Н. ЛОССКИЙ

ТИПЫ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСКИ»
СКЛАД YMCA-PRESS

КУЛЬТУРНО - ФИЛОСОФСКАЯ БИБЛИОТЕКА

Н. ЛОССКИЙ

ТИПЫ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСКИ»
СКЛАД YMCA-PRESS
ПАРИЖ 1931

Tous droits réservés.
Copyright by the author ***1931.***

ВВЕДЕНИЕ

В безбрежном океане мирового бытия человеческое я занимает ничтожное место, однако, смелою мыслью оно стремится охватить весь мир, отдать себе отчет об основах строения вселенной, понять, что такое *мир, как целое,* постигнуть *смысл* мирового процесса, а вместе с тем определить и *свое* положение и назначение в мире. Совокупность ответов на эти вопросы есть *мировоззрение*. Решить эту задачу способна только высшая из наук — философия, правда, не в обособлении от остальных знаний, а в живом общении со всею системою всех остальных наук. Отсюда понятно тяготение к философии всякой живой цельной души, не низведшей себя путем чрезмерной изсушающей специализации на степень лишь дроби человеческой индивидуальности. Однако, обращаясь к философской литературе новейшего времени, такая живая душа в большинстве случаев не получит ответа на волнующие ее животрепещущие вопросы. В течение почти всей половины XIX в. внимание талантливейших представителей философии было сосредоточено почти исключительно на одной лишь философской науке — на гносеологии (на теории истины): они размышляли не о бытии, не о строении мира, не о жизни, свободе и т. п., а о том, каковы свойства истины и условия возможности ее. Такая концентрация сил на одной проблеме дала весьма плодотворные результаты: она приблизила нас к тому желанному моменту, когда, по крайней мере, профессионалы-философы сойдутся на нескольких основных положениях, или хотя бы станут настолько понимать друг друга, чтобы терпимо относиться к представителям противоположных учений. Однако, замкнувшись в слишком специальной и сравнительно далекой от жизни сфере исследований, философия отдалилась от широких кругов общества, которые стали питаться доморощенной дилетантскою философиею вроде учений Геккеля. Грандиозных концепций мира, великих метафизических систем, подобных системе Аристотеля, Спинозы, Лейбница, Гегеля, которые ста-

новились бы центром оживленного обсуждения, новейшее время не вырабатывало и даже, опираясь на кантианскую гносеологию, отвергало возможность их. Только в последнее время положение стало меняться. Опять возродился интерес к метафизике, опять создается умственная атмосфера, содействующая построению философских систем, охватывающих все стороны мира. К тому же явилось и гносеологическое оправдание этих попыток. Такие направления в гносеологии как интенционализм Гуссерля, или такие, как интуитивизм, поощряют философа направить свой ум на сокровеннейшие тайники бытия в надежде, что наша познавательная способность нигде не натолкнется на препятствия, абсолютно непреодолимые. Таким образом, можно ожидать, что в ближайшем будущем столкнутся друг с другом и станут предметом оживленных споров целые системы мировоззрений. Для ориентирования в таких спорах необходимо иметь систематический обзор возможных и исторически осуществленных *типов мировоззрений*. Эта книга содержит в себе попытку дать такое исследование типов философских систем. Центральное место в составе философских наук принадлежит метафизике, поэтому ближайшая глава, будет посвящена рассмотрению того, как метафизическими учениями определяется тип мировоззрения.

1. Метафизика, как центральная философская наука.

Метафизика есть *наука о мире, как целом;* она дает *общую* картину мира, как *основу для* всех частных утверждений о нем [1]). Можно подразделить ее на три отдела: *онтологию, космологию* и естественную *теологию*. Онтология исследует элементы, из которых слагается вселенная, материю, душу, дух, рассматривая наиобщие свойства их. Для этой цели она доводит анализ элементов бытия до последних пределов, приходя таким образом, к самым общим понятиям, называемым *категориями:* таковы понятия субстанции, качества, количества, отношения и т. п. Все остальные науки предполагают эти стороны бытия, сообщая сведения об определенных субстанциях (напр., атоме), качествах (напр., о физических качествах цвета, твердости) и т. п., но ни одна из них не задумывается над вопросом, что такое субстанция, что значит *обладать качеством,* вообще *быть величиною* и т. д.; впервые онтология вкладывает точный, определенный смысл во все эти термины.

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

---

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

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

Если принять данное выше определение метафизики, именно разуметь под этим словом учение о мире, как целом, то нельзя не признать, что метафизика есть наука, необходимая для всякой философской школы, для всякого философского направления, кроме крайнего скептицизма. В самом деле, это определение свободно от всякой предвзятости: оно не навязывает метафизике заранее никакого узко определенного содержания и не предписывает ей никакого исключительного, резко отличного от других исследований метода. И так как всякое разработанное мировоззрение должно содержать в себе систему учений о мире, как целом, то следовательно, в состав всякого мировоззрения, неизбежно должна входить метафизика и быть центральною, важнейшею философскою дисциплиною. Фактически так всегда и было на всем протяжении философской мысли. Если в широких кругах общества возникли в XIX в. предубеждения против метафизики, приведшие к тому, что слова «метафизик» и «метафизический» стали бранными или презрительными кличками в устах многих людей, то это объясняется тем, что они вложили в эти термины предвзятый смысл, осуждаемый их философскими системами. Немало способствовало этому случайное обстоятельство, именно самое слово метафизика и забвение обстоятельств возникновения его.

Как известно, оно имело первоначально совершенно бесцветное значение. В I в. до Р. Хр. философ Андроник Родосский издал собрание научных сочинений Аристотеля и поместил в нем сочинение πρώτη φιλοσοφία («первая философия»), содержащее в себе учение о сущем, как таковом, после физики Аристотеля — μετά τα φυδικά («то, что после физики»). Это происхождение термина было забыто, его перенесли на все философские трактаты с подобным содержанием и стали вкладывать в него новый смысл: для многих умов термин метафизика сознательно или полусознательно стал означать учение о *сверхфизическом*. Конечно, лица склонные к материализму и не допускающие никакого бытия, кроме физического, полагают, что наука о сверхфизическом бытии есть не более, как пустословие. Строя материалистическую систему метафизики, они не соглашаются называть ее метафизикою именно потому, что произвольно определяют эту науку, как учение о сверхматериальном бытии, су-

ществование которого они отвергают. Далее, отсюда возникает склонность приписывать метафизике особый, заранее предопределенный метод: если допустить, что она есть наука непременно о сверхфизическом бытии, то и знание в ней должно быть *сверхчувственное;* поэтому, кто отвергает возможность знания, выходящего за пределы ощущений, доставляемых глазом, ухом и т. п., тот вместе с тем отвергает и метафизику, опираясь на свое определение ее. Полагая, будто всякий опыт имеет чувственный характер (т. е., упуская из виду нечувственный опыт, дающий знание о нашей собственной душевной жизни, а также другие виды сверхчувственного опыта, напр., созерцание идеального бытия, религиозный опыт и т. п.), такие лица полагают, что предмет метафизики вообще есть нечто *сверхопытное, сверхэмпирическое,* и тем решительнее поэтому ополчаются против нее.

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

Соображения Канта о невозможности познать подлинное бытие кажутся на первый взгляд неоспоримо правильными. Однако современное развитие гносеологии обнаружило существование многих способов, которыми можно понять, как предмет, *представляемый* человеком, т. е. имманентный сознанию, мог бы тем не менее быть *по своему бытию* независимым от индивидуального человеческого сознания или даже от всякого сознания. Такова, напр., *имманентная философия* Шуппе с его уче-

нием о родовом сознании, таков интенционализм Гуссерля, теория знания Вл. Соловьева, *С. Н. Трубецкого и Е. Н. Трубецкого,* различные виды англо-американского *реализма* и особенно различные виды *интуитивизма* [1]).

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

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

Даже если принять гносеологию Канта и согласиться, что подлинное бытие («вещи в себе») всегда остается трансцендентным сознанию и потому навеки непознаваемо, все же, *при нашем определении термина метафизика,* в самой философской системе Канта метафизика возможна и осуществлена им; в са-

---

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

мом деле, даже и мир, как явление, образует некоторое систематическое целое, и учение об этом целом, как оно намечено в «Критике чистого разума» в основоположениях чистого рассудка, а также в сочинении Канта «Метафизические начальные основания естествознания», есть метафизика. Недаром популярное изложение гносеологии Канта, написанное им самим, озаглавлено: «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей явиться в смысле науки».

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

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

Даже и частные науки, поскольку они не ограничиваются лишь описанием чувственно данного, но пытаются проникнуть в область тожественного, неизменного и основного, наталкиваются на великие трудности и строят различные учения об одном и

том же предмете, борющиеся друг с другом и лишь медленно завоевывающие себе общее признание. Тем более понятно поэтому, что метафизика не выработала до сих пор общепризнанной системы учений о мире и является ареною ожесточенной борьбы множества школ. Преодолеть это множество систем и обозреть его систематически можно не иначе, как на основании какой либо классификации действительных и возможных типов метафизических учений. К построению такой классификации мы и перейдем теперь. В виду центрального положения метафизики в составе философских наук, предлагаемая нами классификация метафизических систем есть вместе с тем и классификация философских мировоззрений.

2. *Классификация метафизических систем.*

Метафизика есть наука о мире, как целом. Различные метафизические системы существенным образом отличаются друг от друга степенью связности или раздробленности мира, признаваемой ими. Наиболее очевидная внешняя форма, в которой выражается раздробление мира есть пространственный порядок вещей, *внеположность* вещей в отношении друг к другу: дерево и парящий над ним ястреб занимают два разные места в пространстве и, повидимому, *все содержание бытия* одного из этих существ обособлено от содержания бытия другого. То объединение их, которое получается благодаря тому, что оба они находятся в одном пространстве, вследствие чего ястреб, напр., может приблизиться к дереву и сесть на него, имеет лишь *внешний* характер: само содержание того и другого существа все же остается *внеположным* друг другу, занимающим разные объемы пространства.

Другая еще более глубокая пропасть между разными содержаниями бытия открывается во временном порядке мировых процессов. Два события, совершающиеся в разное время, напр., вчерашняя радость свидания с давно невиденным другом и сегодняшнее эстетическое наслаждение музыкою наполняют два разные отрезка времени, отделенные друг от друга двадцатью часами; повидимому, *все содержание* одного процесса находится вне содержания другого, так что они внеположны друг другу во времени, и эта внеположность гораздо более глубока, чем пространственные внеположности: в самом деле, в пространстве вещи могут быть все же внешним образом приближаемы друг к другу, а во времени, хотя оно и объединяет все события, как единое время, ни одно событие, отошедшее в область прошедшего, не может быть перемещено и приближено к настоящему; они как бы проваливаются в бездну, из которой нет возврата. Понятно поэтому, что философы, не допускающие никакого другого бы-

тия, кроме пространственного и временного, строят метафизические системы, утверждающие глубокую раздробленность мира, разобщенность разных частей его непреодолимою внеположностью их в пространстве и времени. Существуют, однако, другие типы философских систем, утверждающие, что в основе мира есть бытие сверхпространственное и сверхвременное, преодолевающее раздробленность пространства и времени и устанавливающее тесную, интимную связь между элементами мира, внеположными друг другу. Всякое сверхвременное и сверхпространственное бытие будем называть *идеальным,* имея в виду учение Платона, впервые открывшего царство идей. Бытие пространственно-временное будем называть *реальным.* Отрицательное или положительное отношение различных метафизических систем к идеальному бытию и разным видам его послужит нам *основанием для классификации* их.

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

Тожественный носитель различных свойств и событий, остающийся *абсолютно устойчивым,* т. е. тожественным, несмотря на смену, принадлежащих ему свойств и событий (холодность сменяется теплостью, движение покоем, а сам носитель этих процессов остается *тем же существом),* называется субстанциею [2]).

---

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

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

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

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

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

Субстанция есть *идеальное бытие*, т. е. сверхвременное и сверхпространственное. В самом деле, события, в которых проявляется, например мое «я» (душа) непрестанно меняются, между тем как само я остается буквально тем же самым «я», следовательно, это — бытие глубоко отличное от событий: оно находится вне потока времени. Душа, также атом (или, может быть, электрон, протон) — *вечны*. Слово вечность означает здесь *не безконечную длительность*, которая все же была бы течением *во времени*, а нечто гораздо более своеобразное: полную свободу от временных определений (краткость, продолжительность, предшествование чему нибудь, следование за чем и т. п.), неприме-

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

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

Изложенные учения о субстанции дают повод ко всевозможным недоразумениям и наталкиваются на решительное непонимание, потому что большинство людей все представляют себе в *чувственных наглядных пространственно-временных* формах, т. е. как реальное бытие и совершенно неспособны сосредоточить

свой ум на *идеальном* бытии, отвлекаясь от его воплощения в пространственно-временной действительности. Даже такой великий мыслитель, как блаженный Августин, рассказывает в своей «Исповеди», что лишь после тридцати лет он научился мыслить о духовном, вообще идеальном царстве бытия. Размышляя о бесконечности и вездесущии Бога, он приходил к чудовищным нелепостям потому, что «огрубевши сердцем от погружения в чувственность», принужден был представлять себе Бога, «если и не в форме тела человеческого, то по крайней мере чем то телесным, проникающим все части всего мира и простирающимся в бесконечные пространства. Дело в том; что я ничего не мог представить себе вне пространства; всякий предмет, не наполняющий собой определенного места, исчезал в моем понятии, представляясь ничем, даже не пустотою, а совершенно ничем» [1]). Отсюда следовало, что «все твари будут тогда наполнены Тобою так, что в теле, положим, слона, больше будет Тебя, нежели в теле воробья, насколько первый больше последняго: субстанция Твоя будет тогда представляться как бы раздробленною на различные части всего мира, и Ты будешь присущ всем им соразмерно их величине. А между тем, Ты, Господи Боже наш, совсем не таков, как я представлял Тебя. Но Ты не озарил еще светом Своим моей тьмы» [2]).

Примером недоразумений, возникающих вследствие привычки все помещать в пространстве и времени, может служит широко распространенное понимание учения Декарта о связи души с телом. Часто говорят и пишут, что Декарт, признавая душу нематериальною субстанциею, тем не менее искал ее «седалища» в теле и нашел, что она находится в мозгу в шишковидной железе. В действительности же вот что говорит Декарт: «душа подлинно соединена со всем телом и, строго говоря, нельзя сказать, что она находится в какой нибудь одной из его частей, исключая остальные...» «Природа ее не имеет никакого отношения к протяжению, измерениям или свойствам материи, из которой составлено тело, но только ко всей совокупности его органов» [3]). Далее, однако, он признает, что существует орган, именно шишковидная железа, через посредство которого душа предпочтительно перед всеми остальными частями тела влияет на телесные процессы. Вот это учение Декарта в умах читателей обыкновенно превращается в нелепую мысль, будто *нематериальная* субстанция души занимает *место* внутри тела или, по крайней мере, распо-

---

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

[2]) Там же, стр. 149; см. также книгу V, г. X, стр. 109, гл. XI, стр. 110; кн. VI, г III, стр. 121.

[3]) Descartes, Des Passions en général et, par occasion, de toute la nature de l'homme. I, art. 30.

ложена в теле так, как, напр., центральная *точка* шара находится *внутри* шара.

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

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

Мировоззрение, допускающее только в одном из его видов идеальное бытие, именно в виде субстанции, будем называть *субстанциализмом.* Осуществляется оно в самых разнообразных формах особенно в зависимости от того, какие качественно различные субстанции допускаются философом (душа, материя), и признает ли философ множественность субстанций или находит в мире только одну субстанцию. Так, столь отличные друг от друга системы, как мировоззрение Демокрита, Декарта, Лейбница, Спинозы, Беркли, одинаково имеют характер субстанциализма. Характерна для субстанциализма следующая черта: он признает чрезвычайно тесную объединенность всего того, что присуще каждой отдельной субстанции (свойства и процессы, в которых проявляется субстанция), и в то же время чрезвычайную *обособленность* и самостоятельность субстанций в отношении друг к другу. В одном направлении он усматривает в мире высокую степень цельности, а в другом — чрезмерную раздробленность. Образцами этой черты субстанциализма могут служить системы Демокрита и Лейбница. Только в том случае, если философ-субстанциалист полагает, что в основе мира есть всего одна единственная субстанция, он освобождается от мысли о распаде мира на глубоко обособленные друг от друга существа. Такова,

напр., система Спинозы, находящего в мире только одну субстанцию — Бога — и считающего все существа в мире проявлениями этой субстанции.

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

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

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

Есть идеал-реалисты, допускающие *только отвлеченные* идеальные начала; такова, напр., система Когена. Этого рода

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

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

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

Примером актуалистических мировоззрений могут служить учения Гераклита, Юма, Маха, Бергсона. Из одного этого сопоставления имен видно, что актуализм существует в весьма разно-

образных видоизмнениях, которые и будут разграничены в дальнейшем исследовании.

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

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

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

Сторонник неорганического мировоззрения применяет свое понимание целого не только к вселенной, но и к всевозможным более ограниченным единствам, встречающимся в составе мира, напр., к организмам животных и растений. Так, древний грече-

---

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

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

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

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

ние *предполагает* наличность пространства и, следовательно, подчинено тому, более высокому целому, в составе которого может быть проложен путь перемещения точки.

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

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

Для пояснения этого последнего положения особенно удобен пример такого целого, как государство. Сторонник неорганического мировоззрения полагает, что государство есть только *сумма* человеческих *особей,* совершающих индивидуально-психические и индивидуально-физические акты для достижения своих личных целей; государство есть не более, как *средство,* созидаемое особями, для достижения их индивидуальных целей, напр., самосохранения, расширения их индивидуального бытия и т. п. Учение сторонника органического миропонимания глубоко иное. Он считает государство не суммою индивидуумов, а целым, существующим благодаря тому, что у индивидуумов есть *сверх-индивидуальная* сторона; следовательно, индивидуумы находятся в составе государства, как точки на линии, вовсе не исчерпывая своими индивидуальными интересами и целями всей жизни го-

сударства. Такое напр., явление, как война, разлагается, с точки зрения *неорганического* учения, лишь на индивидуально-психические стремления, чувства и поступки отдельных людей: *честолюбие* полководцев или монарха, *жажду наживы* фабрикантов и купцов, *страх* перед жестокою дисциплиною у солдат и т. п. Наоборот, сторонник *органического* учения о государстве, нисколько *не отрицая соучастия перечисленных индивидуально-психических факторов,* все же полагает, что не они составляют главное основание такого великого социального явления, как война: по его мнению, государственное целое имеет свои особые сверхчеловеческие цели, и граждане государства, содержа в самой своей индивидуальности сверх-индивидуальную сторону, способны, хотя бы отчасти, на *бескорыстный патриотизм* и самопожертвование во имя этих сверх-человеческих целей.

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

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

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

Все сложное, что только ни входит в состав мира, должно быть понимаемо в духе приведенных примеров. Куча камней на

краю шоссе сообусловлена целью приготовить из них щебень для ремонта шоссе. И даже снежный сугроб, навеваемый в открытом поле у пня меланхолически воющим зимним ветром, имеет в своей основе какую-либо идею единства, придающую ему *смысл* и *значение* в целом природы.

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

Таким образом, получается шесть типов мировоззрений:

актуализм	неорганический органический
субстанциализм	неорганический органический
идеал-реализм	отвлеченный конкретный

Обращаясь к исторически осуществленным философским системам и подвергая их анализу, мы увидим, что почти невозможно найти среди них системы, вполне точно, во всех отношениях соответствующие намеченным мною схемам, являющиеся, так сказать, химически чистыми образцами описанных типов философской мысли. Этим, однако, не подрывается значение данной классификации типов философских систем. Тенденция к тому или иному типу, во всяком случае, может быть найдена во всякой философской системе, и потому при анализе и критике всякой системы может оказать ценные услуги разработанное учение о мыслимых, хотя бы и нереализованных, *идеальных типах* систем.

Даже и химик не только не находит в природе, но даже не может создать в лаборатории грамм абсолютно чистого железа или фосфора без всяких примесей, соединений или распадов. Этим не отменяется, однако, ценность учения о свойствах химически чистых «элементов» вещества.

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

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

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

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

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

Однако приступить сразу к рассмотрению целых философских мировоззрений это значит запутаться в множестве проблем и их скрещении друг с другом. Чтобы облегчить эту задачу, мы

начнем не с рассмотрения всей мировой целости, а с изучения двух важнейших элементов мирового бытия, именно познакомимся сначала с философскими учениями о материальной природе, затем с учениями о душевной жизни, и только тогда уже приступим к рассмотрению целых философских мировоззрений.

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

Глава первая

УЧЕНИЯ О МАТЕРИИ

1. Виды натур-философских учений о материи.

