствованнымъ это тѣло, въ какія бы идеальныя условія мы его ни помѣстили, оно всегда остается тою цѣпью, которая связываетъ все благороднѣйшее въ человѣческой душѣ и приковываетъ ея вниманіе къ самымъ безынтереснымъ и ничтожнымъ обстоятельствамъ жизни. Но самымъ главнымъ недостаткомъ человѣческаго тѣла, вообще организма, является его разрушимость и смертность. Это зло міра сего не можетъ быть преодолено никакими усовершенствованіями культуры, и люди вѣчно обречены на страданія, связанныя съ разрушеніемъ нашей тѣлесной оболочки. Мы имѣемъ здѣсь въ виду не физическія страданія, которыя быть можетъ и могутъ быть сведены къ нулю, а именно:

нравственные. Порывать всякую связь и общеніе съ любимыми существами, въ какомъ бы возрастѣ они ни были, всегда остается самымъ тяжкимъ изъ человѣческихъ страданій. Но и помимо страданій смерть есть зло, съ которымъ нельзя примириться съ совершенно другой точки зрѣнія. Въ ней обрывается индивидуальная жизнь, подчасъ весьма цѣнная, которая не можетъ быть возмѣщена никакими другими жизнями. И этотъ перерывъ находится въ зависимости отъ смѣны стихійныхъ силъ низшей природы. Въ своемъ рожденіи и смерти человѣкъ оказывается подчиненнымъ тому, надъ чѣмъ онъ по своему нравственному достоинству долженъ былъ бы быть полновластнымъ господиномъ. Вообще, во всѣхъ своихъ проявленіяхъ человѣкъ является въ извѣстной степени рабомъ своего тѣла. И освобожденіе отъ этого рабства есть, по нашему мнѣнію, цѣль не меньшей нравственной высоты, чѣмъ освобожденіе его отъ рабства по отношенію къ себѣ подобнымъ. Но какъ можетъ быть достигнуто это освобожденіе? Только однимъ способомъ, отъ вѣчаемъ мы, перерожденіемъ всего своего существа, достиженіемъ полной власти надъ низшей (матеріальной) природой. Эта власть должна быть получена не путемъ чисто механическихъ сооруженій техники, а совершенно инымъ способомъ. Преодолевъ низшую природу при помощи ея же силъ, создавая для ея обузданія вторую стихійную природу техники, человѣкъ въ сущности остается у нея въ рабствѣ,— только дѣлаетъ формы этого рабства болѣе удобными. Конецъ этому подчиненію можетъ положить лишь способность вліять на низшую природу непосредственно, т.-е. измѣнять ея сущность одними внутренними актами воли, точно такъ-же, какъ мы измѣняемъ этими актами соотношенія нашего собственного организма. Соотвѣтственно этой способности должна возникнуть другая способность: воспринимать измѣненія, происходящія внѣ насъ, непосредственно—безъ помощи органовъ чувствъ. Но тогда тѣло, представляющее въ сущности лишь сложный инструментъ воспріятія и воздѣйствія, станетъ совершенно ненужнымъ. Человѣческое существо станетъ

безтѣлеснымъ, вѣрнѣе, его тѣло будетъ всюду, гдѣ будетъ обнаруживаться его вліяніе на низшую природу, такъ какъ тѣло по существу есть не что иное, какъ продуктъ связи высшаго существа съ низшей природой. Что эта связь въ извѣстныхъ намъ случаяхъ выливается въ неизмѣнную и косную форму организма, не есть нѣчто необходимое и вытекающее изъ общей природы духовнаго взаимодействія. Это результатъ ничтожныхъ духовныхъ силъ — ихъ, такъ сказать, ничтожнаго протяженія.