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

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

Прежде всего следует отметить различия, обусловленные учением о связи между материальным процессом и процессом жизни, а также душевным процессом. Согласно некоторым учениям, всякая материя есть живое, жизнедеятельное начало, изменяющееся и действующее на окружающую среду соответственно своим стремлениям, симпатиям, антипатиям и т. п. Такое направление в учении о материи называется *гилозоизмом* (ὕλη — материя, ζωή — жизнь). Гилозоизм часто имеет характер весьма примитивной философии, соответствующей тому низкому уровню развития мысли, когда философ еще не усматривает глубокого различия между душевным и материальным процессом и сливает их в одно смутное целое, не отдавая себе отчета в тех

затруднениях и недоумениях, которые вызывает подобное учение. Таковы взгляды ионийских натурфилософов *Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена.* Анаксимен говорит: «Подобно тому, как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир». В наше время наивный гилозоизм представлен в мировоззрении *Геккеля.*

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

Противоположные гилозоизму учения о материи утверждают, что первичные основные качества материального бытия не содержат в себе никаких признаков душевности и жизнедеятельности. Так, по Демокриту, материя состоит из *атомов,* именно из нераздробимых, непроницаемых частиц, отличающихся друг от друга только своею *формою* (шарики, кубы и т. п.), *величиною* и, в зависимости от величины, *тяжестью.* Эти качества атомов неизменны. Единственное изменение, возможное в материальной среде, есть *движение,* т. е. перемещение атомов в простанстве и, следовательно, изменение их *положения* в отношении друг к другу. Все остальные физические качества, цвета, звуки, запахи, вкусы и т. п., не принадлежат, по мнению Демокрита, атому: это *ощущения,* возникающие у познающего субъекта во время чувственного восприятия глазом, ухом, осязанием. Следовательно, это лишь *кажущиеся* свойства материи: сами по себе атомы не красны, не зелены и т. п., не теплы и не холодны, только для глаза вещи представляются цветными, для осязающей руки теплыми или холодными и т. п. Такие учения, наделяющие материю лишь *геометрически-механическими* свойствами и придающие ей безжизненный характер, особенно распространены в новой философии в XVII-XIX вв.

Оставив в стороне вопрос об отношении между материею и жизнью, а также душевным процессом, можно построить классификацию с точки зрения различия между системами основных понятий, исходя из которых физика развивает учение о материальной природе. Я изложу такую классификацию, данную Эд. *Гартманом.* [1])

Материя есть *подвижное реальное.* Движение невозможно без *пространства* и *времени;* поэтому в состав всех теорий материи входят эти два понятия, определяющие *формальную* сторону материальной природы. Разногласия между представителями различных теорий возникают лишь по вопросу о *реальной*

---

1) Ed. v. Hartmann, Die Weltanschamung der modernen Physik, стр. 187.

стороне материального процесса, о содержании его: одни исходят здесь из понятия *массы,* другие из понятия *силы,* третьи — из понятия *энергии.* Таким образом получаются следующие три класса теорий:

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

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

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

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

2. Гилокинетическое учение о материи.

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

Как уже сказано, согласно гилокинетической теории, материя есть *движущаяся масса.* Большинство сторонников этого уче-

---

[1]) Греческое слово ὑλη — материя и κίνηδις — движение.

ния утверждает, что материя состоит из атомов (ἄτομον — неделимое), т. е. мельчайших неразложимых далее (по крайней мере естественными физическими средствами) частиц. Представление об атоме дается здесь весьма простое: каждый атом есть маленькое тельце, протяженное, абсолютно непроницаемое и обладающее неизменною массою.

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

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

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

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

делится до бесконечности, всякая наличная частица ее могла бы быть при подходящих условиях разделена далее; однако *фактически* некоторые частицы не дробятся до конца, но представляют собою тельца, корпускулы, [1]) которые не могут быть далее разделены *наличными* силами природы. Такая теория материи называется *корпускулярною* в отличие от *атомистической*. Некоторые авторы даже обозначают термином атом последние элементы материи лишь в том случае, если они признаются непротяженными и потому мыслятся, как абсолютно неделимые. Я не буду так суживать значения термина атом и буду обозначать им, в согласии с историею его, также и протяженный элемент материи, если только философ, как это делает, напр. Демокрит, считает его абсолютно неделимым.

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

Все, из чего строится материальная природа в этом учении, входит в состав чувственного опыта, или, по крайней мере, находится в такой тесной связи с ним, что имеет *наглядный* характер. Поэтому сторонник гилокинетизма кажется, что он не нуждается в сверхчувственных понятих, что он обходится без «метафизики». Даже понятие силы так конкретизируется здесь, что кажется низведенным на степень чувственно данного. В самом деле, сила есть причина изменения движения. Но, согласно ги-

---

[1]) Corpusculum — тельце.

локинетизму, единственною причиною нарушения покоя или изменения движения частицы материи может быть толчок или давление другой частицы материи, находящейся уже в состоянии движения. Таким образом, думая о силе, он думает о *движущемся теле*, как *причине изменения* движения *другого тела.* Никаких внутренних стремлений, напряжений, усилий и т. п., он не усматривает в этом влиянии тела на тело; никаких сил, действующих на расстоянии непосредственно через бездну пространства (actio in distans), он не допускает. «Тело не может действовать там, где его нет», говорят сторонники гилокинетической теории. Даже явления тяготения они стремятся вывести из толчков движущихся частиц материи. Так, напр., согласно гипотезе Лесажа (физик XVIII в.), явления тяготения объясняются толчками частиц эфира, носящихся в пространстве по всевозможным направлениям. В самом деле, представим себе над землею на расстоянии 20 саженей тело птицы, только что подстреленной охотником. Тело ее подвергается со всех сторон толчкам частиц эфира; толчки справа и слева, спереди и сзади взаимно уравновешиваются; но толчки сверху вниз к центру земли и толчки снизу вверх не уравновешивают друг друга: земля играет роль как бы экрана, задерживающего многие частицы эфира и, следовательно, тело птицы испытывает большее количество толчков сверху вниз, чем снизу вверх; вследствие этого оно падает по направлению к центру земли.

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

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

Согласно современной электронной теории материи то, что прежде считалось атомом, есть на самом деле сочетание еще более простых элементов, именно положительных и отрицательных

---

[1]) Как думал о тяготении Ньютон см. Kurd Lasswitz, Geschichte des Atomistik vom Misselalter bis Newton, II. том, стр. 572-580.

зарядов электричества. Следовательно, чтобы остаться и в наше время сторонником гилокинетизма, нужно построить гипотезу, отрицающую взаимное притяжение этих зарядов и сводящую его на приталкивание и придавливание их друг к другу средою.

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

Таким образом это учение о материи стремится ограничиться лишь сферою реального и притом наглядно представимого. Отвергая qualitates occultae, оно отбрасывает также всевозможные «силы», «способности», «возможности». Сторонники такого направления любят указывать на то, что оно борется против склонности ленивого ума слишком рано прекращать анализ явления и, не дойдя до *механизма* его, объяснять явление ссылкою на какую нибудь специфическую «силу» или «способность»: на «силу» тяготения для объяснения явлений тяготения, на «силу сродства» — для химических соединений, на «формирующую силу» — для объяснения процессов в организме. *Мольер* вышутил такой способ объяснения: он состоит в том, что на вопрос, почему опиум усыпляет, нам отвечают, «потому, что у опиума есть усыпляющая способность». Так на вопрос, почему часы показывают время, можно ответить, не рассматривая часового механизма, что у часов есть часопоказательная сила.

Гилокинетическая теория материи есть яркий образец *неорганического* учения. Природа здесь строится из элементов вполне самостоятельных, независимых по своему бытию друг от друга. Невероятную степень обособленности их можно пояснить следующим образом. Допустим (хотя бы в виде фикции) бытие Всемогущего Существа, которое сверхестественным путем уничтожило бы все атомы, кроме одного; согласно рассмотренной теории, этот оставшийся атом нисколько не изменился бы в своем

бытии: он сохранил бы тот же объем, что и раньше, и продолжал бы вечно свое движение с тою же скоростью и в том же направлении, как в момент гибели его собратьев; ему жилось бы даже еще лучше, чем прежде: никто больше не толкал бы его в пути.

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

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

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

Гилокинетическое учение о материальной природе сыграло выдающуюся роль в развитии естествознания, но в составе философского мировоззрения, как только поднимаются вопросы об отношении между материею и другими элементами мира, оно приводит к безвыходным затруднениям. Мало того, и в самом естествознании это учение, останавливающееся слишком рано в своем анализе понятий, оказывается несостоятельным, как только натуралист пытается перейти от производных свойств материи к основным. Напр., *упругость* сложного тела объясняется изменением относительного положения частиц сложного тела, т. е. *сложением* тела из атомов. Но сами атомы должны быть мыслимы также абсолютно упругими. Как же объяснить это свойство их? Отказ от простоты атома, признание того, что атом тоже в свою очередь есть сложное тело, состоящее из под-атомов не поможет: тот же вопрос возникает и по поводу под-атомов и т. д. в безконечность. Для выхода из затруднения остается только отказаться от мысли, что атом есть вечно неизменная непрони-

цаемая объемность, т. е. отвергнуть гилокинетическую теорию [1]).

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

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

Совершенно иным способом, но не менее убедительно вскрывается необходимость органического учения о материи уму того, кто усматривает, что все изменения в материальной природе осуществляются не путем действий одного тела на другое, а путем *взаимодействий.* Под взаимодействием же разумеется такое влияние вещи A на B и, наоборот, B на A, при котором состояние a

---

[1]) См. Stalle, Die Begriffe und Theorien der modernen Physik; Meyerson, Identité et Realité.

первой вещи и состояние b второй вещи суть *одновременно* друг для друга причина и действие.

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

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

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

3. Динамистическое учение о материи.

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

Динамистическое учение о материи исходит из понятий пространства, времени и силы. Реальное содержание материи, выра-

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

Таким образом материя *не есть вечное состояние,* неизменное пребывание. Она есть *процесс,* действование, событие, протекающее во времени. Современный натуралист любит подчеркивать мысль, что материя никогда не находится в покое; но под этими словами он, обыкновенно, разумеет лишь мысль, что непроницаемые сами по себе неизменные частицы вещества постоянно находятся в движении. Динамист идет гораздо дальше: он утверждает, что *не только движение* частицы материи, но и *сама эта частица,* сама ее объемность, есть *процесс,* именно непрестанно возобновляющееся усилие завоевания некоторого места в пространстве.

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

Не все динамисты приходят к этому учению о множестве субстанций, соответствующем множеству центров сил. Так, напр. *Эд. Гартман* допускает только одну Мировую субстанцию, а каждый

центр обнаружения сил считает местом проявления объединенного пучка ее деятельностей; такое единство он называет *динамидою*. Как бы то ни было, те философы, которые утверждают, что в основе каждого неделимого далее объема материи есть свой особый центр обнаружения сил, не порывают с атомистикою; они строят теорию *динамистического атомизма*.

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

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

Взаимодействием центральных сил отталкивания и притяжения создается материальная природа, как система тел. Однако динамическое содержание этой природы не сводится только к созданию тел. Что мы называем «телом»? Тело, говорит Эд. Гартман, «находится» там, 1) где осязающая рука встречает сопротивление своим попыткам внедрения, 2) и в тех границах, от которых отражаются лучи света [1]). Но вне места, где находится тело, обнаруживаются другие динамические действия из тех же центров сил, действия магнитные, элекрические и т. п. и распространяются они на всю материальную природу. Видоизменяя эти взгляды Гартмана в духе учения о субстанции, как носителе сил, мы можем сказать, что субстанциальный деятель создает себе *тело*, как *ограниченную* непроницаемую объемность, и, сверх того, имеет динамическую объемность, распространяющуюся на весь мир. Таким образом даже в материальной природе можно говорить о *взаимопроникнутости* до известной степени всего всем, что однако не приводит к безразличному смешению всего со всем, так как для всякого действования можно проследить его источник, определенный центр обнаружения сил и определенного субстанциального деятеля.

Взаимодействие между телами, обусловленное исходящими из центров сил отталкиваниями и притяжениями, приводит к движению, т. е. к перемещению в пространстве тел и соответствующих им центров сил. Обнаруживающееся при этом свойство тел, выра-

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Die Weltanschamung der modernen Physik.

жаемое понятием *массы,* опять есть не пассивность тела, а, наоборот, проявление силы, именно противодействие тем силам, которые стремятся вывести тело из состояния покоя или изменить существующее уже движение его. *Лодж,* настаивая на активном характере инерции определяет даже ее, как «способность тела самостоятельно выходить из положения, занимаемого им в пространстве» или как «способность двигаться при наличности противодействующих сил» [1]).

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

Среди перечисленных факторов материального процесса нужно различать производную *внешнюю* сторону, имеющую *геометрически-форономический* характер (непроницаемая объемность, перемещение ее в пространстве) и основную *внутреннюю,* имеющую *динамический* характер (усилия, напряжения отталкивания и притяжения); а глубже этого процесса лежит *метафизическая* основа его, не имеющая характера процесса, именно *субстанциальные деятели* с их *силами.* Сами субстанции и силы их, будучи сверхпространственными и сверхвременными, конечно, *не материальны;* только *обнаружения* сил отталкивания и притяжения создают материальность; поэтому Гартман называет эти силы *материрующими.* Лейбниц также подчеркивает различие между материею и ее основою: материя, согласно его теории, есть только процесс, только феномен (правда, phaenomenon reale seu bene fundatum, т. е. феномен реальный или хорошо обоснованный), и основу ее он усматривает в метафизическом начале, в монаде. [2])

Физик, стараясь обосновать свои учения о материи, с одной стороны, на чувственном опыте, а, с другой стороны, на математическом вычислении, приучает свой ум отвлекаться от метафизической основы материи и даже от ее внутренней динамической стороны; таким образом, материальное бытие для него сводится лишь к внешним отношениям. Получается странный тип бытия: *внешнее без внутренней основы.* Кантианец может еще поми-

---

[1]) Лодж, «Электричество и материя», перев. Мережковского, стр. 3 с.

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

риться с таким учением о материи: для него материя есть не более, как явление (феномен) в человеческом чувственном восприятии. Поэтому он может и даже должен утверждать, что материя, как она дана нам в опыте, есть не более, чем множество безжизненных содержаний, связанных *внешними* отношениями, без всякой внутренней основы, так как внутреннее, в себе сущее бытие он считает *вещью в себе,* не вступающею в кругозор человеческого сознания и потому недоступною познаванию человека [1]). Но интуитивист и вообще всякий философ, полагающий, что у человека есть средства познать природу вещи вплоть до ее глубочайшей внутренней сущности, не может допустить в своем учении о мире такого бытия, которое разлагалось бы только на внешние отношения без внутренней основы их. Сам Кант признает, что «как объект чистого рассудка, всякая субстанция должна иметь внутренние определения и силы, относящиеся к внутренней реальности. Но какие же иные внутренние свойства могу я мыслить, кроме тех, которые доставляются мне моим внутренним чувством, именно, кроме самого *мышления* или чего либо аналогичного мышлению? Поэтому то Лейбниц считал все субстанции простыми, наделенными способностью представления субъектами, т. е *монадами,* так как он принимал их за ноумены, не исключая и составных частей материи, у которых он мысленно отнял все, что может означать внешние отношения, следовательно, также и *сложность*». [2])

Вл. *Соловьев* в своей «Критике отвлеченных начал» рассуждает о внешней и внутренней стороне материи следующим образом: «Непроницаемость (твердость) и ее форма — протяженность, т. е. все то, что составляет наше представление вещества, оказывается не собственною сущностью атомов, а только их отношением или точнее говоря результатом их взаимодействия. Что же такое сами атомы? Они не могут уже быть определены как крайние элементы, последние составные частицы вещества, ибо вещество есть лишь их произведение. Атомы вещественны, т. е. тверды и протяженны, лишь в своем отношении друг к другу, в своем соприкосновении друг с другом; сами же по себе, как безусловные единицы они не могут иметь никакого протяжения, ибо протяжение есть свойство относительное, предполагающее раздельность, следовательно, разграничение с другим, и потому не имеющее смысла в применении к атому, взятому безотносительно или в себе самом. Но если таким образом атомы сами по себе лишены всякой протяженности, то они в пространственном смысле

---

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

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

суть математические точки; но математическая точка сама по себе есть лишь нуль пространства и, следовательно, такое понятие об атоме как математической точке, хотя и совершенно верное, будет лишь чисто отрицательным, выражающим только, что атом сам по себе есть нечто непространственное, но еслиб атомы были только этим, т. е. только математическими точками или нулями пространства, то из них ничего бы не могло произойти и они не могли бы быть реальными элементами всего существующего, ибо сколько бы мы таких нулей ни брали и как бы мы их ни комбинировали, ничего кроме нуля мы из этого бы не получили: следовательно, для того, чтобы быть реальною основой всего существующего, атомы должны быть чем нибудь в положительном смысле, т. е. должны иметь некоторую собственную субстанциальность. Но эта субстанциальность не может быть вещественною, ибо, согласно выше сказанному, основные признаки вещества, именно твердость и протяженность, отняты у атомов самих по себе и все вещественное признано производным, а не первичным. Твердость и протяженность, образующие вещество, существуют, как мы видим, лишь во взаимном *действии* атомов, сами же атомы согласно этому должны быть определены как реальные *причины* такого действия; но реальная причина действия есть то, что мы называем *силою*. Таким образом собственная субстанциальность атомов, будучи невещественною, должна быть динамическою, и само атомистическое воззрение согласно этому перестает быть механическим материализмом и превращается в чистый динамизм».

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

Сосредоточимся на рассмотрении внутренней стороны материального процесса, чтобы определить ее природу. Мы сами, как существа, обладающие материальною телесностью, знаем из своего непосредственного личного опыта, что действование, выражаю-

---

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

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

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

Теперь нужно перейти к наиболее трудным и основным вопросам учения о материи. Вследствие наклонности нашего ума все представлять себе в чувственной наглядной форме, трудно удержаться при первом ознакомлении с динамистическою теориею от искажения ее, ведущего к недоразумениям, неясностям и противоречиям. Особенно в виду того, что силы (вернее, субстанциальные деятели) динамистической теории соответствуют атомам гилокинетической теории, является соблазн думать, будто центр обнаружения силы есть точка, в которой «сидит» сама субстанция или сила. Тогда субстанции уподобляются бесконечно малым пылинкам, разбросанным в пространстве, или паучкам, [1]) сидящим в центре своей паутины, распространяющейся во все стороны по радиусам, и динамистическая теория сразу утрачивает все свои достоинства: вместо того, чтобы решать загадки материального бытия, она тогда только увеличивает количество их. В самом деле, поместив силы или субстанции в определенные *места в пространстве,* приходится считать пространственную *форму* предваряющим условием для деятельности субстанций, для производимых ими отталкиваний и притяжений, составляющих *содержание* материального процесса. Ставя, таким образом, форму раньше содержания, мы разъединяем форму и содержание, вследствие чего действие одной субстанции на другую приходится теперь представлять, как *действие на расстоянии;* все трудности этого понятия встают перед нами с непреодолимою силою: не понятно, как субстанции-пылинки определяют расстояние между собою, как они одновременно соразмеряют свои отталкивания и притяжения с изменением этих расстояний и т. п. Коротко говоря, нельзя представить себе возможности столь тесного отношения, как *взаимодействие*, между деятелями, которые были бы разбросаны в пространстве.

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

---

[1]) См. об этом Ed. v. Hartmann, Die Weltanschamung der modernen Physik, стр. 205.

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

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

В самом деле, между субстанциальными деятелями расстояний нет; точно также нет расстояний между субстанциальными деятелями и создаваемыми ими продуктами, именно непроницаемыми объемностями; расстояния существуют только между этими объемностями. Стоя таким образом выше пространства, субстанциальные деятели могут, напр., осуществлять *притяжение* созданных ими непроницаемых объемностей как бы ни было велико расстояние между этими объемами. Они играют роль как бы хозяев, которые будучи сверхпространственными, способны обнаружить свое влияние во всякой точке хозяйства, именно во всей сфере пространственного материального мира. Таким образом, согласно динамизму, развитому на основе органического миропонимания, взаимодействие между соприкасающимися объемами есть не близкодействие и не дальнодействие, а сверхпространственное действие. Иным словами, динамизм устраняет спор между двумя учениями, заменяя его третьим учением. В этом не малое преимущество динамизма, так как история мысли по-

---

[1]) О понятии единосущия и значении его для метафизики см. книгу от. П. Флоренского «Столп и утверждение истины».

казывает, что и учение о *близкодействии* (путем прикосновения) и учение о *дальнодействии* (actio in distans) одинаково приводят к неразрешимым трудностям [1]).

Сторонники гилокинетизма говорят: «тело не может действовать там, где его нет». В противовес этому положению *Целльнер* высказал парадоксальную мысль: «где тело действует, там оно и находится»; поэтому если установлено, что приливы вызываются действием луны, это значит, что луна находится также и в волне прилива. Динамистическая теория материи освобождает от узости гилокинетизма и от парадоксальности тезиса Целльнера, выражая вместе с тем в понятной форме истину, отстаиваемую Целльнером. Эд. Гартман говорит: «в каждом месте и моменте времени имеется проявление того (силы), что не находится ни в каком месте и ни в каком времени». Однако динамист может сказать также: «где сила действует, там она и есть», (не сама, конечно, а в своих обнаружениях). Даже и гилокинетист, рассматривая столкновение двух твердых тел, должен признать, что они влияют друг на друга всею своею массою, между тем масса их принадлежит всему занимаемому ими объему, а не сосредоточена в поверхности соприкосновения тел.

Динамистическое учение о материи упрекают иногда в том, что оно исходит из большего числа основных предположений, чем гилокинетическое. В ответ на это следует заметить, прежде всего, что количество основных начал в каждой теории должно оправдываться существом проблемы, а не стремлением к экономии во что бы то они стало. Обыкновенно, эта экономия оказывается мнимою, есл теория пытается обойтись без какого либо основного элемента, который в действительности не производен и ничем не заменим. Так, гилокинетическая теория кажется исходящею из небольшого числа понятий только потому, что она слишком рано останавливается в своем анализе и пользуется некоторыми весьма общими основными понятиями безотчетно в составе употребляемых ею более частных понятий. В самом деле, ядром понятия *атома* служит понятие *субстанции;* в понятии движущейся массы кроется понятие *силы*. Сцепление некоторые сторонники гилокинетизма прошлых веков пытались понимать, как сплетение атомов неправильной формы с выступами, крючками и т. п. Это ни что иное, как попытка обойтись без понятия *силы притяжения* путем ссылки на факт, который в действительности требует для своего обоснования или силы притяжения, или какого либо другого основного понятия, не выработанного гилокинетизмом: в самом деле, в этой теории остается непонятным, каким образом крючки, выступы и т. п. не отрываются от основной массы атома; мало того, здесь непонятно вообще, *почему множество*

---

[1]) См. об этом в книге **Мейерсона** «Тожество и действительность».

внеположных частей протяженного атома не отделимы друг от друга. Для динамизма этот вопрос решается просто; субстанциальный деятель неделим, как *непротяженное* единое начало, а протяженная объемность его не может быть разделена, так как она есть продукт обнаружения его сил, которых нельзя обособить друг от друга подобно тому, как нельзя обособить в каком либо человеческом я его чувство и волю [1]). Защищаемая мною разновидность динамизма, таким образом вовсе не порывает с атомистикою: она представляет собою *динамистический атомизм* (атом, конечно, может быть заменен электроном, от этого существность учения не меняется).

Изложенное динамистическое учение о материи имеет отчетливо выраженный *органический* и притом *идеал-реалистический* характер. Материальный процесс здесь рассматривается, как система, в которой каждый элемент существует не иначе, как на основе целого. Последние элементы материи, будь то атом или податом, электрон или суб-электрон суть не абсолютно самостоятельные начала: они относительно самостоятельные стороны целого. В самом деле, как субстанциальные деятели, они имеют в себе сторону *единосущия,* без которой невозможны были бы их деятельности, совместно создающие *единую систему* природы. Далее, непроницаемые объемы атомов (вообще последних элементов материи), будучи результатом процесса отталкивания, обусловлены системою взаимодействий субстанциального деятеля с другими субстанциальными деятелями. Если бы все субстанциальные деятели, кроме одного, чудесным образом исчезли, то единственный оставшийся субстанциальный деятель утратил бы свою *телесность,* свою материальную объемность, так как не способен был бы *проявить в действии* свою силу отталкивания, не встречая ни откуда противодействия. Оставшаяся частица сохранилась бы только, как носитель силы, т. е. как нечто такое, что способно при соответствующих условиях проявить отталкивание, но само не есть действительное наполнение пространства.

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

---

[1]) О количестве основных понятий гилокинетизма и динамизма см. Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, собр. соч. I отд., II т., стр. 192-213.

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

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

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

4. Энергетическое учение о материи

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

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

Резко иной характер имеет так называемый *качественный энергетизм.* Согласно этому учению, материя не *имеет* энергию, а *есть* комплекс энергий в пространстве. Сторонники этого направления, такие, как *Мах* или *Оствальд,* стремятся обойтись, по возможности, без умозрительных понятий и без гипотез; они надеются построить всю науку о материальной природе в форме *описания* материального процесса. В самом деле, энергия выражается в процессе работы. Признав на основании опыта наличность нескольких качественно отличных друг от друга энер-

гий (механической, тепловой, электро-магнитной и т. п.), и установив математические формулы эквивалентности их при превращеиях, они не считают нужным пытаться сделать нашему уму *понятным*, каким образом одна энергия заменяется другою, повидимому, глубоко отличною от нее (напр., механическая-тепловою) и тем не менее количественно равною ей, как это обнаруживается при обратном превращении. Мах совершенно обесценивает идею *понятности*, сводя ее к *привычной* для нас последовательности явлений [1]). В мире он находит только смену событий, без всяких *идеальных* основ, и даже законы материальных процессов, согласно его теории знания, суть не более, как созданные умом исследователя формулы в целях экономии мышления. Таким образом, энергетизм Маха есть один из видов *актуализма*.

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

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

---

[1]) См. о таком учении о понятности мою «Логику» § 167.

Глава вторая

АКТУАЛИЗМ

1. Борьба актуализма против идеальных начал

Познакомившись с учениями о материи, содержащими в себе понятие субстанции в сознательно выраженном или безотчетном виде, мы получили подготовку к тому, чтобы обстоятельно выяснить сущность такого типа мировоззрения, как актуализм, который был лишь слабо намечен во введении. Актуализм отвергает субстанции, а также какие бы то ни было вневременные идеальные начала. К области подлинно сущего он относит только *событие*, т. е. то, что возникает и исчезает во времени. Все, что считается стоящим вне потока времени, актуалисты рассматривают, как *субъективное примышление* человека к данным опыта, не имеющее объективного коррелата. У человека, говорят они, есть наклонность признавать, что всякому представлению и всякому понятию соответствует бытие; так, примитивно мыслящий человек, представляя русалку, не может отделаться от мысли, что русалка действительно существует. Такое объективирование продуктов воображения есть мифотворчество. Некоторые актуалисты полагают, что аналогичное явление наблюдается и в мышлении философа, признающего бытие идей, так что всякий идеализм (в платоновском смысле) и идеал-реализм есть продукт своего рода утонченного мифотворчества.

Подобную критику идеализма дает, напр. *Авенариус* в своей книжечке «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силъ» [1]). Он различает два класса примышлений: *тимематологические* (оценочные) и *антропоморфические*. Нас интересуют здесь только антропоморфические примышления,

---

[1]) B. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemass dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, 1876.

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

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

Интеллектуально-формальными примышлениями Авенариус называет понятия *причинности, субстанции* и *вещи,* которые содержат в себе также примесь антропопатических элементов в тем большем количестве, чем более примитивно мышление. Об этих примесях к понятию причинности и ценном ядре (понятие непрерывности) его, остающемся за вычетом их, было уже сказано. Обратимся поэтому прямо к понятиям вещи и субстанции. Источником их служит следующее обстоятельство: в первоначальном восприятии мы имеем неопределенное, не достаточно различенное целое, обозначенное одним словом, напр. дом. Далее, мы различаем в нем части, напр., крыша, стена, окно, дверь и т. п.

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

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

Чтобы стать последовательным актуалистом, не достаточно вычеркнуть из состава мира субстанции. Как велика революция, производимая им в мышлении, оценит лишь тот, кто отдает себе отчет в том, что актуализм считает *все общие понятия,* напр., всякое понятие свойства, способности и т. п. (твердость, цветность, доброта, память и т. п.), субъективными построениями ума Так, твердость стали означает для актуалиста только отдельные конкретные события сопротивления стали воздействиям на нее и больше ничего, тогда как идеал-реалист разумеет под этим словом отношения сил между частицами стали, обусловливающие сопро-

тивление ее. «X обладает памятью» это значит для актуалиста, что в душевной жизни X происходили такие события: X взглянул на классную доску и у него возникло воспоминание о том, как он держал экзамен по химии; X читал стихотворение «Гарус» и вспомнил, как он катался на лодке вблизи Гурзуфа и т. п. По мнению актуалиста, понятие «память» есть только общая скобка для обозначения таких событий; и, кроме указания на такие события, ничего больше не имеет в виду; таким же образом он истолковывает и всякое другое понятие *способности*. Идеал-реалист полагает, что X не только переживает события припоминания, но еще и обладает особым свойством, способностью «память», без которой были бы невозможны отдельные запоминания и припоминания. Актуалист же утверждает, что свойства, способности и т. п. не существуют, как элементы мира, и что мысль о них явилась, как результат *гипостазирования* (превращения в вещь, в субстанцию), общих понятий. Но общие понятия, согласно актуализму, суть не более, как слова, указывающие на существование серии конкретных событий; следовательно, понятие способности лишено всякого самостоятельного содержания, и прибавление способности к событиям нисколько не содействует пониманию того, как события возникли. Это становится особенно заметным при неумеренном пользовании понятием способности, напр., если на вопрос, почему часы показывают время, нам ответят — «благодаря своей часопоказательной способности».

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

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

2. Защита идеальных начал против критики актуализма

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

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

Учение о том, что временные процессы суть проявления сверхвременных субстанциальных деятелей, приводит к противоречиям и затруднениям лишь в том случае, когда сверхвременное бытие искаженно понимают, наделяя его временными свойствами, именно рассматривая его, как длящееся во времени и находящееся во временных отношениях с проявлениями его. Утверждение, что непонятно, как одна и таже неизменная субстанция может быть причиною противоположных состояний, так-

же есть результат недоразумения. В самом деле, субстанция, как сверхвременная сущность, есть лишь часть причины явления во времени; полная причина заключается в ее сущности *вместе с ее предыдущими проявлениями* и поводами к новому проявлению, доставляемыми внешним миром. Поэтому неудивительно, что субстанция в связи с наростанием ее жизненных проявлений и переменами в окружающей обстановке проявляется в разных случаях различно.

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

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

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

3. Неорганический и органический актуализм

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

Примером неорганического актуализма может служить мировоззрение *Юма* (1711-1776), Джона Стюарта *Милля* (1806-1873), *Маха* (1838-1916), *Авенариуса* (1843-1896). Кантианское

научное мировоззрение, т-е. учение о мире, как предмете *знания,* развитое в духе *психологистического феноменализма,* [1]) также представляет собою неорганический актуализм.

Попробуем действительно представить себе, что какое нибуть событие А вспыхивает и исчезает навеки, не оставив после себя никакого наследства, ничего не произведя и не будучи ни с чем связано; затем точно так-же вспыхивает и исчезает В и т. д. Слишком очевидно, что эта крайняя степень бессвязности и отсутствия порядка не может быть мыслима, как единственное и окончательное содержание мира. Повидимому, события связаны между собою различными отношениями, и актуализм должен дать отчет, как отношения между ними возможны при этих условиях. Кусок меди, например, для актуалиста есть не более, как отдельные события сопротивления, красного цвета, крючковатого излома и т. п. Однако даже и актуалист не может утверждать, что пучок этих событий образуется так, как Эмпедокл представлял себе образование тела животного — из случайных встреч ног, рук, головы и т. п. Даже и актуалист не отрицает того, что, имея одни элементы пучка, можно предсказать с большою вероятностью появление также и ряда других элементов его, например, в случае меди — плавление при 1.000°. Иными словами, сосуществование и последовательность указанных событий образует своеобразное *единство,* подчиненное определенным *правилам;* кроме того, оно находится в определенных отношениях к другим единствам. Сохранить неорганический актуализм, несмотря на эти факты, можно путем утверждения, что сами отношения суть *события,* именно *соотнесения, построения* (правил) и *переживания,* возникающие в *уме наблюдателя* событий. Но *содержания* событий так тесно спаяны с *отношениями,* что, перенеся отношения в ум наблюдателя, приходится так же поступить и с самыми событиями, т.-е. считать их *явлениями* (феноменами) в сознании человека: сопротивление рассматривается, при этом, как моторное *ощущение,* цвет, как зрительное *ощущение,* и т. п. Таким образом, неорганический актуализм приобретает характер *феноменализма.* Такой актуализм мы находим, например, у *Юма,* у Джона Стюарта *Милля.* Рассуждая о составе мира, доступного человеческому знанию, Милль говорит: «Если предо мною лежит камень, я сознаю известные ощущения, которые я от него получаю; но когда я говорю, что эти ощущения происходят от внешнего предмета, который я воспринимаю, это значит, что, получая ощущения, я непосредственно, интуитивно уверен в существовании внешней причины этих ощущений». Что же мы знаем об этой внешней причине? — Ничего. В самом де-

---

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

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

Согласно учению Милля, нужно, следовательно, различать два царства мира: подлинную глубинную сущность его (дух и внешние предметы) и поверхностную корку над нею, явления сознания, возникающие от столкновения духа с предметами. Доступны знанию только эти явления, а глубинная сущность остается на-веки закрытою для знания. Учение Милля таким образом есть *агностический* [2]) *феноменализм,* весьма распространенный особенно в английской философии в различных видоизменениях. Кантианское учение о мире, как предмете знания, взятое в том виде, как оно дано в «Критике чистого разума», а не в современном преобразовании, также есть агностический феноменализм. [3])

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

Описанный вид агностицизма содержит в себе противоречие, именно утверждает, с одной стороны, полную *непознаваемость* предметов, трансцендентных сознанию, а, с другой стороны, претендует *знать,* что они служат *причиною* явлений, имманентных сознанию. Устранить это противоречие можно путем утверждения, что никакого другого бытия, кроме явлений в сознании, нет. Но тогда отношения между явлениями, систематическая офор-

---

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

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

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

мленность их категориями единства, множества, субстанции и принадлежности, причинности и т. п. оказывается не внешнею прибавкою к ним, а первичным достоянием их: единство сознания оказывается *органическим* единством, в центре которого стоит сознающее я, превратившееся из индивидуального в абсолютное я, как это было в системе Фихте, построенной им в 1794 г. Здесь перед нами превращение неорганического актуализма в органический. В умах лиц, обладающих меньшею, чем Фихте, способностью метафизического умозрения, учение Канта нередко на словах остается неорганическим, а в действительности безотчетно превращается в органическое: кантовское трансцендентальное единство сознания, непродуманное и отодвинутое на туманные высоты их миросозерцания, служит у них чем то вроде органического принципа системы явлений.

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

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

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

Бергсону свойственно видение активного, живого, творчески изменчивого бытия, бытия в становлении. Познать такое бытие можно не иначе, как путем интуиции, путем созерцания, имеющего в виду предмет в подлиннике, в его собственной жизне-

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

Систему, в которой прошлое самолично влияет на настоящее и будущее, мы будем называть *историческою*. Таких систем не допускает механистическое неорганическое мировоззрение. Оно отвергает *историю,* как деятельный фактор. Это ясно из следующего соображения. Если бы какой либо сверхчеловеческий разум представил себе теперешнее положение в пространстве всех атомов вместе с направлением и скоростью движения их, то из этого *настоящего* он вычислил бы все *будущее* мира, вовсе не нуждаясь в изучении прошлого. Значит, согласно механистическому мировоззрению, будущее определено сполна настоящим без участия прошлого. Можно возразить, что прошлое влияет на будущее, *поскольку* им обусловлено настоящее положение атомов. Однако, это возражение не достигает цели: все же характерным для механистического мировоззрения остается учение, что в каждый данный момент влияет *не само прошлое,* а произведенное им *теперешнее* состояние мира; поэтому пропади прошлое или будь оно иным, это безразлично, лишь бы произведенное им настоящее было таким то, и тогда будущее можно точно вычислить.

Наоборот, по Бергсону, само прошлое влияет на настоящее и потому нельзя понять настоящее без знания истории. Поясним эту мысль примером. Молодая женщина А. живет со своим мужем и свекровью. Заболев опасною болезнью, А. лежит в полузабытьи, а свекровь, в глубине души не любившая ее, наклоняется над нею и всматривается в нее с выражением злорадства на лице. В этот момент А. приходит в себя и улавливает отвратительное выражение на лице свекрови. С этих пор всякий день, за обедом, во время прогулки и т. п., особенно в случае проявления любезности со стороны свекрови, А. вспоминает

виденную картину, улавливает малейшие оттенки неискренности, прошлое постоянно живет в ее душе и, обростая новыми соответствующими впечатлениями, увеличивает пропасть между обеими женщинами настолько, что совместная жизнь в одном доме становится для них невыносимою. Прошлое всегда наличествует в потоке нашей душевной жизни, утверждает Бергсон, но только мы не всегда замечаем его. Эмпирическое подтверждение своего учения он находит в тех многочисленных случаях, когда, например, утопавшие люди, падавшие в пропасть, спасенные из пасти зверя, говорят, что, стоя на пороге смерти, они внезапно увидели мысленно всю свою жизнь со всеми мельчайшими подробностями. Такого целостного видения прошлого у нас нет потому, что свое внимание мы направляем лишь на те отрывки прошлого, сознавание которых нам *практически* в данный момент полезно. Внимание, сильное и свободное от практических потребностей, говорит он, охватило бы *всю жизнь личности,* «не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывно настоящее и непрерывно движущееся» (Бергсон, Восприятие изменчивости, стр. 36).

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

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

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

В сравнении с неорганическим актуализмом философия Бергсона дает бесконечно более содержательную картину мира, однако, я полагаю, что изгнание идеальных начал (в платоновском смысле) придает и его системе несколько односторонний характер, вследствие чего она не может дать удовлетворительного ответа на некоторые вопросы.

Бергсон опасается, что если ввести в состав мира сверхвременные начала, идеи в платоновском смысле, то живой процесс

---

[1]) **Бергсон,** Восприятие изменчивости, перев. В. Флеровой, стр. 34-37.

творческого изменения бытия окажется невозможным, мир превратится в систему оледеневших неподвижностей и всякое изменение придется считать субъективною иллюзиею. В действительности, однако, временное изменчивое бытие невозможно без сверхвременной основы; поэтому отрыв временного бытия от сверхвременного ведет к тому, что само временное начинает застывать и утрачивать свой движущийся характер. Это можно показать на системе самого Бергсона.

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

Необходимость сверхвременных начал особенно убедительно предстает уму, когда рассматриваешь условия *системности* мира, т.-е. условия наличности *отношений* между всеми элементами его. Всякое отношение между множеством элементов, например, отношение тожества и противоположности, отношение сосуществования или последовательности, отношение смежности или далекости в пространстве и т. п., и т. п., предполагает существование начала, объемлющего элементы и соотносящего их. Начало, обусловливающее отношения временных элементов, должно охватывать их все сразу, т.-е. сверхвременно, и само должно быть поэтому сверхвременным. [1])

---

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

Глава третья

УЧЕНИЯ О ДУШЕ И ДУШЕВНЫХ ЯВЛЕНИЯХ

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

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

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

Между тем, в действительности непосредственное самонаблюдение с очевидностью обнаруживает, что мои чувства, желания, поступки существуют не сами по себе, а как *проявления* моего я; далее, непосредственное наблюдение открывает мне, что, несмотря на смену и даже противоположность душевных проявлений, мое я остается буквально и численно *тем же самым я,* — действования я протекают во времени, а само я незыблемо пребывает над временем; непосредственно очевидно, что я при-

надлежит к иному более глубокому слою бытия, чем чувства, желания, мысли. Наконец, и мышление без труда обнаруживает, что единство сознания, единство опыта и т. п. черты душевной жизни требуют, чтобы в центре сознания и душевных процессов находилось *единое и тожественное я:* представим себе, что в моем сознании одно я сменяется другим так, как одно чувство исчезает и заменяется другим, тогда будет непонятно, каким образом наблюдения, произведенные мною над каким либо предметом, например, Кремлем при рассматривании его с разных сторон, сочетаются в единство представления о Кремле; мало того, самый простой акт сравнивания двух предметов, например, двух фотографических карточек, немыслим без единого я, господствующего над текучими и множественными процессами сравнивания.[1])

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

Субстанциалистическое учение о душе почти всегда бывает *неорганическим;* таково, например, учение Декарта Беркли. Учение об органическом единстве множества субстанций естественно тяготеет в сторону идеал-реализма, а те системы, которые полагают в основу мира одну единственную субстанцию, считают ее не душою, а Богом (Спиноза), Абсолютным духом (Эд. Гарт-

---

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

ман, который к тому же строит систему в духе идеал-реализма) и т. п.