Но не будемъ вдаваться въ гипотезу безтѣлеснаго существованія, для построенія которой въ какихъ-либо конкретныхъ формахъ у насъ нѣтъ почти никакихъ данныхъ. Мы остановимся только на утвержденіи, что развитіе человѣка можетъ пониматься въ совершенно иномъ смыслѣ, чѣмъ оно обыкновенно понимается. Человѣку предстоитъ не только усовершенствовать свою человѣческую природу, но выйти изъ нея или вполнѣ ее преодолѣть. Въ этомъ пунктѣ нельзя не присоединиться къ ницшеанской концепціи „сверхчеловѣка“, — концепціи, лишенной однако вполнѣ опредѣленной моральной окраски. Впрочемъ, теорія перехода человѣка въ иныя высшія формы бытія ведетъ свое происхожденіе съ гораздо болѣе отдаленнаго времени. Въ сущности она присуща въ той или иной мѣрѣ почти всѣмъ религіямъ. Идея Царства Божія, завершающая христіанскую мораль, есть не что иное, какъ идея высшей формы духовнаго бытія. И всѣ принципы этой морали получаютъ свой конечный смыслъ и значеніе только въ этой идеѣ. Этика аскетизма, любви и состраданія есть неизбѣжный путь къ высшимъ формамъ бытія въ установленномъ нами смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое аскетизмъ, какъ не упражненіе воли въ ея воздѣйствіяхъ на внѣшнюю природу. Аскетъ ведетъ жизнь противоположную стремленіямъ тѣла. Въ этой борьбѣ съ тѣломъ онъ мало-по-малу становится его властелиномъ. Овладевъ своимъ тѣломъ, онъ начинаетъ вліять непосредственно и на внѣшнія ему тѣла. Воспитавшаяся сила духа становится источникомъ разнообразныхъ формъ

чудотворенія. Но этого мало для полной трансформации человека. Кроме победы надъ низшей природой для человека необходимо выработать новые способы взаимодействия съ себѣ подобными и высшими существами. Высшій міръ, предполагающій абсолютную гармонію существъ, требуетъ существъ абсолютно чуткихъ. Лишь тамъ можетъ осуществиться полная гармонія, гдѣ всѣ внутреннія перемѣны каждаго существа даютъ мгновенный и вѣрный отзвукъ во всѣхъ остальныхъ. Иными словами, всѣ существа должны проникать другъ друга своими духовными взорами и находиться въ состояніи полного взаимнаго сочувствія. Любовь есть нравственный законъ именно потому, что она есть въ то же время космическій законъ, по крайней мѣрѣ для космоса совершеннѣйшихъ существъ. Любовь есть взаимное соединеніе, отсутствіе перегородокъ и раздѣльности. Любовь есть то, что даетъ *реальное единство* элементамъ сложнаго. Весьма понятно поэтому, что эту любовь будиль въ сознаніи людей Тотъ, Кто предвидѣлъ созданіе изъ этихъ людей *единого* царства благодати. Для участниковъ этого царства не нужно будетъ глазъ или ушей, чтобы знать о томъ, что творится въ душѣ другого, потому что любовь великая откроетъ доступъ во всѣ тайники чужой души. Въ этой же любви и власть надъ душами...

Мы не можемъ останавливаться на вопросѣ о томъ, какъ придетъ это грядущее царство. Намъ достаточно отмѣтить лишь то, что по понятію своему оно не представляетъ чего-либо чрезвычайно далекаго. Связанное съ нимъ духовное совершенствованіе вовсе не есть какой-то отдаленно мерцающій идеалъ, требующій предварительнаго прохожденія множества переходныхъ ступеней.

Исторія религіи даетъ многочисленные примѣры поразительнаго духовнаго развитія людей, приближавшихся уже и въ этой жизни къ высшимъ формамъ бытія. Это тѣ люди, которые умѣли читать въ сердцахъ своихъ ближнихъ, которымъ иногда удавалось непосредственно вліять на внѣшнюю низшую природу и для которыхъ открывалась завѣса бу-

душаго. Одно только тѣло привязывало ихъ къ землѣ и мѣшало обнаружиться въ полной силѣ преобразенной душѣ. Для нихъ оставалось только сбросить свое тѣло, какъ оболочку личинки, чтобы довершить начатую метаморфозу.