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

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

Ошибка Юма ясна; она сквозит даже в словесном выражении его мыслей: «Я никак не могу поймать свое я отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции». Он рассуждает, как человек, воображающий, будто субстанциальное я должно было-бы пребывать в резком обособлении от душевных процессов, без всякой спаянности с ними, как дуб на лужайке, который резко обособлен от растущей вокруг травы. В действительности же чувства, желания и т. п. суть проявления субстанциального я; поэтому найти я мож-

---

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

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

[3]) Там-же, стр. 233.

но не иначе, как в его представлениях, чувствах, желаниях, анализируя их так, чтобы отчетливо усмотреть, например, в акте внимания аспект «я» и аспект «внимателен». Для этого нужна деятельность абстракции, еще более развитая, чем та, которая необходима для отчетливого созерцания объектов математики. Как плохо мы отличаем свое я не только от проявлений его, но даже и от внешних вещей, об этом подробно говорит Липпс в своей книге «Самосознание».[1]) Взглянув на свои сапоги, говорит Липпс, мы заявляем «я запылился», как будто даже и обувь принадлежит к составу нашего я. Первая ступень опознания я состоит в отличении я вместе с его душевными состояниями и телом от внешнего мира; далее — в отличении я вместе с его душевными состояниями от его тела и, наконец, последняя и труднейшая — в отличении я от его душевных состояний. Эта крайняя ступень проникновения к первоисточнику душевной жизни дается не многим людям. Фихте говорит: «Многие люди скорее готовы признать себя за кусочек лавы на луне, чем за я! [2])

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

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

---

[1]) **Липпс,** Самосознание, перев. Лихарева.

[2]) *I. G. Fichte,* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794.

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

По поводу этих учений нужно заметить следующее. Громадное большинство философов утверждает, что всякий индивидуум имеет в своем сознании только свои психические состояния, чужая психическая жизнь не может быть дана в сознании. Но в то же время очень многие философы отступают от этого положения, по крайней мере, поскольку речь идет об отношении между индивидуумами разных рангов. В самом деле, перечисленные выше учения предполагают интуитивную данность хотя бы некоторых душевных состояний низших индивидуумов высшим и наоборот. В таком случае естественно допустить, что и между индивидуумами одинаковой ступени нет абсолютно непроницаемой преграды, что и они способны непосредственно созерцать душевные состояния друг друга. И действительно такое учение было бы выходом из тягостных затруднений в вопросе о познании чужого я. В современной литературе оно развито в книгах *В. Люстославского* «Seelenmacht» (1899), *М. Шелера* «Wesen und Formen der Sympatie» (2 изд., 1923), в статье *Н. Лосского* «Восприятие чужой душевной жизни».[1]) В этих статьях содержится также критика наиболее распространенных учений о познании чужого я. Заниматься здесь рассмотрением этого вопроса мы, однако, не будем, так как он относится к области гносеологии.

2. *Сознание*

Говоря о душевной жизни, на каждому шагу приходится употреблять термин *сознание*. Что обозначается этим словом? К сожалению, оно имеет два весьма отличные, хотя и тесно связанные друг с другом значения. Во первых, им обозначается *совокупность* всего, что обладает некоторым особым свойством —

---

[1]) **Н. Лосский,** «Основные вопросы гносеологии».

сознательности; такой смысл имеет это слово, например, в выражении «объем сознания». Во вторых, этим же термином обозначается также и самое это *свойство* сознательности, присущее каждому члену «объема сознания»; такой смысл имеет это слово, например, в суждении «входя в трамвай, он оттолкнул в сторону ребенка с сознанием того, что делает».

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

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

Понятие сознания стало играть первенствующую роль в философии нового времени благодаря *Декарту,* который, отыскивая абсолютно достоверный исходный пункт философствования, пришел к мысли, что вполне достоверно существование всякого предмета, имманентного сознанию, если брать его именно, как представление познающего субъекта. Всунув конец палки в воду, я вижу ее сломленною; в действительности она, может быть,

и не сломлена, но она *мне представляется* сломленною и наличность такого представления в моем сознании есть абсолютно достоверный факт.

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

Согласно интуитивизму, строение сознания таково: познаваемый предмет, к какой бы области мира он ни принадлежал, будет ли то какое либо психическое состояние познающего субъекта, например, радость, будет ли то вещь внешнего мира, например, дерево, — вступает в кругозор сознания самолично, в подлиннике. Различие между этими двумя случаями лишь таково: наблюдаемая субъектом радость его имманентна не только сознанию субъекта, но и самому субъекту (есть элемент его индивидуальной душевной жизни), тогда как наблюдаемое дерево, становится *имманентным сознанию* субъекта во время наблюдения, но при этом остается *трансцендентным* самому *субъекту* (не становится частью его индивидуального бытия). Основное условие сознания есть *отношение* сочетанности (гносеологическая координация) между субъектом и объектом, благодаря чему внимание субъекта и другие интенциональные акты его (сравнение, различение и т. п.) непосредственно направляются на объект, и сознание оказывается сверхиндивидуальным *единством* сознающего индивидуума и сознаваемого предмета. Когда интерес субъекта к предмету, например, дереву, растущему вдали на холме, исчезает, тогда и предмет выпадает из сознания

субъекта, но, конечно, продолжает попрежнему существовать там вдали на холме. Согласно этому учению, в познающем сознании нужно различать *субъективную* и *объективную* сторону; субъективная сторона состоит из индивидуально-психических актов субъекта, но объективная сторона может принадлежать к любой сфере бытия, быть любым отрезком внешнего мира.

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

3. *Учения, релативирующие психическое и материальное бытие*

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

Мах утверждает, что одно и то-же явление, например, «давление гири», *в одном отношении* есть физический процесс, а *в другом отношении* — психический процесс. Это учение, отрицающее качественное различие между психическим и физическим бытием, Мах развивает на основе своего *актуализма,* отвергнув существование субстанций, как материальных, например, атомы), так и духовных (сбстанциальное я, душа, дух и т. п.). Именно учение о субстанциях он считает источником неправильного, по его мнению, абсолютирования различия между психическими и физическими процессами. Физик полагает, го-

---

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

ворит Мах, что царство материального бытия состоит из атомов и их движений, и никак не может найти перехода из этой области в сферу психического. Психолог полагает, что царство душевного бытия состоит из я и его ощущений, представлений, вообще психических состояний, и никак не может найти перехода из этой области в сферу физического. Между тем, фактически переход от я к телу и среде, а также от среды к я совершается без разрыва, как будто это две *однородные* области. И Мах задается целью показать, что они в самом деле однородны. Разложим для этого весь мир на среду (A B C), наше тело (K L M) и такие наши переживания, как воспоминания, чувства, желания и т. п. ($\alpha\beta\gamma$):

A B C... K L M... $\alpha\beta\gamma$...

Возьмем какую либо часть среды, например, железную гирю; если описывать лишь непосредственные данные опыта, избегая гипотез, то необходимо признать, что в этом теле нельзя найти, думает Мах, *никаких атомов;* гиря есть не более, как комплекс цвета(например, бурого), холода, давления и т. п. Части этого комплекса существуют не изолированно от других комплексов среды, а в *отношении* к ним, например, «цвет» гири существует в отношении к лампе, давление — в отношении к земле и т. п. Поскольку они таким образом связаны с остальными частями среды, они входят в состав *физического* мира.

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

Но как возможно, чтобы *одно и то же явление* было *одновременно* и физическим и психическим? Повидимому, это — противоречивое утверждение: ведь психические явления образуют *внутренний* мир наблюдателя, а физические явления составляют *внешний* мир. Разве может одно и то же явление «этот цвет» быть одновременно и членом внешнего и членом внутреннего мира? На эти сомнения теория Маха отвечает: конечно, может, если только мы освободимся от мысли, что душевный мир наблюдателя есть я, *внутри которого,* как его *индивидуальные* состояния, находятся ощущения цвета, давления и т. п. Если мы произведем *интроекцию* (вкладывание внутрь я) этих явлений,[1]) тогда, конечно, нельзя будет допустить, что «цвет» одновремен-

---

[1]) **Мах,** Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 45.

но принадлежит и к физическому, и к психическому миру. Но, в действительности, по мнению Маха, никакого я, как субстанции, как особого существа, нет: существует только *связка* (пучек) представлений, желаний, чувств, называемая словом я. Точно так же, с другой стороны, нет никаких материальных атомов, как субстанций: тела суть тоже *только связки* «цветов», «давлений», «холода» и т. п. Неудивительно поэтому, что один и тот же элемент может входить одновременно в две различные связки. [1]) *В. Джемс,* в этом вопросе придерживающийся сходных с Махом взглядов, дает очень удачное наглядное пояснение такого учения. Представим себе, говорит он, две прямые линии AB и CD, пересекающиеся в точке E. На какой из этих двух линий находится точка E? На обоих одновременно. Если направить взор по линии AB, мы натолкнемся на точку E и скажем, что она находится на линии AB; но если направить взор по линии CD, мы тоже натолкнемся на точку E и скажем, что она находится на линии CD; итак, в одном отношении она принадлежит к одной линии, а в другом — к другой. Точно так же «бурый цвет» (когда лампа освещает гирю и мой глаз смотрит на нее) входит одновременно как в тот пучек, который принадлежит к составу физической среды и называется гирею, так и в тот пучек, который образует мое я и состоит из представлений, желаний и т. п.: физическое явление, гиря, не переставая быть физическим, может быть также моим восприятием, содержанием моего сознания.

Таким образом Мах принадлежит к числу сторонников того философского движения, которое возрождает *наивный реализм,* [2]) и осуществляется различными представителями философии в весьма различных формах в виде имманентной философии Шуппе, в эмпириокритицизме Авенариуса (в той его фазе, которая изложена в «Человеческом представлении о мире»), в философии Бергсона, в интуитивизме Лосского, в неореализме, появившемся недавно в Соединенных Штатах Америки, в современном английском реализме и т. п.

Согласно этому учению, «физическое непосредственно дано всем»; поэтому, как и Шуппе, Мах признает существование *общего для всех мира;* [3]) ссылаясь на Авенариуса и в согласии с ним, он отвергает «*интроекцию*», т.-е. низведение восприятий предметов внешней среды, например, дерева, на степень лишь *образов* и вкладывание этих «образов» в душу»; [4]) вместе с этим

---

[1]) См. **Max**, Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 10-24; **Erkenntniss und Irrtum** § 8, 2 изд., стр. 10 с. (есть русский перевод).

[2]) См. **Max,** Анализ ощущений и отношение физического к психическому, перев. Котляра, стр. 39 с.

[3]) **Max,** Основные идеи моей естественно- научной теории познания, перев. Котляра, сборник «Нов. идеи в философии», № 2, стр. 139.

[4]) **Max,** Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 50-52.

отпадает ряд проблем, затрудняющих гносеолога, субъективирующего содержания восприятий, именно проблема отношения «ощущений», «представлений» и т. п. к «материальным вещам», проблема проекции ощущений наружу, проблема порождения ощущений физиологическими процессами и т. п. [1]) Конечно, такое учение, с самого начала отвергающее интроекцию и показывающее несостоятельность ее, освобождает вместе с тем от солипсизма. [2])

Признав, что тела, образующие среду, окружающую нас, суть комплексы «ощущений», Мах далее показывает, что и остальные две области мира, именно наше собственное тело (K L M...) и наше я ($\alpha\beta\gamma$...) тоже суть комплексы ощущений и, следовательно, весь мир *однороден*. В самом деле, что касается нашего тела, нетрудно свести его к комплексу «ощущений» K L M...; отличающемуся от комплекса среды A B C... только тем, что связь его элементов более тесная, чем связи в среде: «магнит в окружающей нас среде нарушает покой находящихся поблизости железных масс, сорвавшаяся скала может привести в сотрясение почву, но перерезка нерва приводит в движение всю систему элементов». [3]) Точно так же наше я, т.-е. связка воспоминаний, чувств и желаний, есть комплекс ощущений: воспоминания, например, о зеленом дереве, качественно суть те же ощущения, что и в восприятии, с тою лишь разницею, что поскольку они принадлежат к составу я, они находятся в иной связи с другими элементами, чем тогда, когда они принадлежат к составу воспринимаемой среды, например, пламя, *видимое* в печи, при закрывании глаз исчезает, а *вспоминаемое* пламя не исчезает от закрывания глаз; к числу ощущений могут быть отнесены также удовольствие и боль, потому что в них «могут постепенно переходить не только осязательные, но и все остальные ощущения; [4]) наконец, желания, например, желание спустить штору окна, чтобы было темно, состоит, по мнению Маха, только из воспоминания о прежних состояниях и представления о движении, ведущем к цели, следовательно, сполна разлагается на ощущения.

Таким образом весь внутренний и внешний мир состоит из *однородного* материала: разница между физическим миром и я в узком смысле этого слова, т.-е. комплексом воспоминаний, чувств и желаний, состоит лишь в том, что первый (физический мир), непосредственно дан всем, а второе (я) непосредственно дано только *одному*. [5])

---

[1]) **Max.** Анализ ощущений. стр. 52 с.
[2]) *Mach,* Erkenntinss und Irrtum, 2 изд. стр. 9.
[3]) Анализ ощущений, стр. 24.
[4]) Анализ ощущений, 27.
[5]) **Max,** Основные идеи моей естественно-научной теории, «Нов. ид. в филос.», № 2, стр. 138 с.

Материал, из которого состоит весь мир, Мах называет «ощущениями», но, опасаясь теорий, субъективирующих ощущения и психологизирующих их, он предпочитает называть этот материал просто словом «*элементы*».[1])

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

Это учение может показаться приемлемым только до тех пор, пока мы имеем в виду лишь *познавательные* процессы, именно *объективную сторону* восприятий и представлений материальных предметов внешнего мира. В самом деле, до некоторой степени понятно увлечение мыслью упростить проблему физического и психического путем учения, что, например, биллиардный шар в его отношениях столкновения с другим биллиардным шаром и движения к лузе есть *материальное* тело, а, как предмет восприятия, этот же шар есть элемент моего сознания и моей *душевной* жизни. Однако, это учение станет сомнительным, когда мы примем во внимание такие переживания, как чувства и желания. Нельзя, например, себе представить, чтобы грусть, само то содержание, которое так интимно окрашивает нашу душевную жизнь, была в каком бы то ни было смысле физическим бытием. Придавать видимость правоты своему учению релативисты могут только путем попыток свести все чувства и волевые процессы к *ощущениям*. Это упрощение состава душевной жизни само по себе уже есть натяжка. К тому же оно необходимо связа-

---

[1]) Анализ ощущений, стр. 27 с.

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

[3]) *Perry*, Pres. Philos. Tend., 287.

но с *атомистическими* тенденциями *неорганического* мировоззрения, именно с попытками понимать всякое сложное новообразование в душевной жизни, как продукт перекомбинировки однородных элементов. Общие соображения против такого способа решения проблем были уже высказаны выше. Более частные доводы в пользу сохранения учения о *качественном* различии психического и физического бытия выяснятся позже в связи с вопросом о психическом (и психоидном) факторе, как руководителе механических процессов.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

Глава четвертая

МАТЕРИАЛИЗМ

1. *Определение материализма. Доводы в пользу материализма*

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

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

Рассмотрим прежде всего материализм. Слово это часто встречается в литературе и даже в повседневной речи и, как обыкновенно бывает в этих случаях, оно износилось и приобрело неточное, расплывчатое значение. Говоря о материализме, как определенном типе мировоззрения, я вложу в этот термин точный смысл, именно дам следующее определение его: материализмом следует называть мировоззрение, утверждающее, что *основное бытие* есть *материя* и материальный процесс, а *душевный* процесс, если он существует, есть *пассивное производ-*

---

[1]) Словом **качественный монизм** я обозначаю мировоззрения, утверждающие качественную однородность всего бытия, из которого слагается мир.

ное из материального процесса. При этом слово материя означает подвижные в пространстве непроницаемые объемности, мыслимые, как движущаяся масса, или как обнаружение сил отталкивания и притяжения, или как комплекс энергий. Эти три разные понимания суть изложенные выше гилокинетическая, динамистическая и энергетическая теории материи. Наиболее яркие образцы материализма осуществлены исторически в связи с гилокинетическою теориею материи; поэтому их и будем иметь в виду по преимуществу.

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

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

Наблюдения над соотношением между эволюциею мозга и душевной жизни также рассматриваются материалистами, как довод в пользу их учения. В самом деле, возрастание сложности мозга и увеличение веса его в общем сопутствуется в животном мире возрастанием сложности душевной жизни. У человека наблюдается то же самое: средний вес мозга современного культурного европейца выше веса мозга примитивных людей, средний вес мозга мужчины выше веса мозга женщины.

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

Все перечисленные факты устанавливают в действительности лишь наличность связей между материальными (физиологическими) и психическими процессами. Истолковать же эту

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

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

Основную ошибку Иберверга не трудно заметить: он не различает *субъективную* и *объективную* сторону знания. [2]) Восприятие (т.-е. представление) Монблана субъектом X содержит в себе *протяженный* Монблан (объективная сторона) и направленные на него *непротяженные* интенциональные *психические* акты субъекта — внимание, рассматривание, различение и т. п. (субъективная сторона). Будучи чутким к материальной стороне бытия, Ибервег правильно утверждает, что имманентный сознанию (вступивший в кругозор сознания) субъекта Монблан протяжен. Но духовную и душевную сторону бытия Ибервег плохо наблюдает и не замечает, что я, а также психические акты

---

[1]) **Ланге**, История материализма, перев. Страхова, стр. 705.

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

его (внимание и т. д.) явно *не протяженны,* и целое сознания при восприятии вне него материального предмета есть результат *отношения* между протяженным и непротяженным бытием.

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

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

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

---

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

2. *Виды материализма*

Замысел свести все бытие к материи и материальному процессу и понять психическую жизнь, как пассивное производное из материального процесса, может быть осуществлен весьма разнообразными способами. Необходимо поэтому дать классификацию видов материализма. Я произведу ее, пользуясь некоторыми элементами классификации *Кюльпе*.[1])

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

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

Рассмотрим эти учения сначала в отношении к понятию субстанции. Греческий философ *Демокрит* (приблиз. от 460-370 г. до Р. Х.) признает существование души, но утверждает, что душа есть особый вид материальных атомов, именно она состоит из самых мелких, круглых и гладких атомов, которые, благодаря этим свойствам, наиболее подвижны. Если в каком либо теле находится много таких атомов, то они, передавая свои дви-

---

[1]) *O. Külpe,* Einleitung in die Philosophie, 11 изд. А. Мессера, 1923.

[2]) От греческого слова φαινόμενον — явление и предлога — ἐπί — над.

жения другим более грубым атомам, приводят всю массу тела в движение, «оживляют» ее. Так объясняет Демокрит самопроизвольную подвижность живых «одушевленных» тел.

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

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

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

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

Поскольку Демокрит, повидимому, *субъектирует* чувственные качества и считает их не физическими, а *психическими* явлениями, его учение не осуществляет экзативного материализ-

---

[1]) См. об этом учении мое «Введение в философию», часть I, гл. III, A.

ма в чистом виде. Только в своем учении о природе мышления Демокрит, оказывается представителем настоящего *отожествления* психического и материального процесса. В самом деле, подлинное знание, по его учению, достигается не чувственным восприятием, а мышлением. Мышление дает нам знание о том, что мир состоит из атомов и их движения. При этом и *само мышление есть движение атомов* души.

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

Отожествления *всех* психических процессов с процессами материальными, вероятно, не осуществил ни один философ, но различные философы, иногда даже вовсе не материалисты, отожествляют то один, то другой психический процесс с процессом движения и дают таким образом материал, на основании которого можно представить себе, что такое мог бы представлять собою чистый эквативный материализм. Так, *Лейбниц* полагает, что чувственные качества, например, цвета, суть не что иное, как бесчисленные движения частиц тела, которые вследствие своей скорости и многочисленности не различаются нами в отдельности, а *смутно* воспринимаются слитными в одно целое, которое и есть цвет; он сравнивает это слияние множества последовательных восприятий в одно целое с восприятием быстрого движения зубчатого колеса, зубцов которого вследствие скорости движения их мы не замечаем, воспринимая на месте их прозрачный ободок. [1])

Современный американский неореалист *Голт* (Holt) развивает учение, подобное теории Лейбница. Он утверждает, что слуховые, зрительные и т. д. восприятия суть колебания или толчки, передающиеся по нервному волокну с такою же частотою, как и колебания внешнего стимула. Различия чувственных качеств суть не более, как различия частоты этих нервных толчков. Следовательно, если бы мы могли различить эти толчки в отдельности, качественные различия разложились бы на количественные. Эта

---

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

попытка Голта понять в духе «атомистической психологии» чувственные качества, как суммы «нервных толчков» (nervous shock) отличается от учения Спенсера своею большею близостью к эквативному материализму: по Спенсеру, простейшая единица сознания «нервный толчек» есть уже не механическое, а *психическое* явление, субъективное ощущение, а Голт, как сторонник неореализма, полагает, что сознаваемое содержание есть сам *механический* процесс в подлиннике, следовательно, для него сознаваемые чувственные качества суть не что иное, как более или менее частые материальные толчки в нервной системе. [1])

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

Мысль, что душа материальна, чрезвычайно распространена. Согласно верованиям и обычаям русского простонародья, когда умирает человек, надо поставить стакан воды и повесить полотенце, чтобы душа, вышедшая из тела, могла умыться и отереться. Первобытные народы всех стран света, мировоззрение которых можно назвать *анимизмом,* а также и те, мировоззрение которых *Леви-Брюль* называет *динамизмом,* [2]) так как оно более просто, чем анимизм, и не содержит в себе понятия индивидуализированной души, представляют себе душу, силы, демонов и т. п. в неразрывной связи с телесностью. В истории европейской философии на всем протяжении ее сохраняется это понимание души. Гилозоизм в древней греческой философии, учения стоиков, натур-философия эпохи Возрождения дают бесчисленные видоизменения учения о телесности души и в то же время вовсе не представляют собою материализма, так как утверждают *влияние душевного процесса* на материальный.

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

Широкое распространение таких учений объясняется, быть может, тем, что в основе их лежит некоторая существенная истина, с трудом поддающаяся точному выражению. Сущность этой истины заключается в следующем: субстанциальное начало есть деятель, наделенный творческою силою, посредством которой он способен проявляться в различных реальных процессах — ма-

---

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

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

териальных, психических (душевных), духовных и т. п. Стоя выше реального бытия, субстанциальный деятель есть не материя и не душа, а *мета-психо-физическое* начало, согласно выражению *В. Штерна.*[1]) *Гилозоистические* представления суть недифференцированное выражение этой мысли. Что же касается эквативного материализма, утверждающего, что субстанция-душа есть особый вид субстанции-материи, а также противоположного ему спиритуализма, утверждающего существование души, духа и т. п., как *бесплотных* субстанций, эти учения следует признать заблуждениями, которые возникают вследствие трудности умозрений, задающихся целью выяснить природу субстанции.

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

В виду совершенной несостоятельности эквативного материализма не будем более заниматься им и перейдем к материализму,

---

[1]) *W. Stern,* Person und Sache.

отличающему психические явления от физических. Начнем с аттрибутивного материализма.

Аттрибутивный материализм утверждает, что психические состояния принадлежат каждой частице материи или, по крайней мере, организованной материи, как неотъемлемо присущее ей свойство, вроде того, как непроницаемость или пространственная форма считается первичным свойством ее. Причислив психические состояния к первичным свойствам субстанциального носителя, естественно утверждать вместе с тем причинное влияние их на все остальные процессы, например, на процессы движения в пространстве; но в таком случае возникает не материализм, а какой-либо вид гилозоизма, или какой либо вид учений о субстанции, как начале, стоящем выше различия душевной и материальной сферы. Следовательно, аттрибутивный материализм явится на сцену лишь в том случае, если философ утверждает, что психические состояния, хотя они составляют основное свойство материи, пассивны, т.-е. не влияют на течение механических процессов. Образец аттрибутивного материализма трудно найти. Повидимому, приближаются к нему некоторые заявления французского философа *Робине* (Robinet, 1735-1820).

Всякая частица материи, по учению Робине, имеет ощущения. Однако поступки человека обусловлены не этими психическими состояниями, а соответствующими им материальными процессами. «Например, если чувственное впечатление побуждает душу пожелать чего либо, то это не может быть ни чем другим, как только механическим действием волокон представления в мозгу на волокна желания, и, если я хочу, вследствие моего желания, протянуть руку, то эта воля есть только внутренняя, субъективная, сторона строго механического следования естественных процессов, которые, из мозга, посредством нервов и мышц приводят руку в движение». Эти слова Робине отчетливо обрисовывают его учение о природе человека, как один из видов материализма. Тем не менее, беря учение Робине в целом, нельзя назвать его представителем чистого материализма. Свои материалистические учения он сочетает с *агностицизмом*. «Сущности (essence)» субстанций мы, по его мнению, не познаем. Нам известны способности, свойства субстанции, а та основная сущность ее, из которой они вытекают, не доступна нашей мысли. [1])

Робине не атеист. Он утверждает бытие Бога, сущность которого не доступна нашему знанию. Он признает, что Бог есть причина мира, [2]) неудивительно поэтому, что природа у него наделена высокими свойствами; она состоит из *органических зародышей* (germes organiques), обладающих «силою развития»

---

1) *Robinet*, De la nature, IV ч., гл. V, 381.
2) I ч., гл. III, стр, 23.

(force évolutive). Таким образом учение Робине есть панвитализм: везде он видит жизнь, как первичное начало: не только растения и животные, но даже минералы, а также небесные светила суть тела, «одушевленные своеобразною жизнью», [1]) обладающие силою производить себе подобных. Процесс развития всех существ имеет конечною целью образование человека.

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

У *Ла-Меттри* материалистический характер системы выражен гораздо отчетливее. Он приписывает материи чувствительность, но заявляет, что «мы не знаем имеет ли материя сама по себе непосредственную способность чувствовать или только способность приобрести чувствительность посредством тех модификаций или форм, которые она может принять; в самом деле, эта способность обнаруживается только в организованных телах»; [2]) субъект этих свойств есть «организация самого мозга». «Все способности души в такой степени зависят от собственной организации мозга и всего тела, что они суть, очевидно, не более, как сама эта организация», говорит он в своем трактате «Человек-машина». [3])

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

В философской литературе, почти современной нам, представителем каузального материализма можно считать *Л. Бюхне-*

---

1) II ч., гл. XX, 325.

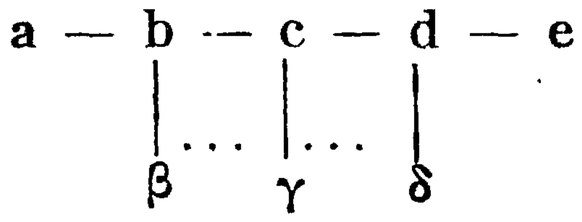
2) *La-Mettrie,* Traité de l'ame (в «Oeuvres philosophiques, Berlin 1774, т. I), гл. VI, стр. 69; гл. X, § IX, стр. 98.

3) Там же, L'Homme-Machine, стр. 330.

ра (1824-1899). В своей книге «Kraft und Stoff» («Сила и материя») он говорит, что «материя в мозгу или нервной системе, определенным образом сложенная и движущаяся определенным образом, производит явления ощущения и мышления, как в других случаях явления притяжения и отталкивания».[1])

3. *Критика материализма*

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



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

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

1. Материализм утверждает замкнутую цепь механической («естественной») причинности: ряд механических процессов a — b — c и т. д. *непрерывен,* в нем каждое звено имеет свою полную причину в предшествующих материальных процессах и, в свою очередь, само служит причиною или (вместе с другими материальными условиями) частью причины дальнейшего материального события. Наоборот, психический ряд *прерывист;* даже и тогда, когда я непосредственно переживаю и наблюдаю ряд психических процессов, как сплошной, например воспринимая звук автомобильного рожка, чувствую опасение и решаю отступить назад, этот ряд, согласно материализму, прерывист: не чувство опасения (γ) побуждает меня к решению (δ), каждое звено этого ряда только *внешне* во времени прилегает друг к другу, в действительности же причиною решения (δ) служит не опасение (γ), а механические процессы в мозгу d и причина этого d кроется в предшествующем тоже механическом состоянии мозга c.

---

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

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

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

В 1914 г. в июле месяце на улицах городов и сел по всей России был расклеен манифест о войне и приказ о мобилизации. Тотчас же вся жизнь множества людей коренным образом изменилась: запасные отправились на призывные пункты, многие женщины поступили на курсы сестер милосердия, многие фабрики и заводы изменили темп и даже предмет своего производства и т. п., и т. п. Чувства, опасения, страсти, связанные со всеми этими переменами, не имеют, по учению материализма, никакого действенного значения; действительное влияние имеют те черные крючки и кружки на белом листе манифеста, которые, отражая в определенном порядке световые лучи, попадающие в глаз читателей манифеста, колеблют в их мозгу атомы кислоро-

---

[1]) Параллелистическая теория душевной жизни. Вопр. филос. и психологии, 1895, май.

да, азота, фосфора и т. п. в таком порядке, что отсюда механически возникают движения, иные, чем прежде. Иными словами, все эти изменения по существу не отличаются от поворота колеса машины, которое напрасно воображало бы, что оно исполняет свое хотение, тогда как в действительности оно повернуто давлением ремня извне.

Давно уже критики материализма обратили внимание на то, что два воздействия на субъекта, ничтожно отличающиеся друг от друга по своему материальному составу, но глубоко отличные по своему душевно-духовному смыслу (например, телеграмма «Mein Sohn ist gestorben», т.-е. «мой сын умер» и телеграмма «Dein Sohn ist gestorben», т.-е. «твой сын умер») вызывают коренным образом различную реакцию, и это различие, непосредственно понятное с точки зрения теории, утверждающей духовные основы бытия и психическую активность, представляется странным и требует сложных построений для объяснения в духе материализма.

Фуллье, критикуя теорию пассивности психического процесса, остроумно выразил сущность ее следующим сравнением: сознание, согласно этой теории, есть паралитик, а тело — слепой, но слепой идет как будто видит хорошо, а паралитик видит хорошо, но не ведет слепого. [1])

3. Из схемы видно, что, согласно каузальному материализму, некоторые материальные процессы, совершающиеся в головном мозгу, причинно действуют, так сказать, на два фронта, производя не только новое материальное событие, но еще и новое психическое событие (например, b производит c и γ), тогда как другие материальные процессы действуют лишь на одном фронте, именно производят только новое материальное явление (например, a есть причина b). Это глубокое *качественное* различие между двумя материальными процессами, отличающимися друг от друга лишь *количественно,* представляется странным и непонятным. Согласно остроумному замечанию одного русского философа психические процессы появляются здесь в виде «бесплатного приложения». Затраты физической энергии на их возникновение, конечно, и не требуется, как это правильно указывает проф. *Введенский,* потому, что в составе психических явлений энергии нет, [2]) однако, самое порождение этого «приложения», столь отличного от процесса перемещения молекул в пространстве, производит впечатление чего-то непостижимого.

Проф. Введенский, утверждая в духе кантианства, что метафизика, как наука (о подлинном бытии, о «вещах в себе»), невозможна, и что всякая метафизическая теория, также и ма-

---

[1]) *A. Fouillée,* Evolution des idées-forces.
[2]) **Введенский,** Логика как часть теории познания.

териализм, недоказуема и неопровержима, говорит, что непонятность происхождения психических процессов из материальных не свидетельствует против материализма. Под словом *понятность* он разумеет при этом аналитическую необходимость следования, т.-е. такое отношение между *двумя мыслями,* когда одна мысль вытекает из другой на основании *закона тожества.* Такую понятную связь между мыслями он называет *логическою,* и отличает ее от связей между фактами, т.-е. от *реальных* связей, которые выражаются в синтетическом суждении и не обязаны быть понятными, но должны быть принимаемы просто, как *фактически существующие.* [1])

Такое учение о непонятности всякой причинной связи может быть принято только в связи с *агностицизмом* и *феноменализмом,* утверждающим, что нам известны лишь наши представления (явления), возникающие в нашей душевной жизни на основе непознаваемого подлинного бытия (вещей в себе). Такой феноменализм отвергает метафизическое понятие причинной связи, как подлинного *порождения,* причинения. Для Юма, например, причинная связь есть не более, как *ассоциация* в человеческом уме двух представлений, часто следовавших в опыте друг за другом во времени. [2]) Поэтому он говорит: «что угодно может быть причиною чего угодно».

Гносеология интуитивизма, наоборот, утверждает, что знание есть созерцание самого подлинного живого бытия, и наблюдение причинной связи есть более или менее полное видение самой лаборатории природы, самого акта порождения одним бытием других новых содержаний бытия. Чем более полно это видение, тем более понятно, как из одних содержаний бытия вырастают другие. [3]) Так, более или менее понятна для нас такая связь фактов, как падение кеглей от толкающего их шара или раздробление стекла от удара камня. Но возникновение красного цвета вследствие перемещений электронов в пространстве или возникновение чувства радости из столкновения молекул в нервной системе есть нечто совершенно непостижимое. Прав был *Дю-Буа-Реймон,* когда признал, что происхождение психического процесса из материального никогда не будет постигнуто человеческим умом и провозгласил свое знаменитое «Ignorabimus». Неправ он был однако в том, что воображал, будто фактически это непонятное соотношение процессов существует: оно непонятно просто потому, что оно не возможно и в действительности психические процессы и чувственные качества порождаются не движением частиц материи.

---

[1]) **Введенский,** там же, стр. 409 с.

[2]) См. мое «Введение в философию, ч. I, Введение в теорию знания», 2 изд., стр. 81-90.

[3]) См. мою «Логику», §§ 165-167 «Объяснение».

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

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

Лица, дорожащие материализмом, как средством революционной борьбы, разлагающим устои современного общества, обыкновенно, удовлетворяются какими нибудь поверхностными возражениями против гносеологического аргумента. Так, социал-демократ *Энгельс* (1820-1895) говорит, что современное естествознание дает правильное предвидение хода событий, без которого было бы невозможно блестящее развитие техники нашего времени. В обилии правильных предвидений и развитии техники он усматривает довод в пользу того, что внешний мир действительно существует и научное знание о нем движется по правильному

пути. И в самом деле, Энгельс прав: развитие науки и техники может быть рассматриваемо, как довод в пользу *познаваемости* внешнего мира. Но отсюда-то именно и следует вывод, губительный для материализма. Действительно, если гносеология, необходимо связанная с материализмом, именно утверждающая, что опыт состоит только из индивидуально-психических ощущений и т. п. состояний субъекта, неспособна объяснить несомненную познаваемость внешнего мира, то отсюда следует, что необходимо обратиться к более утонченной теории знания, например, к трансцендентальному идеализму, к англо-американскому реализму, к интуитивизму, вообще к какой либо теории, удовлетворительно объясняющей познаваемость внешнего мира, но зато требующей отказа от материализма.

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

Сказав, что *критическое* мышление основывается на вере (а все остальные люди думают, что на вере основывается *догматическое* мышление), и совершив логическое **salto mortale**, Плеханов назвал его благозвучно словами **salto vitale** и успокоился. Мы можем прийти на помощь столь запутавшемуся материалисту и показать, что убеждение в существовании внешнего мира, а также материи может быть оправдано *логически*, а не путем ссылки на веру. Но для этого необходимо произвести тот анализ сознания, который приводит в гносеологии к интуитивизму. [2]) Однако при этом следует тотчас же отдать себе отчет, что интуитивизм возвращает зашедшему в тупик философу материю под условием отказа от материализма и признания на ряду с материею и выше ее других видов бытия. В самом деле, *ин-*

---

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

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

туиция, т.-е. непосредственное созерцание субъектом предметов, находящихся в пространстве вне его тела и во времени вне момента восприятия, предполагает *сверхвременное и сверхпространственное единство мира,* возможное лишь в том случае, если *реальное* бытие имеет *идеальные основы,* и мир обладает *органическим строением.*

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

2. Метафизические умозрения дают не менее убедительные доводы против материализма. Всякий ум, сколько нибудь способный к философскому исследованию, не может остановиться на той ступени анализа, которою удовлетворяется материалист. Даже исследуя понятие материи и материального процесса, понятие пространства, времени, взаимодействия (толчка) и т. п., нельзя не придти к мысли, что *идеальное* бытие лежит в основе *реального бытия,* а усмотрение этой истины ведет к крушению материализма. [3])

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

4. Факты, изучаемые одною из частных наук, именно психологиею, ярко свидетельствуют против материализма. Будучи всегда неорганическим миропониманием, материализм обнаруживает эту свою природу и в психологии. Все сложные душевные

---

1) *Moleschott,* Der Kreislauf des Lebens, 1852, стр. 28.
2) Ланге, стр. 417.
3) См. выше главу третью «Динамистическое учение о материи».

процессы он понимает, как продукт суммирования элементарных психических состояний (units of feelings» Спенсера). Отсюда получается своеобразная «атомистическая (выражаясь метафорически) психология. Между тем не предвзятое наблюдение фактов [1]) с очевидностью показывает, что душевный процесс есть органическое целое, не сложимое из элементов. Чтобы понять это целое в его отношении к материальному процессу, необходимо также и материальную сторону организма понимать, как органическую целостность. Даже простейшие содержания сознания, например, ощущения, требуют такого более сложного учения об организме. Ф. Ланге (1828-1875) говорит в своей «Истории материализма», по поводу учения Демокрита: «Ощущение не находится в одном единственном атоме, а тем менее в сумме их; потому что, иначе, как бы оно могло слиться в одно целое через пустое пространство. Оно производится в своей определенности посредством некоторой формы, в которой совокупно действуют атомы». Далее, в связи с учением Лукреция он поясняет свою мысль следующим образом: «Ощущение находится только в органическом теле животного, но здесь оно принадлежит не частям самим по себе, а целому. Теперь мы дошли до одного из тех пунктов, где материализм, как бы последовательно он ни был развит, каждый раз, более или менее явно, или тайно, покидает свою собственную почву. Ясно, что с понятием о соединении в целое вводится новый метафизический принцип, имеющий странный вид на ряду с атомами и с пустым пространством». [2])

В настоящее время в философской литературе все шире распространяется учение об *органическом строении* также и *материальных процессов*. Наиболее замечательный труд, устанавливающий это положение, принадлежит *В. Келеру* (Köhler): «Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand» (1920). В своей книге Келер показывает, что электродвижущие силы между двумя электролитами, связанными процессом осмоса, строение электрического заряда на поверхности наэлектризованного тела, строение электромагнитного поля и т. п. суть целые, не сложимые из своих частей. Такие учения однако не спасают материализма, а ведут к еще более верной гибели его. Исследуя онтологические основы возможности органических целостей, нельзя не признать, что они имеют характер *идеального* бытия. Отсюда следует, что в основе самой материальной природы лежат *духовные начала.* [3])

---

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

[2]) Ланге, по русски, стр. 19 и 96.

[3]) См. выше «Динамистическое учение о материи»; см. также мою книгу «Мир как органическое целое».

4. *Методологический материализм. Экономический материализм*

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

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

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

Согласно учению исторического материализма, экономические производственные отношения представляют собою основное явление общественной жизни: от них зависят и ими определяются все остальные стороны общественной жизни и исторического процесса — политические формы, право, религия, философия, искусство. Развитие производительных сил и производственных отношений обусловливает собою историю всех перечисленных сторон общественного процесса. Таким образом, экономика есть «*реальный базис*» общественной жизни, а политика, право, идеология — лишь «*надстройка*» над экономическою жизнью. Отношение между этим реальным базисом и остальными сторонами исторического процесса мыслится так же, как в учении метафизического материализма отношение между материальным и психическим процессом: «не сознанием определяется бытие, а, наоборот, бытием определяется сознание», говорят сторонники экономического материализма; иными словами, по этому учению, сфера сознания, именно религия, философия, искусство, вообще идеология есть *пассивное производное* экономических отношений.