Итакъ, чудесное вовсе не есть нѣчто безынтересное для морали, поскольку она не замыкается въ узкіе предѣлы благоустройства человѣческаго общества. Напротивъ, высшія формы моральныхъ проявленій неизбежно переходятъ въ область чудеснаго. Высшая степень власти надъ своимъ тѣломъ ведетъ въ то же время къ власти и надъ всею низшею природой, т.-е. къ *физическому* чудотворенію. Высшая степень любви и сочувствія ведетъ къ единству со всѣмъ міромъ и къ интуитивному познанію этого міра, т.-е. къ чуду *нравственно-интеллектуальнаго* характера. Эти намѣченныя нами этическія цѣли вовсе не противорѣчатъ и не упраздняютъ другихъ цѣлей эмпирической жизни. Напротивъ, думается намъ, общественные идеалы ведутъ въ концѣ концовъ, хотя быть можетъ и нѣсколько окольной дорогой, къ той же конечной цѣли перерожденія человѣка въ высшее существо. Мы думаемъ однако, что такой путь не обязателенъ и что для всѣхъ людей возможно болѣе непосредственное и независимое отъ экономической и политической эволюціи духовное развитіе. Но какъ бы оно ни происходило, его конечные идеалы должны во всякомъ случаѣ находиться за предѣлами человѣческой природы и человѣческихъ способностей взаимоотношенія съ міромъ. Поставить самого себя предѣломъ развитія и вѣнцомъ творенія можетъ только окаменѣвшее въ самодовольной гордости человѣчество. Поскольку же этотъ предѣлъ ставится изъ чисто теоретическихъ соображеній, мы не можемъ не отнести это на счетъ умственной близорукости, которая надо надѣяться является преходящей болѣзью въ духовномъ развитіи человѣчества. Она неизлѣчима только для самодовольныхъ... Но пусть кроты роютъ свои норы,—своей слѣпотой они не погасятъ тотъ свѣтъ иного міра, который ясно свѣтитъ для всѣхъ стремящихся его видѣть.

Установленное нами выше различіе чудесъ физическихъ и нравственно-интеллектуальныхъ даетъ намъ возможность легко разрѣшить послѣднее недоумѣніе, состоящее въ томъ, что будто бы пониманіе Бога творящимъ чудеса заставляетъ насъ признавать его бездѣятельнымъ въ промежуткахъ. Это недоумѣніе имѣло бы силу возраженія только для того, кто сталъ бы утверждать, что воздѣйствіе Бога на міръ можетъ проявляться только въ физическихъ чудесахъ. Но мы этого вовсе не утверждаемъ. Бога слѣдуетъ мыслить постоянно вліяющимъ на міръ, но не въ однихъ только чувственно воспринимаемыхъ чудесахъ, а въ глубинѣ человѣческаго сознанія, въ нравственномъ и умственномъ просвѣтлѣніи людей и вообще во всей той сложной работѣ духовнаго освобожденія, которою занято все человечество. Иначе говоря, мы должны себѣ представлять Бога, совершающимъ не только физическія, но также нравственныя и интеллектуальныя чудеса. И есть основаніе думать, что для нашего времени наибольшее значеніе должны имѣть главнымъ образомъ чудеса послѣдняго рода, чудеса не столь разительныя и замѣтныя, но оказывающія тѣмъ не менѣе весьма существенное вліяніе на весь историческій процессъ. Вообще, поскольку чудеса, исходяція отъ Бога, можно разсматривать, какъ помощь Бога слабымъ силамъ человечества, нельзя не признать, что эта помощь должна была быть по существу различной въ разные періоды человѣческаго развитія. Юное человечество нуждалось прежде всего въ помощи въ борьбѣ съ внѣшней природой, въ создани чисто внѣшнихъ условій для воспитанія здоровой духомъ и тѣломъ человѣческой организаціи. И эту помощь оно получало въ ветхозавѣтныя времена въ чисто внѣшнихъ физическихъ чудесахъ, избавлявшихъ избранный Богомъ народъ отъ насилій фараоновъ, отъ суровой пустыни,—въ чудесахъ вполне соотвѣтствовавшихъ той примитивной ветхозавѣтной морали, которая въ большей своей части относилась исключительно къ внѣшнимъ отношеніямъ людей и наполовину состояла изъ гигиеническихъ