Можно-ли сказать, что такой экономизм есть один из видов *материализма,* если взять этот термин в том смысле, как он определен выше? Каков онтологический состав «реального базиса», найденного экономическим материализмом? сводится ли он без остатка к материальным процессам? Этот вопрос прежде всего наводит на мысль, что экономические производственные от-

ношения суть сложный комплекс, содержащий в себе изначала материальные, психические, социальные, например, правовые и т. п. элементы. «Не следует забывать», говорит *Гаммахер*, автор обширного исследования «Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus», что экономически-материальные отношения суть, как и все остальные социальные факты, сплетения духовных явлений »(стр. 483). Сам Маркс, очевидно, так понимает экономические факторы, когда говорит, например: «машины в такой же мере не суть экономические категории, как бык, который тащит плуг; они — только производственная сила, современная фабрика, опирающаяся на применение машин, есть общественное производственное отношение, экономическая категория». [1])

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

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

---

1) *Hammacher*, стр. 163; **Маркс**, Нищета философии, гл. II, § 2.
2) *Engels*, биографический очерк Маркса в Народном календаре Bracke 1878 г., — напечатано также у *Liebknecht*, **Karl Marx zum Gedächtniss, 1896, стр. 21 с.**

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

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

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

Повидимому, Маркс именно и стоял на почве такого непредвзятого, не материалистического понимания онтологических основ мира: есть основания думать, что он допускал влияние психического процесса на материальный. «Есть нечто такое, говорит Маркс, «что с самого начала отличает наиболее плохого архитектора от самой лучшей пчелы: человек, прежде, чем слепить ячейку из воска, уже построил ее в голове. В конце процесса труда получается результат, который вначале этого процесса существовал уже в *представлении* рабочего, существовал, так сказать, *идеально*. *Человек* не только изменяет формы вещества, данного природой; он воплощает также в этом веществе свою *сознательную цель*, которая, как закон, определяет его способ действия и которой он должен подчинять свою волю. И подчинение это не является единичным актом. Помимо напряжения тех органов, которые исполняют *физическую* работу, во все продолжение труда необходима *целесообразная воля*, проявляющая-

---

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

ся *во внимании*, и она необходима тем более, чем менее труд по своему содержанию и по способу исполнения увлекает рабочего, чем меньше рабочий наслаждается им, как *свободной игрой* своих физических и *духовных* сил». [1])

Не удивительно поэтому, что знание законов социального развития, по мнению Маркса, «может сократить и смягчить болезненный процесс родов» (социальных). [2])

Профессор *Челпанов* в своей брошюре «Психология и марксизм» утверждает, что «Маркс был гилозоистом, т.-е. признавал одушевленность материи. Это видно из того, что он отдавал преимущество Бекону (гилозоисту) перед Гоббсом (механическим материалистом)». В подтверждение Челпанов приводит следующие слова Маркса: «Настоящим родоначальником английского материализма и всей опытной науки новейшего времени был *Бекон*. Первым и самым главным из свойств, прирожденных материи, является движение, не одно только *механическое* и математическое движение, но и движение, как *стремление*, как *жизненный дух*, как *напряжение*, как мучение материи, выражаясь языком *Якова Беме*. Первичные формы материи суть неотъемлемо ей присущие живые силы, создающие специфические индивидуальные различия существ. У Бекона своего первого творца *материализм его содержит в себе наивное соединение зародышей всестороннего развития*. Материя же сохраняет поэтически чувственный блеск и ласково улыбается *цельному* человеку»... «В дальнейшем своем развитии материализм становится *односторонним*. Гоббс был систематиком Бекоповского материализма. Явления внешнего мира теряют у него свои цвета и становятся отвлеченными явлениями геометра. Физические движения приносятся в жертву движениям механическому или математическому». (Маркс «О материализме 18-го века» в приложении к сочинению Энгельса «Л. Фейербах», стр. 68 с.). [3])

Перечисленные утверждения Маркса показывают, что его экономический материализм, на самом деле, не есть материализм в смысле определенной онотологической системы миропонимания. В частности это видно из того, как он представляет себе конечный результат и конечную ценность исторического процесса. Осуществление коммунизма ведет, по его мнению, человека в царство *свободы*, создает условия для пышного расцвета *духовной само-*

---

[1]) Маркс, «Капитал, т. I, перев. Струве, 3 русск. изд., стр. 110, гл. V. Процесс труда.

[2]) Цитирую из Hammacher'a, стр. 177. См. также Barth, Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, S. 42.

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

деятельности, которую он понимает уже не как средство, а как *самоцель*. «Царство свободы начинается в действительности впервые тогда, когда прекращается работа, обусловленная нуждою и внешнею целесообразностью. Следовательно, по природе вещей оно лежит за пределами сферы собственно материального производства. Как дикарь принужден бороться с природою, чтобы удовлетворять свои потребности, поддерживать и воспроизводить свою жизнь, так и цивилизованный человек принужден к этой борьбе при всех общественных формах и всех возможных способах производства. По мере развития его расширяется царство природной необходимости, потому что умножаются потребности; однако вместе с этим возрастают и производительные силы, удовлетворяющие их. В этой области свобода может состоять лишь в том, что человек в обществе, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природою, подчиняют его общественному контролю вместо того, чтобы быть подчиненными ему, как слепой силе, осуществляют его с наименьшею затратою сил, и в условиях наиболее соответственных человеческой природе и наиболее достойных ее. *Однако все-же эта область остается царством необходимости.* По ту сторону ее начинается развитие человеческих сил, имеющих значение *самоцели,* подлинное царство свободы, которое однако может расцвести не иначе, как на том царстве необходимости, как на своем базисе. Укорочение рабочего дня есть основное условие для этого». [1])

Таким образом учение Маркса не есть материализм в точном смысле этого слова; из него лишь можно извлечь несколько бесспорных истин, которые придают его учению об историческом процессе характер «материализма» в том расплывчатом смысле, о котором было упомянуто выше, да и то лишь в применении к низшим, несовершенным ступеням общественного бытия. *Туган-Барановский* следующим образом формулирует эти бесспорные истины:

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

Отсюда следует, что исторический или экономический ма-

---

[1]) Marx, Kapital, III, 2, стр. 355.
[2]) Hammacher, стр. 477, 484, 487.

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

Среди марксистов есть не мало лиц, признающих, что экономический материализм, строго говоря, вовсе не есть один из видов материализма. Так, *А. Богданов* точно и ясно выражает эту мысль в следующих строках: «Производство обозначается обычно, как «материальная» сторона жизни общества. Но этого не следует понимать в том смысле, что оно есть процесс всецело материальный по своему содержанию. Сам Маркс определяет его, как сознательно-целесообразную деятельность людей; и, конечно, роль сознания в производстве огромна. Поэтому, когда производство признается базисом социального развития, то перед нами отнюдь не простое применение того философского принципа, который говорит, чт материя — сущность всех вещей. Слово «материализм» имеет здесь другое условное значение; оно должно выражать, главным образом, противоположность социальному идеализму, отрицание первичности идей в общественной жизни, а не сведение этой жизни к голому механизму материи». [1])

Марксисты, усмотревшие, что экономические учения Маркса вовсе не содержат в своей основе материалистической онтологии, стали искать философского обоснования своих учений в системах, соответствующих современному уровню философской культуры: в неокантианстве, в эмпирио-критицизме, в сенсуалистическом реализме Маха и т. п. Экономический материализм имеет действительно характер материализма только у тех марксистов, которые, подобно Плеханову, Аксельрод (Ортодокс) и др., пренебрегая философскою культурою и особенно успехами современной гносеологии, пытаются отстаивать мысль, будто един-

---

[1]) А. Богданов. Философия живого опыта, СПБ, 1913, стр. 211 с.

ственное основное бытие есть материя, и все остальные стороны мира суть пассивные производные («надстройка», не вступающая во взаимодействие со своею основою) материального процесса. Сущность такого материализма и его необоснованность подвергнуты уже рассмотрению выше. То обстоятельство, что марксисты называют свой материализм *диалектическим,* пытаясь придать ему вид нового и культурного философского достижения, связанного с великим именем *Гегеля,* ничуть не меняет дела. Придать ходу материальных явлений и течению общественных изменений видимость диалектического процесса им удается только благодаря крайнему расширению понятия диалектики, именно путем отожествления всякого различия с отрицанием и путем отожествления всякого изменения с противоречием.

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

Гегель, рассматривая строение мирового бытия, как *логическое* развитие *идеи,* последовательно пришел к мысли о всеобщей применимости диалектической схемы развития через противоречия и примирение их, но у сторонников экономического материализма нет оснований для таких умозрений и нет наблюдений, которые оправдывали бы такое обобщение; поэтому, по- тки их придать своим учениям вид философского глубокомыс-

---

[1]) Философия живого опыта, стр. 210.

лия путем ссылки на то, что их материализм — диалектический, идут им так-же как корове седло.

Если взять новейшие труды по диалектическому материализму, например, книгу *Б. Быховского* «Очерк философии диалектического материализма» (1930 г.), в которой очень подчеркнуто стремление стоять на уровне современной философской культуры и отгородиться от упрощенности механистического миропонимания, то станет особенно ясно, что этот материализм не последователен и что он сохраняет за собою право называть себя материализмом только потому, что не доводит анализа до конца, произвольно называет *все существующее* материею и не дает точного ответа на вопрос, как соотносятся друг с другом различные стороны (механическая и психическая) в том целом, которое он обозначает словом материя. С философской, т.-е. теоретико-познавательной точки зрения, говорит Быховский (вслед за Гольбахом, Плехановым, Ленин┐), материею называется то, «что действуя на наши органы чувств, производит ощущение». С точки же зрения физики он отказывается дать определение материи через род и видовой признак, потому что «материя есть все существующее» и, следовательно, нельзя найти более общее понятие, под которое ее можно подвести (78). *Все в мире есть материя и ее проявления.* Также и сознание принадлежит к числу проявлений материи: оно есть функция определенным образом организованного существа (82). Из этого заявления, казалось бы, вытекает, что Быховский является сторонником *каузального* материализма, т.-е. учения, что сознание причинно обусловлено материальными процессами. Однако он определенно утверждает, что «материальное изменение вызывает только материальное же изменение» и удовлетворяется заявлением, что «бытие и сознание являются не двумя разорванными сущностями, а единством материи и свойства» (84). «Субъективное не отвергается, а субординируется в объективной реальности как ее черта, сторона» (111). Однако понять это учение, как *аттрибутивный* материализм, нельзя в виду определенного заявления, что сознание есть *не первичное* свойство материи, а продукт высокой ступении эволюции (83), производное свойство «объективной реальности» (111). Таким образом автор книги удовлетворяется спасительною неопределенностью в этом пункте, всегда оказывающемся роковым для материализма при углубленном исследовании.

Диалектический материализм Быховским резко противопоставляется механическому материализму Гоббса, Гольбаха и т. п. Механический материализм понимает под словом движение только пространственное перемещение, а диалектический разумеет под этим термином всякое изменение, также и качественное. Механический материализм субъектирует качества, а диалектиче-

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

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

быть *тожественные* элементы; к закону противоречия этот факт не имеет никакого отношения.

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

5. *Непоследовательность материалистических систем*

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

О философии *Демокрита,* как законченной системе, мы не можем судить, так как от сочинений Демокрита до нас дошло лишь несколько десятков небольших отрывков. Немногим больше осталось и от Эпикура (приблизительно от 342-270 до Р. Х.). Однако и в том немногом, что мы имеем от него ,есть два учения, несогласимые с материализмом. Во-первых, желая отстоять свободу воли, он допустил, что атомы, падая вниз по прямой линии вследствие своей тяжести, способны беспричинно отклоняться в сторону от прямой линии. Во-вторых, в противоречии с своим

учением, что атомы отличаются друг от друга только формою, тяжестью и величиною, он допускает в составе души особый вид разумных атомов, способных в сочетании с телом производить восприятие. Римский философ *Лукреций* (99-55 до Р. Х.) в своей книге «De rerum natura» («О природе вещей») повторяет все эти учения Эпикура.

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

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

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

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

Бюхнер в своей книге «Kraft und Stoff» («Сила и материя») полагает в основу мира материю в неразрывном единстве с силою. Что такое материя, он не определяет, но довольно много говорит о силе. В первой главе своего труда он высказывает следующие учения о силе: сила есть *причина* возможного или действительного *движения;* сила есть состояние активности материи или *движение* ее мельчайших частиц; со временем все си-

---

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

2) Traité de l'ame, гл. II, стр. 55, гл. III, стр. 57 и др.

лы будут выведены из самого движения; все известные силы суть *следствие* движения частиц материи. [1]) Итак, на вопрос, что такое сила, Бюхнер ухитрился дать на нескольких страницах своей книги три с трудом согласуемые ответа: сила есть *причина* движения, сила есть *само* движение, сила есть *следствие* движения. Имея в виду общую тенденцию книги Бюхнера, а также общий характер материалистических систем и, наконец, характер тех учений о природе, которые стремятся избежать нечувственного метафизического понятия силы, мо─о попытаться следующим образом внести порядок и последовательность в эти разнород─е заявления. Сила есть причина движения; но наблюдаемая в чувственном опыте причина движения (вернее, причина изменения движения) есть другое движущееся тело; поэтому можно сказать, что сила есть движение тела. Далее, такие виды энергии («силы»), как теплота, электричество, свет могут быть поняты, как виды движения, являющиеся следствием других движений (например, когда кинетическая энергия превращается в тепловую); в таких случаях можно говорить, что сила есть следствие движения. Иными словами, Бюхнер, повидимому, хочет сказать, что всякая материя всегда находится в движении и в этом смысле она есть единство силы и материи, что все изменения в ней обусловле─ изменением одних движений под влиянием других, и что сила, как умозрительно мыслимое онтологическое начало, может быть отброшена в системе философского миропонимания. Но выразить точно эти смутно бродящие в его уме─сли он не умеет.

Положив в основу мира движущиеся частицы материи, Бюхнер выводит отсюда все содержание мира, включая и такие стороны его, как зарождение организмов, эволюцию их, целесообразность их, мысль и сознание, нравственную деятельность человека и т. п. При этом все ясно его уму; он не чувствует потребности допустить при объяснении этих высших сторон мира какое либо начало, более высокое, чем движущиеся частицы материи, и в горделивом сознании своего превосходства наполняет свою книгу безвкусными выходками против идеализма и религиозных учений. Казалось бы, перед нами философ, твердо уверенный в том, что он знает первооснову мира, и с достоверностью усматривает в ней только материальные качества. В действительности однако мы находим в книге Бюхнера следующие многозначительные оговорки: «что такое материя сама в себе (Materie an sich) мы не знаем точно так-же, как не знаем, что такое сила сама в себе» (Kraft an sich, 15 изд., стр. 73). Даже пространство и время не суть формы, принадлежащие мировой пер-

---

[1]) Büchner, Kraft und Stoff, 15 изд., стр. 10-17; Бюхнер, Сила и материя, 2 русск. изд., перев. Полилова с 21 нем. изд., стр. 5-9.

вооснове: «вне человеческого рассудка нет ни пространства, ни времени» цитирует Бюхнер Раденгаузена, разделяя это учение его (15 изд., стр. 60). Об этой первооснове он знает лишь, что «вещество, сила и дух суть не что либо обособленное друг от друга, а только различные стороны или различные способы выражения или проявления одного и того же первичного основного принципа» (76). Поэтому Бюхнер не особенно сочувствует общераспространенному убеждению, что его система есть материализм (стр. 75 с.; по русски перев. Полилова, стр. 41 с.). Тем не менее он тут же заявляет, в качестве несомненно установленной истины, что, «материя существовала за долгое, долгое время до духа», и что «дух может существовать только на основе организованной материи» (стр. 70). Ему и в голову не приходит, что высказанный им агностицизм подрывает его попытку объяснить все стороны мира из движения частиц материи: в самом деле, как знать не содержит ли в себе мировая первооснова, кроме материальных свойств, более высокое бытие, например, разумно-идеальное, не представляют ли поэтому, например, сами зако— материального процесса *телеологическую* систему, в которой заложена возможность *осмысленного* развития мира и т. п., и т. п. Тогда вера религиозных людей в Промысел оказалась бы вовсе не субъективным вымыслом. Однако эти соображения, обуздывающие самоуверенность и обязывающие относиться с большим уважением к чужим мнениям, Бюхнер не выводит из своего агностицизма. Вряд ли он вообще продумал этот свой агностицизм; по крайней мере, в книге его не приведены *гносеологические* основания его.

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

жить в основу мира вещество, я рассмотрю еще материализм Плеханова.

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

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

Итак, согласно Плеханову, нам известны путем непосредственного наблюдения только наши *психические* состояния, вызванные в нас внешними материальными предметами, а свойства самих этих материальных предметов неизвестны: наши ощуще-

---

[1]) Предисловие Плеханова к переводу Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах» (СПБ, 1906), стр. 16.

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

ния и представления не похожи на материю, вызвавшую их. Но, может быть, хоть некоторые из наших представлений, например, представления пространственн┐ форм или представление временной длительности, похожи на свойства материи? Нет! Плеханов решительно отвергает это: «Что пространство и время суть формы сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть *субъективность*, это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать теперь ни один материалист» (стр. 233 с.).

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

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

Он сам замечает, что его гносеологическое учение очень похоже на учение *Спенсера:* «мне могут справедливо заметить, что

---

[1]) Примечания Плеханова к русскому переводу книги Энгельса «Фейербах» (СПБ, 1906), стр. 111 с.

«мой» материализм очень похож на агностицизм, например, Герберта Спенсера. На это я отвечу словами Энгельса: английский агностицизм есть ли┐ стыдливый материализм» (стр. 234).

Поставим теперь точки на i и покажем, что если бы Плеханов был последовательнее, он отказался бы от материализма. Будем помнить, что движение, пространственные формы и т. п. он знает лишь, как *психические* состояния, которым во внешнем мире соответствуют какие то *неизвестные* нам x, y и т. п.; соответственно этому изложим его учение о материи, как вещи в себе, пользуясь где надо, для ясности, этими буквами — x, y... Когда Плеханов говорит, — что субстанция имеет два основных свойства — движение и ощущение (психический процесс), выразим его ┐сль точнее: субстанция имеет два *наблюдаемые* основные свойства — 1) *ощущение* движения и 2) остальные психические процессы, да кроме того, 3) *не наблюдаемое* основное свойство x, соответствующее ощущению движения. Выразив так мысль Плеханова, ┌ видим, что у него нет никаких оснований считать вещь в себе *материею:* если все наблюдаемое, даже движения, оказались психическими переживаниями, то я несомненно знаю себя лишь, как носителя душевных или духовных состояний, т.-е. я есть душа или дух. Далее, переходя от своего я к внешнему миру, т.-е. к x, y, z, вызывающим во мне ощущения, Плеханову следовало бы прибегнуть к общепринятому методу построения гипотез, именно попытаться понять неизвестные x, y, z, подставляя под них явления известные. Так как Плеханову известны из наблюдения только психические явления, именно душевный мир его я, то естественно было бы ему попытаться понять внешний мир, как множество существ, более или менее сходных с его я. Наблюдая, например, свои воздействия на внешний мир, как волевые акты, как осуществление стремлений, он мог бы попытаться понять и обратно воздействие вне┐них предметов на него, как результат стремлений, присущих этим внешним предметам. Таким образом, его мировоззрение оказалось бы одним из видов *панпсихизма.* В основе этого панпсихизма лежала бы логическая ошибка,[1]) потому что, как сказано выше, исходя из одних лишь *субъективных* переживаний, нельзя узнать даже о факте *существования* внешнего мира, и тем менее можно сказать что либо о его свойствах. Но все же эта ошибка была бы менее чудовищна, чем скачек от субъективно-психических переживаний к какой то материи.

Сделаем уступку материалисту, потеряв┐ему материю: допустим, что, кроме психического *образа* пространства и *ощуще-*

---

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

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

6. *Причины привлекательности материализма.*

Материализм есть мировоззрение, стоящее на очень низкой ступени философской культуры. Анализ состава бытия он прекращает слишком рано. Над идеальными сторонами строения бытия, выразимыми в категориальных понятиях, например в понятии субстанции, единства, причинности, взаимодействия и т. п., он совсем не задумывается. Оправдать свои метафизические учения сколько нибудь разработанною и согласованною с ними гносеологиею он не старается, да и не мог бы этого сделать. Удовлетворить высшие запросы человеческого духа в области этики, религии, эстетики он в силу своей скудости, не способен. И тем не менее, несмотря на эти недостатки, он широко распространен в обществе. Выше были указаны кроющиеся в психологии мышления основания, склоняющие к материализму. Теперь надобно углубить приведенные выше соображения и показать, каким образом само строение бытия способствует развитию привычек мышления, благоприятных для распространения материализма.

Во-первых, все *психическое* (душевное) и психоидное имеет также *материальную* сторону, и даже духовное бытие имеет если не материальные, то все же телесные, пространственные обнаружения. Пользуясь греческим словом σῶμα (тело) для обозначения всякой телесности, как материальной (непроницаемой), так и преображенной, можно выставить следующий тезис: *все в мире имеет соматическую (телесную сторону),* всякое духовное, душевное и психоидное бытие есть бытие *воплощенное.*

Как связаны друг с другом духовно-душевные и телесные процессы, это показано в изложении динамистической теории материи. [1])

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

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

Эту психологию мышления, признающего одни области бытия реальными, а другие нереальными, отлично выяснил *Авенариус,* основатель эмпирио-критицизма (1843-1896). Восприятие объекта с «характером» бытия (сущего), обозначаемым в философии термином экзистенциал (existentia — существование), зависит, по его теории, от степени упраженения нашей нервной системы в отношении к нему. Множеством примеров он поясняет свою мысль. «Настоящее», обыкновенно, для громадного большинства людей характеризуется более высоким экзистенциалом, чем «прошлое». Но для старика, почти утратившего способность к упражнению нервной систе┐, нередко события мо-

---

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

[2]) О различии между законосообразностью и правильностью течения событий см. мою книгу «Свобода воли», стр. 110-130.

лодости более реальны, чем настоящее. Точно так-же близкое в пространстве в большинстве случаев представляется нам более реальным, чем отдаленное, «*теряющееся* в дали». Для моряка знакомая ему стихия вода представляется более надежною, чем суша, и, наоборот, человек, привычный к суше, воспринимает воду, как нечто ненадежное. Сравнительно устойчивое «тело» воспринимается, как нечто более реальное, чем его изменчивая и часто исчезающая «тень». Точно так-же «тела» воспринимаются с характером большей реальности, чем изменчивые «*явления* сознания. «У естествоиспытателей, которые занимаются преимущественно свойствами и изменениями материального мира встречается утверждение, что только «материя» и ее составные части суть нечто «существующее», «реальное», «действительное», тогда как религиозные и нравственные убеждения, а также вообще чувства и представления суть «собственно лишь ничтожная видимость». Кто много и упорно занимается изучением содержания понятий, всегда тожественного и неизменного, для того *идеи более* реальны, чем изменчивые единичные вещи.[1])

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

Привыкнув наблюдать только тела и размышлять только о телах, некоторые лица прямо таки выставляют тезис, что все неданное в чувственном опыте не существует. На одном антирели-

---

[1]) R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 2 изд. II т. стр. 36-42.

гиозом диспуте в Советской России красный «профессор» Х. заявил: «чего нельзя увидеть, то и не существует»; к этому тезису его противник профессор У., обращаясь, к аудитории, прибавил: «ум проф. Х. не виден» и предоставил аудитории сделать самой вывод из этих посылок. Аудитория поняла оппонента и разразилась рукоплесканиями.

Если даже материальные *пространственные* процессы такой ум стремится оплотнить и превратить в *тело*, то *сверхпространственные* идеальные аспекты бытия совсем ускользают от него. Разъяснить такому человеку, что, например, в его собственном уме *восприятие* красивого ,широкого вида природы есть *сверхпространственное* имение в виду множества разбросанных в пространстве предметов, — невозможно. Для него такое высказывание есть совершенно непостижимый набор слов. Попытка разъяснить ему эту мысль была бы более безнадежна, чем попытка изложить интегральное исчисление крестьянину, только что взятому от сохи.

7. *Материализм стоиков, как бессознательный идеал-реализм*

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

Излагая метафизику стоиков, я буду иметь в виду преимущественно Древнюю Стою, т.-е. учения *Зенона, Клеанфа* и *Хризиппа,* а также учения *Посейдония,* представителя Средней Стои. [1])

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

---

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

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

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

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

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

К области нетелесного, по мнению Посейдония, относится:

1) мысль, существующая только в выражении ее словом (λεκτόν), 2) пустота, 3) пространство и 4) время. Однако стоик Василид утверждал, что и эти предметы тоже суть тела. [1])

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

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

Как уже сказано, это разумное и деятельное начало, этот Бог по преимуществу, есть огненная «пневма, пронизывающая и все объемлющая в себе» (II, 1051). Проникающее все вещи действие пневмы есть τόνος т.-е. напряжение, распространяющееся в каждой вещи изнутри наружу и возвращающееся опять внутрь. От этого «тонуса», поскольку он направлен наружу, зависят все качества вещей; от него-же, поскольку он направлен внутрь, зависит единство и сущность вещи. [2]) Напряжение (тонус), направляющееся наружу вещи и внутрь ее, есть нечто вроде силы отталкивания и силы притяжения. Симпликий так и говорит, что «стоики признают силу или, скорее, движение

---

[1]) Stein, Die Psychologie der Stoa, т. I, стр. 18.
[2]) Reinhardt, Poseidonios, стр. 142.

разрежающее и сгущающее.[1]) Отсюда и возникают качества вещей, о котор┐ Хризипп говорит, что они суть «пневматические или воздушные напряжения (тонусы), которые, внедряясь в части материи, формируют и образуют их» (II, 449).

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

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

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

Что-же такое семенной логос? — «Семенной логос стоиков», говорит *Л. Штейн,* «есть такая деятельность разлитой в мире чистой пневмы, которая посредством тонуса побуждает и подталкивает к разумному, целесообразному становлению и возникновению, к зарождению и дальнейшему развитию».[2]) Как всегда у стоиков, это — неразрывное единство идеального и телесного бытия: семя-разум есть *органическое телесное целое,* пневма, обладающая таким тонусом, который, овладевая бесжизненною материею, формирует ее и образует индивидуальное существо. Такое индивидуальное существо может погибнуть, но его семенной логос неразрушим: он формирует все новые и новые индивидуумы того же вида, будучи как бы гением рода.

---

[1]) L. Stein, Die Psychologie der Stoa, I т., стр. 32, 90; Si┐pl. Sch. in Arist Categ., éd. Brandis, p. 74.

[2]) L: Stein, Die Psychologie der Stoa, I, 49.

(Прокл., Комментарий к Пармениду Платона, ed. Cous., V, стр. 135).

Мир, пронизанный и объединяемый Божественным Логосом-пневмою и содержащий в каждой отдельной вещи семенные логосы, аспекты Единого Логоса, есть одно целостное —ое *существо*. «Если бы оливковое дерево», говорит Зенон, «производило мелодически играющие флейты, разве ты сомневался бы, что ему присуще известное знание игры на флейте. Если бы платаны приносили ритмически звучащие лиры, точно так-же ты признал бы, что платаны музыкальны. Почему-же тогда не признать, что мир есть живое и разумное существо, так как он порождает из себя одушевленные и разумные существа?» (I, 112; см. вообще fr. 110-114). Точно так-же Хризипп и Посейдоний признают, что «мир есть разумное, одушевленное и мыслящее существо» (II, 633-645). Поэтому все части мира соединены друг с другом, как в живом организме, сочувствием друг к другу, *симпатиею* и корреляциею συμπάθεια, σύμπνοια, *Плотин*, система которого в этом пункте сходна с системою стоиков, говорит о мире: «все это целое проникнуто симпатиею, как единое живое существо, и далекое в нем тем не менее близко, подобно тому, как в организме отдельного животного ноготь, рог, палец и другие части, не стоящие рядом, хотя бы в промежутке между ними и не было никакого переживания, отдаленный член чувствует». [1])

Как мир в целом, так и отдельные небесные светила, а также земля суть живые существа. Части их служат друг другу и целому и, наоборот, целое служит частям. Так земля, согласно Посейдонию, «питает» растения; в странах, где нет дождя, она обеспечивает растениям влагу путем наводнений, например, Нила, Евфрата, Инда; во время своих наводнений Инд не только увлажняет почву, но еще и засевает ее семенами растений. [2]) Причинность и целесообразность здесь не обособлены друг от друга: божественная мировая разумность представляется стоикам, с одной стороны, как общий закон, строго необходимая причинная связь, иногда даже, как причинная связь движений, а, с другой стороны, эта же связь мыслится ими, как осмысленное, целесообразное и благодетельное Провидение. Согласно Зенону «необходимость есть движущая сила материи; она остается всегда равною себе и может быть названа также Провидением или Природою» (I, 176). «Общий закон», говорит он «который есть правильный разум (ὁ ὀρθὸς λόγος), все проникающий, тожествен с Зевсом, руководителем мирового порядка» (I, 162). Точно так-же и Хризипп отожествляет закон природы, как «веч-

---

[1]) Plotin, Enn. IV, 4, § 32.
[2]) Reinhardt, Kosmos und Sympathie, 110, 170, 176.

ное, связное, упорядоченное движение», с Мировым разумом, имеющим характер провидения (II, 913, 916).

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

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

Чтобы решить, есть-ли это мировоззрение материализм, нужно отдать отчет, какое отношение устанавливает оно между душевно-духовным и телесным бытием. Вспомним, что материализм только там, где душевно-духовное бытие считается *пассивным производным* от телесного бытия. Но у стоиков душевное состояние симпатии есть начало, *руководящее* телесным процессом; точно так-же, идеальный аспект Божественной пневмы, обозначаемый словом Логос и семенные логосы, изначала *обусловливает* целесообразный необходимый порядок телесного процесса, а не производится этим процессом. Отсюда ясно, что стоицизм есть

не материализм. Это динамизм, видящий везде в мире *действование,* исходный пункт которого всегда есть напряжение (тонус), усилие, стремление к *определенной осмысленной цели,* именно к осуществлению *телесного бытия,* воплощающего в себе *разумный порядок.*

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

Основное начало в стоической метафизике есть не вещество, а сила — δύναμις Это ясно выражено, по крайней мере в метафизике Посейдония, как показали исследования *Рейнгардта.* Во всех сферах бытия Посейдоний усматривает своеобразные силы: у него есть понятие λόγικῆ δύναμισ (сила мышления), ξωτικὴ δύναμις (жизненная сила); Рейнгардт предполагает даже, что у него был термин σπερματικη σύναμις (семенная сила).[1]) Согласно изложению Рейнгардта, основа мира у Посейдония есть живая *Первосила,* проявления которой образуют душевное и телесное бытие.[2]) Пользуясь терминологией *В. Штерна,* можно сказать, что сила в философии Посейдония есть начало *мета-психофизическое,* т.-е. стоящее выше различия душевного и телесного процесса.

И у древних стоиков намечено это превосходство деятельного начала над веществом (телесностью), над стихиями. Как уже сказано было выше., Зенон полагает в основу мира не стихии, а «начала ἀρχαί», которые еще вовсе не имеют характера вещества: «есть два начала всего, деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, материя (ὕλη). а деятельное в ней начало есть Логос, Бог. Будучи вечным, Логос образует во всей материи все единичное» (1, 85). «Нужно различать», говорит Хризипп, «начала (ἀροία) ἀρχαί и стихии: начала не возникают и не погибают, тогда как стихии гибнут во время мирового пожара. Начала бестелесны и не имеют формы, а стихии имеют форму» (II, 299). Итак, вещество (стихии — огонь, воздух, вода и земля), согласно учению стоиков, *производно;* что-же касается *первичной* материи (ὑλη), она у стоиков вовсе не есть материя в современном смысле это-

---

[1]) Reinhardt, Poseidonios, стр. 244.
[2]) Там-же, стр. 10 с.

го слова (или в смысле атомов Демокрита), она не есть осязаемое и видимое, данное в опыте вещество, (как и «материя» Платона и Аристотеля), а неопределенное пассивное начало, объект воздействия активного начала Логоса. Отсюда уже ясно видно, что метафизика стоиков не есть материализм. Если они подчеркивают телесность всякого существа, то это не потому, чтобы телесность для них была первичным началом, а потому, что они видят в телесности *актуализацию* духа. Деятельный принцип, живая сила для них есть Логос, говорит Aall, но впервые через физическую активность Логос достигает онтологической актуальности: «духовная сила, посредством тела выявляющаяся, обозначается ими, как тело» (огонь). [1])

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

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

Такой работы стоики не произвели или, вернее, они ее производили, но так, что постоянно искажали результаты ее, впадая в ту ошибку, которую прекрасно разъяснил в своих гносеологических исследованиях *Шуппе,* называя ее ошибкою *удвоения* при абстракции. Познакомимся с этою ошибкою сначала с помощью схемы и затем с помощью сравнительно простого примера. Положим, что A B есть *реально* неразделимое целое; тогда задача правильной абстракции состоит в том, чтобы *мысленно* отделить начисто A от B; при этом, если A B было конкретное наглядно представимое целое, то элементы, полученные после абстракции, A и B друг без друга не будут представимы наглядно, они только мыслимы в понятии (begrifflich). Ум, обладающий слабою способностью к абстракции, не справится с этою

---

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

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

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

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

ство, которое управляет множеством частиц вещества в пространстве целостно *динамически*, т.-е. посредством проявления во многих местах пространства своей напряженной силы и не сводится только к телесному наполнению всего объема тела орла.

Согласно динамистической теории материи, пространственные обнаружения силы семенного логоса сообщают и ему самому аспект телесности, однако, существенное значение в созидании тела орла и управлении им принадлежит не этой протяженной телесности логоса, а его сверхпространственной и потому господствующей над многими точками пространства целости. Стоики, повидимому, усматривают идеальный аспект целости семенного логоса, но он в их уме тотчас опять сливается с телесным аспектом, и они говорят о том, что семенной логос телесно пропитывает собою весь объем индивидуальной вещи и сдерживает ее, как единство. Критикуя это учение, новоплатоновец *Прокл* (410-485 по Р. Х.) остроумно замечает, что если семенные логосы телесны, то они не могут сочетать части вещи во-едино, так как в таком случае они даже и самих себя не могут сдерживать и сочетать во-едино.[1]) Ум Прокла, последователя Плотина, высоко одаренный способностью умозрения, отчетливо усматривает, что *пространственное единство* возможно лишь под условием *сверхпространственного* источника *целости*.

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

Идеальный источник целости индивидуальной вещи или единичного события сам, в свою очередь, сложен: в нем необходимо различать две сферы идеального — конкретно-идеальное начало, субстанцию или, лучше сказать, субстанциального деятеля, и

---

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

отвлеченные идеи, именно законы и формы его проявлений, а также идеи каждого проявления, как целого.

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

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

Я останавливаюсь так долго на этих особенностях стоицизма потому, что они в высшей степени поучительны. У большинства материалистов мы находим то же самое заблуждение. Они безотчетно вкладывают в состав материи более глубокие идеальные начала, не умея мысленно отличить их от материи, и затем, оперируя таким сублимированным или, по крайней мере, не проанализированным понятием материи, вполне удовлетворяются им, так как находят в нем все, что нужно для понимания мира. Таковы, например, учения *Робине,* сущность которых изложена выше. Таковы вообще учения всех тех философов и ученых, которые, рассматривая весь состав мира, как *механизм* и считая психические процессы подчиненными этому механизму, в то же время признают, что мир есть *творение Бога.* Примером может служить, кроме Робине, мировоззрение *Пристли* (1733-1804). Такие философы представляют себе мир, как механизм, в котором все элементы столь мудро соотнесены друг с другом, что естественный механический процесс приводит к высоко целесообразным и осмысленным результатам. Такие мыслители, собст-

венно, не отрицают идеальных основ мирового бытия, но они понимают их, как идеи Бога, согласно которым сотворен мир. Они упускают при этом из виду, что всякое идеальное начало, согласно которому осуществляется реальное бытие, образует неразрывное единство с этим бытием, так что реальное бытие, если отдать себе отчет о всех сроценных с ним элементах, всегда оказывается *идеально-реальным.*

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

Глава пятая

СПИРИТУАЛИЗМ И ПАНПСИХИЗМ

1. *Доводы в пользу спиритуализма и панпсихизма*

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

Так как слово spiritus означает дух, и так как терминами дух и духовный следует обозначать бытие, более высокое, чем душа и душевное, то в общем я предпочитаю называть это направление не спиритуализмом, а *панпсихизмом.* Словом спиритуализм я буду означать лишь те системы панпсихизма, в которых духовно-душевная основа мыслится, как субстанция.[1])

Согласно этому учению, *протяженные предметы,* данные во внешнем опыте, скалы, реки, растения, тела животных, столы, стулья и т. п. суть особый вид представлений, именно это те представления, которые возникают в нашем уме в акте чувственного восприятия внешнего мира. Материальные предметы суть лишь *образы,* существующие в уме воспринимающего субъекта; транссубъективно во внешнем мире ничего заслуживающего названия материи нет; те предметы, которые действительно существуют во внешнем мире и, действуя на нас, вызывают в нас эти образы, суть на самом деле духи, души или психические и психоидные процессы.

Основной довод в пользу панпсихизма почерпается из пси-

---

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

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

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

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

Переживая идеи, возникающие благодаря припоминанию или фантазированию, нетрудно заметить, что причина возникновения их заключается в самом моем я. Но восприятия внешних предметов нельзя объяснить так. «Когда я открываю глаза при полном дневном свете, то не от моей воли зависит выбрать между видением или невидением, а также определить, какие именно объекты представятся моему взгляду; то же самое относится к слуху и другим ощущениям: запечатленные ими идеи не суть создания моей воли. Существует, следовательно, *другая* воля или

---

[1]) Беркли, Трактат о началах человеческого знания. Перев. под ред. Н. Г. Дебольского, ч. I, §§ 6-9, стр. 64 сс.

другой дух, который производит их».[1]) Этот дух, отличный от моего я и обусловливающий восприятие всей системы природы, есть Бог. Кроме того, говорит Беркли, некоторые другие восприятия и действия дают право умозаключать, что, кроме Бога и моего духа, существуют еще другие человеческие духи.

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

Современные спиритуалисты-лейбницианцы, например, *Тейхмюллер, Козлов, Лопатин, Аскольдов, К. Саппер* (K. Sapper) и панпсихисты, например, *Паульсен, Гейманс,* обосновав путем умозрения учение о том, что всякое существо в своем внутреннем бытии построено подобно человеческому я, прибегают затем еще для подтверждения этой мысли также к умозаключению по аналогии. Паульсен, например, рассуждает следующим образом: «Я знаю о себе совершенно непосредственно как о хотящем, чувствующем, ощущающем, представляющем существе. С другой стороны, я дан себе как телесное существо, я воспринимаю свое тело и представляю его себе, как телесный объект среди других. И вот, между явлениями внутренней жизни и явлениями жизни телесной оказывается правильное соответствие; чувства сопровождаются изменениями и в кровообращении, и в положении тела, влечения и стремления сопровождаются движениями системы органов в частностях или в целом; воздействия на тело обнаруживаются во внутренних явлениях, в чувствах или ощущениях. Следовательно, моя телесная жизнь служит зеркалом моей душевной жизни, телесная система органов есть доступное внешнему восприятию выражение воли и системы ее влечений; тело есть видимость или явление души. Я, данное таким образом себе, как двойное существо, становится теперь ключом к толкованию внешнего мира». «Шопенгауер напоминает о той двуязычной надписи в Розетте, с помощью которой сделалась впервые возможной разгадка египетских иероглифов. Подобно тому как здесь нахождение рядом одного и того же содержания на из-

---

[1]) Там-же, стр. 81.

вестном и неизвестном письме привело к толкованию неизвестных знаков, так и нахождение рядом друг с другом внешней и внутренней сторон действительности в отдельной жизни становится ключом для толкования внешней стороны вообще; мы научаемся понимать телесные формы и явления, как символы внутренних явлений»... «Как далеко теперь простирается это толкование? — Нельзя установить никакой прочной границы; в общем можно сказать: доступность телесного мира толкованию уменьшается по мере того, как утрачивается сходство телесных явлений с явлениями моей телесной жизни. Чем сходство это больше, чем ближе сношения, тем вернее толкование». Не только телесные проявления животных, но даже и растения и, наконец, «элементы неорганической материи суть символы некоторого само в себе, определение которого мы можем искать только в том направлении, которое указывается нам развитием этого само в себе в животном мире». [1])

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

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

---

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

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

2. *Виды панпсихизма*

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

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

Неорганический актуалистический панпсихизм может быть развит сколько нибудь последовательно только в виде *агностического феноменализма;*[1]) примером его может служить научное мировоззрение *кантианства* в психологистически-феноменалистическом истолковании,[2]) а также учение представителей *психологистического позитивизма,* напр., *Джона Старта Милля.*

В крайнем своем видоизменении агностический феноменализм приходит к *солипсизму* (Юм). Онтологический состав этих неорганических учений крайне беден; он был уже обрисован выше в главе об актуализме и еще раньше в моем «Введении в теорию знания»; поэтому я не буду рассматривать их здесь и ограничусь лишь изложением одного вопроса. Следует различать панпсихизм *реалистический* и *субъективно-идеалистический.* Реалистический панпсихизм, хотя и находит в составе мира только психическое бытие, все же усматривает в этом бытии онтологически различные элементы: чувства, стремления, представления и т. п. Субъективно-идеалистический панпсихизм сводит все эти виды психического к одному — именно к *представлениям.* Таково, например, научное мировоззрение Канта; согласно это-

---

1) См. об этом выше «Неорганический актуализм», стр. 50 сс.

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

му учению, мы знаем не вещи в себе, а только явления, при чем эти явления суть всюду и всегда *представленные,* построенные в нашем уме по законам нашей *познавательной* деятельности. Даже и свою собственную душевную жизнь мы знаем не как вещь в себе, а как явление, т.-е. как лишь совокупность представлений. Даже чувство и воля сводятся здесь к представлениям; то, что мы наблюдаем в своем сознании есть, по Канту, *не чувство, а представление чувства, не волевой акт, а представление волевого акта.* Такое учение есть *интелектуализм,* утверждающий, что мы знаем лишь свое знание, так как наблюдаемые нами предметы построены самим нашим познавательным процессом и вне этого процесса не существуют. Можно назвать также это направление *гносеологическим идеализмом,* различая, конечно, видоизменения его: гносеологический идеализм может находить в явлениях только интеллектуальные *психические* процессы (таково учение Канта в психологистически-феноменалистическом истолковании, это — психологистический гносеологический идеализм), но может также утверждать, что формы, лежащие в основе явлений, или нормы, которым подчинено сознание, суть *идеи* в платоновском смысле (таково учение Канта в трансцендентально-логическом истолковании, а также вообще учения современного трансцендентального идеализма, например, *Когена* или *Рикерта).* Гносеологический идеализм такого типа есть уже не панпсихизм, а *отвлеченный идеал-реализм,* о котором будет сказано позже.