правиль жизни. Но на ряду съ этими внѣшними задачами возникла для созрѣвшаго человѣчества уже новая нравственная задача, — задача преодоленія себялюбія и самолюбія, т.-е. коренного нравственного зла, влекущаго каждое существо къ обособленію и самообожествленію. И эта задача была облегчена живымъ примѣромъ Христа, осуществившаго одновременно наибольшее нравственное и физическое чудо. Съ этого момента нравственная задача человѣчества начинаетъ приобрѣтать все большее и большее значеніе, и физическая помощь Бога отходить на второй планъ. Современное человѣчество съ его желѣзными дорогами и телефонами, конечно, не нуждается уже въ физическихъ чудесахъ. Внѣшняя природа перестала быть тормозомъ его духовнаго развитія. вмѣстѣ съ тѣмъ въ сферѣ нравственнаго сознанія все существенное уже для него открыто и человѣчество не нуждается уже въ чудесахъ откровенія. Для него осталась исключительно духовная задача провести эти воспріятыя его сознаніемъ истины изъ отвлеченныхъ идей и словъ въ живое дѣло. Ему остается только переродить себя внутренно. Но эта работа должна уже быть выполнена одними только собственными силами человѣчества. Внѣшняя помощь въ исполненіи этой задачи противорѣчила бы самой ея сущности. Перерожденіе своего собственнаго „я“ должно быть вполнѣ добровольнымъ и чисто внутреннимъ актомъ. И быть можетъ то, что человѣчество является теперь лишеннымъ Божественной помощи или по крайней мѣрѣ получающимъ ея меньше, чѣмъ во времена своей юности, служить лишь указаніемъ на приближеніе его къ осуществленію этой послѣдней чисто внутренней задачи.

Въ этомъ отношеніи мы имѣемъ поучительную аналогію въ самой жизни Христа. По описанію евангелистовъ земное служеніе Спасителя сопровождалось весьма многочисленными чудесами. Божественная помощь не оставляла Его во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда нужно было преодолѣть тѣ или иныя внѣшнія препятствія. Но когда наступилъ моментъ

величайшаго внутренняго подвига, Богъ какъ будто покинулъ Христа. Онъ не поразилъ ударомъ молніи ни Іуду, ни грубыхъ воиновъ, Онъ не вдохнулъ рѣшимости въ слабую волю Пилата и не совершилъ никакого физическаго чуда для предотвращенія распятія. Распятіе совершилось на основаніи однихъ только законовъ природы. Нравственный подвигъ могъ быть совершенъ только собственными силами. Иначе не было бы въ немъ никакой нравственной цѣны.

Если человѣчество, проникнутое, сознательно или безсознательно, духомъ Христа, идетъ дѣйствительно по Его слѣдамъ, то едва ли можетъ быть сомнѣніе, что его послѣдніе дни, подобно послѣднимъ днямъ Христа, будутъ тоже днями добровольныхъ страданій, днями распятія въ той или иной формѣ и видѣ. И конечно въ этой послѣдней нравственной борьбѣ съ самимъ собою ему нечего надѣяться на внѣшнюю Божественную помощь и нечего ждать физическихъ чудесъ. Лишь съ наступленіемъ міровой развязки должно наступить новое величайшее для всего человѣчества чудо, состоящее въ его полномъ духовномъ обновленіи и вступленіи въ иную, непредставимую въ элементахъ нашего опыта жизнь.

С. Аскольдовъ.