Субъективный идеализм (психологистический гносеологический идеализм), сводя все предметы к представлениям и понимая их, как индивидуально-психические процессы, принужден утверждать, что некоторые стороны предметов лишь *кажутся* существующими, не обладая действительным бытием. Такова, например, протяженность. Подлинно психический процесс, чувства, стремления и т. п. явно *не пространствен.* Поэтому те философы, которые считают весь состав всех представлений сложенным из индивидуально-психических состояний познающего субъекта, обыкновенно признают, что *представления о пространственных предметах непространственны.* Отсюда гносеолог, придерживающийся *репрезентационизма,* т.-е. учения о том, что предметы внешнего мира познаются посредством соответствующих им в нашем уме представлений,[1]) приходит к следующему странному учению: протяженный предмет, например, дом, существует транссубъективно, как материальное и подлинно протяженное, объемистое бытие, а тот же дом, как восприятие, есть психический образ в моем уме и очевидная объемность его, имеющаяся в моем сознании, *не объемна;* это — лишь «мнящаяся»

---

[1]) От латинского слова **representatio** — представление.

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

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

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

---

[1]) Фихте, Назначение человека, кн. II, русск. перев., стр. 69.

прибегнуть не к знанию, а к *вере*, утверждающей *реальность* представляемого.

Утрата материального бытия, а затем и всего внешнего мира в системах панпсихистов есть явление, параллельное утрате психического бытия у материалистов. И та, и другая утрата возникает вследствие неразличения субъективной и объективной стороны знания: лица, внимание которых поглощено объективною стороною знания и именно внешним миром, не замечают субъективно-психической стороны и становятся материалистами; наоборот, лица, сосредоточенные на своем я и его роли в познавательном процессе, субъективируют объективную сторону знания и становятся панпсихистами. Наиболее глубокому искажению при этом подвергается понимание пространственности. В самом деле, в понимании чувственных качеств, например, цветов, происходит лишь перестановка места: красный цвет, например, по учению панпсихиста есть не элемент внешнего мира, а субъективное явление, не физический, а психический процесс. Но само содержание красности при этих истолкованиях не подвергается никакому искажению, и признается наличествующим в сознании во всей своей полноте. Между тем, к пространству отношение панпсихиста иное: понимая его, как субъективный психический процесс, панпсихист не может допустить, чтобы вся подлинная объемность, имеемая в виду сознанием, принадлежала психическому процессу, например, образу дома, образу Монблана и т. п. Он принужден поэтому истолковать, как «мнимость», самое существенное в пространстве, его невыразимую в понятиях наглядную сторону, и оставить наличными лишь мыслимые на основе этой наглядности пространственные *отношения*, пространственные типы порядка. Какое учение о пространстве получается отсюда, рассмотрим подробнее дальше.

3. *Учение панпсихизма о пространстве и времени*

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

Лейбницианцы 19-го века *Г. Тейхмюллер* (1832-1888) и *А. Козлов* (1831-1901) обстоятельно развили это учение о про-

---

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

странстве (и времени), как особом порядке, созидаемом мышлением субъекта и служащем для размещения содержания собственных его актов ощущения, представления и воображения. [1])

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

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

1. Пустоты нет, потому что пространства, как вместилища материальных вещей, в которое эти вещи могут быть вброшены и из которого их можно вычерпать, не существует; иными словами, нет двух протяженностей — протяженности пустого пространства и протяженности вложенных в это пространстве тел. [2])

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

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

3. Согласно этой теории, если она сочетается с органиче-

---

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

[2]) *Leibnié*, Nouveaux Essays sur l'entendement, кн. II, гл. IV, § 5, изд. Gerhardt'a, т. V, стр. 115.

ским мировоззрением, *мировое целое — не пространственно:* вне себя оно не имеет ничего, *с чем соотносясь,* оно могло бы образовать пространственный порядок. Таким образом, мир, будучи внутри себя пространственным, в целом не пространствен. Поэтому отпадает вопрос о том, бесконечен ли мир в пространстве или конечен. [1])

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

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

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

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

---

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

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

3) **А. А. Козлов,** Свое Слово, № 5, Беседа 15 и 16, СПБ, 1898.

пространственная близость и далекость есть символическое выражение степеней интенсивности непосредственного душевного взаимодействия между непротяженными субстанциями (монадами). Поездка, например, из Петрограда в Москву есть символическое представление ослабления душевных взаимодействий с субстанциями, лежащими в основе Петрограда, и усиления взаимодействия с субстанциями, осуществляющими жизнь Москвы.

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

4. *Критика спиритуализма и пантсихизма*

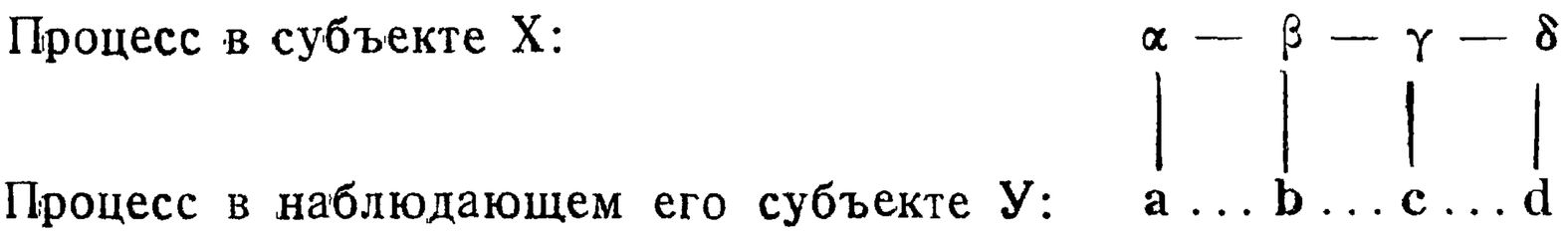
Материалисты, утверждая зависимость психического процесса от материального, принуждены признать *психический* ряд *прерывистым* и *пассивным*. [2]) В свою очередь спиритуалисты и панпсихисты, истолковывая материальный процесс, как вид психических явлений, зависимый от других более основных психических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

---

[1]) Darwinismus und Philosophie, 1877; есть русский перевод.
[2]) См. схему выше, стр. 80.

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

Учение о том, что материальный ряд есть серия символических образов, возникающих в моей душе, когда я воспринимаю чужую душевную жизнь, может быть даже выражено посредством схемы, аналогичной учению материализма, только в обратном порядке и притом с отнесением одного ряда к одному субъекту, а другого ряда к другому субъекту:



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

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

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

приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее значек». [1])

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

Спиритуализм и панпсихизм учения, столь же односторонние, как и материализм, но только в противоположном направлении, подвергаются, как и материализм, наиболее сильному удару со стороны гносеологии. В самом деле, гносеологический аргумент, приведенный выше против материализма, [2]) может быть в аналогичной форме, развит также против спиритуализма и панпсихизма. В самом деле, если внешний опыт есть только совокупность субъективных психических образов, которые являются символом чужого (трансцендентного) психического бытия или вообще причинены в моем сознании воздействием на меня внешнего психического деятеля, то как доказать, что это учение правильно. Исходя из субъективных индивидуально-психических переживаний, никакими средствами нельзя доказать, что существует чужое психическое бытие и даже вообще, что существует внешний мир: субъективирование всего состава опыта логически последовательно ведет к солипсизму. [3]) Спиритуалисты и панпсихисты, отвергнув материальное бытие, утратили вместе с тем и чужое духовное бытие, а также вообще весь внешний мир.

Можно прийти на помощь спиритуалистам и панпсихистам, зашедшим в тупик, и вернуть им чужое духовное бытие и вообще внешний мир, но так, что вместе с тем вернется и материальный процесс, как нечто коренным образом отличное от психического процесса. Условием для разработки этого сложного мировоззрения служит освобождение от ложных предпосылок: 1) будто объективный состав восприятия производится в нашем сознании причинным воздействием внешнего предмета, и 2) будто все имманентное сознанию имманентно также субъекту сознания, т.-е. будто все сознаваемое принадлежит к индивидуально-

---

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

[2]) См. стр. 84 с.

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

психической сфере я так-же, как чувства и желания принадлежат ему. Освобождение от этих предпосылок сопутствуется точным различением субъективной и объективной стороны восприятия. Неразличение их есть тот психологический мотив, который приводит либо к материализму, либо к спиритуализму и панпсихизму. Материалистами становятся те лица, внимание и интересы которых односторонне сосредоточиваются на объективной стороне внешних восприятий, а панпсихистами и спиритуалистами — те, которые чрезмерно сосредоточиваются на субъективно-психической стороне.

Глава шестая

ДУАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СВЯЗИ ДУШЕВНОГО И ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ

1. *Дуализм*

Материализм, спиритуализм и панпсихизм суть виды монизма и притом того монизма, который я назвал *качественным.*[1]) Всякий такой монизм, как выяснено выше, не состоятелен: психический и материальный процесс не сводимы друг на друга; это два резко различные, своеобразные типа бытия. Философское мировоззрение, признающее наличность этих двух различных типов бытия, но не идущее дальше и *не находящее третьего начала,* которое способно было бы *органически сочетать* и спаивать *во-едино психическую и материальную сферу,* есть *дуализм.*

Дуализму присущи особенно отчетливые своеобразные очертания в том случае, когда он имеет *субстанциалистический* характер, т.-е. тогда, когда философ признает существование двух различных типов субстанций — духов или душ, как носителей только психических процессов, и материи, как субстанции, являющейся носительницей только материальных процессов. Типичным представителем такого дуализма является *Декарт,* системою которого мы и воспользуемся, чтобы показать особенности его.

Преимущество декартовского дуализма перед материализмом и панпсихизмом заключается в том, что он не обедняет мир, не стремится насильственно истолковать материальное, как психическое, и наоборот. Однако, остановиться на этой ступени признания множественности типов бытия нельзя: два царства бытия — материальное и психическое — резко стоят здесь друг про-

---

[1]) См. выше стр. 69.

тив друга без всякого посредства и без всякой связи. Между тем, фактически между ними несомненно существует связь. Особенно ярко обнаруживается она в теснейшем сплетении друг с другом психической и телесной жизни человека. Дуализм не в состоянии дать удовлетворительный ответ на вопрос, как это возможно, и на этой проблеме терпит крушение. Также и многие другие философские направления не могут справиться с проблемою связи душевного и телесного бытия. До сих пор она стоит перед умом философа, как одна из труднейших загадок, и попытки решения ее осуществляются крайне различными способами, так что эту проблему удобнее всего обсудить в специально ей посвященной главе.

2. *Отношение между душевными и телесными процессами*

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

1) душевный процесс может быть причиною материального процесса, например, когда, желая поднять руку, я действительно поднимаю ее;

2) материальный процесс может быть причиною душевного процесса, например, когда вследствие воздействия колебаний воздуха на барабанную перепонку и через посредство нее на слуховой нерв и слуховой центр возникает ощущение звука;

3) душевный процесс может быть причиною душевного процесса, например, предвидение неприятных последствий какого-либо поступка может быть мотивом решения воздержаться от него;

4) материальный процесс может быть причиною другого материального процесса, например, биения сердца гонят кровь по кровеносной системе.

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

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

нять *гилокинетическую* теорию материи, т.-е. учение о том, что материя есть движущаяся непроницаемая масса, частицы которой способны повлиять друг на друга не иначе, как при встрече в пространстве и соприкосновении друг с другом, путем давления или толчка. [1]) Каким образом такая частица могла бы повлиять на непротяженную душу, с которою, очевидно, никакие столкновения невозможны, нельзя понять. Точно так-же нельзя представить себе, чтобы чисто душевное состояние моего я, например, мое хотение, способно было отклонить такую движущуюся частицу от ее пути, дать ей новое направление или изменить ее скорость.

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

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

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

---

[1]) См. выше, стр. 25-32.

[2]) См. об этом мое «Введение в философию», 2 изд., стр. 77-102, или выше, стр. 83.

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

Некоторые философы, например, *Н. Грот* пытаются примирить теорию взаимодействия с законом сохранения энергии, вводя понятие психической энергии наряду с энергиею механическою, тепловою, электрическою и т. п. Грот полагает, следовательно, что отношение между психическим процессом и физическими процессами такое же, как, например, между механическою энергиею и теплотою. Затрата определенного количества механической энергии, например, 425 килограмметров, дает определенное количествотепловой энергии, именно одну большую калорию ее, и обратно одна большая калория теплоты может дать 425 килограмметров механической энергии. Точно так-же, думал он, физические явления, содержащие в себе определенный запас энергии (например, а единиц), порождает такой психический процесс, который рано или поздно становится в свою очередь источником возникновения физических явлений с тем же запасом энергии (а единиц). Эта гипотеза, однако, не может удовлетворить наш ум, по крайней мере, в том виде, как она существует в составе дуалистических теорий.

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

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

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

Такое же недоумение вызывают учения тех философов-дуалистов, которые сводят вмешательство духовного начала в течение материального процесса к задержке процесса (потенциализация энергии) и пусканию его в ход (актуализация энергии). Таково, например, учение, входящее в состав витализма Дриша. [1]) Витализм Дриша дуалистичен: живой организм, по его учению, содержит в себе в дополнение к материальным частицам новый своеобразный фактор природы, нематериальную, сверхвременную и сверхпространственную *энтелехию*. Каким образом этот нематериальный фактор может вмешаться в течение материальных процессов, способных существовать и без энтелехии и фактически существующих без нее в неживой природе, это совершенно не выяснено у Дриша.

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

---

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

венно которой производит действие Бог. Отсюда все это направление в философии называется — *окказионализмом.* [1])

Лейбниц углубил и уточнил учение о соотношении различных сторон мира, обусловленном Богом, как творцом мира. По его учению взаимодействие субстанций вообще невозможно. Каждая субстанция, каждая монада есть носитель своих состояний и творческий источник этих состояний. Нельзя себе представить, чтобы, например, доброта матери, воспитывающей ребенка, отщепилась от матери и перешла на ребенка; точно так-же, нельзя себе представить, чтобы движение тела оторвалось от тела, стало бы на мгновение ничьим и перешло бы на другое тело. Между монадами нет «ни окон, ни дверей», говорит Лейбниц. Душевные состояния одной монады не влияют непосредственно на другую; следовательно, все, что возникает в каком либо существе порождается в нем собственною его силою. Мало того, даже в пределах одной и той же монады телесные механические процессы не влияют на душевные и душевные не влияют на телесные; душевный процесс развивается по законам психического бытия, а механический процесс по законам механики. [2])

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

---

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

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

зывает *предустановленною гармониею* (harmonia praestabilita) их, и все это направление в учении о связи различных элементов мира называется *престабилизмом.*

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

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

Согласно учению Спинозы существует одна единственная субстанция — Бог. Он определяет Бога как «субстанцию, состоящую из бесконечного множества аттрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность». Под аттрибутом Спиноза разумеет «то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность». Человеческий ум знает лишь два аттрибута Божественной субстанции — мышление и протяжение, а также состояния этих аттрибутов (модусы их), именно *тела* (модусы протяжения) и *идеи* (модусы мышления). Модусы различных аттрибутов не влияют друг на друга. Модусы протяжения (тела) могут быть причиною только других модусов протяжения, но

---

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

не идей; точно так-же идеи могут быть причиною только идей, но не тел. Однако ряд модусов протяжения и ряд модусов мышления не разобщены: между ними существует строжайшее *соответствие*, каждому телу соответствует определенная идея: «модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами»; таким образом, «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (тел). Ряд душевных и ряд материальных событий, не взаимодействуя друг с другом причинно, текут однако строго *параллельно* друг другу потому, что одна и та же субстанция выражается в них одновременно двумя различными способами.

Во второй половине 19-го века учение о *параллельном* течении психических и физических процессов *без причинного влияния* их друг на друга широко распространилось в связи с весьма различными мировоззрениями, иногда глубоко отличными от мировоззрения Спинозы. Это учение получило название *психофизического параллелизма*. Так как оно связано с отрицанием субстанциалистического дуалима и имеет существенное значение в развитии современной философской мысли, то мы подвергнем его специальному рассмотрению.

3. *Психо-физический параллелизм*

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

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

Подлинным параллелизмом Буссе считает лишь параллелизм метафизический.[1]) Занимаясь исследованием метафизических теорий, и мы сосредоточимся лишь на метафизическом параллелизме.

С точки зрения категории *количества*, Буссе различает *ча-*

---

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

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

Нельзя не согласиться с Буссе, что частичный параллелизм не может быть развит последовательно. В самом деле, согласно этому учению психический процесс не составляет непрерывного бесконечного ряда, он состоит из более или менее длительных отрезков, не спаянных друг с другом. Поэтому приходится думать, что первое звено каждого такого отрезка или возникло совершенно беспричинно или же причинено предшествующим физиологическим процессом. Отсюда ясно, что подлинным параллелизмом может быть только универсальный, а не частичный параллелизм, что Буссе и подтверждает детальным анализом учений Вундта и Иодля. [1]

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

Материалистическим параллелизмом Буссе называет учение *Мюнстерберга* и *Цигена,* согласно которым психические явления суть спутники физиологических процессов; друг с другом они причинно не связаны, но и материальные процессы не являются причиною их. Поэтому, говорит Мюнстерберг, «возникновение и исчезновение содержаний сознания не может быть объяснено», но, пользуясь законосообразною связью психических явлений с физиологическими, можно построить научную психологию, целиком обосновав ее на физиологии. Буссе говорит, что та-

---

1) Там-же, стр. 89-99.

кое учение есть не более как замаскированный материализм и псевдо-параллелизм. Следует однако прибавить, что изложенное учение Мюнстерберга развито им лишь в отношении к психологии, как «объективирующей» науке, изучающей психические процессы методами, аналогичными методу естествознания. [1])

Реалистически-монистический параллелизм рассматривает физические и психические процессы, как два одинаково действительные, равноправные виды бытия, представляющие собою *два способа выражения одной и той же основной сущности:* una eademque res duobus modis expressa. — Эту форму параллелизма называют *философиею тожества,* так как она утверждает, что основою физического и психического ряда служит одно и то-же, тожественное, не физическое и не психическое начало. Самый выдающийся представитель этого направления — *Спиноза.* В новейшей философии представителями реалистически-монистического параллелизма Буссе считает *Бена, Клиффорда, Гексли, П. Каруса, Иодля, Спенсера.* Что касается *Фехнера* и *Гефдинга,* у них встречаются заявления то в духе реалистически-монистического, то в духе идеалистически-монистического параллелизма. [2])

Идеалистически-монистический параллелизм признает психические процессы чувства, воли и т. п., усматриваемые путем непосредственного самонаблюдения, подлинным, основным бытием, а пространственно-материальные процессы он считает *представлениями о чужом психическом бытии,* возникающими в нашем уме на основе чувственного восприятия. Также и свою собственную душевную жизнь мы воспринимаем, как материальный процесс, в тех случаях, когда наблюдаем себя с помощью чувственного восприятия. Сторонниками такого параллелизма являются *Паульсен, Ланге, Фехнер, Вундт, Циген, Гейманс, Эббингаус* и др. [3])

Наконец, *дуалистическим параллелизмом* Буссе называет учение, утверждающее, что мир распадается на два царства процессов, текущих параллельно друг другу, но не пытающееся дать никакого объяснения этому факту. Дуалистический параллелизм не считается с потребностью человеческого ума понять мир, как единое целое, — потому едва ли можно найти хотя одного видного представителя его, говорит Буссе. [4])

Рассмотрев все виды параллелизма, Буссе приходит к выводу, что эмпирический, частичный и материалистический параллелизмы суть неподлинные формы параллелизма. Подлинными он считает только метафизический, универсальный параллелизм, ко-

---

1) Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, 1900.
2) Busse, стр. 106, 108 с.
3) Там-же, стр. 108 с.
4) Там-же, стр. 104.

торый по качеству может быть реалистически-монистическим, идеалистически-монистическим и дуалистическим. Для целей критики в духе моего изложения метафизических систем я предпочел бы однако положить в основу сделанное Эд. Гартманном подразделение параллелизма на субординационный и координационный параллелизм.[1])

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

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

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

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

Координационный параллелизм может подкупить в свою пользу представителей специальных наук тем, что дает им право четко отмежеваться друг от друга. Согласно этому учению, мир с одной стороны есть *механизм,* а с другой стороны — *дух;* эти две стороны нигде не смешиваются друг с другом и не нарушают законов друг друга; поэтому физики, физиологи и т. п. могут изучать причинную связь между материальными процессами, не обращая внимания на существование духовной стороны; в свою очередь, психологи и вообще представители наук о духе могут изучать причинную связь между психическими процессами,

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychologie, 1901.

не обращая внимания на существование материальных процессов. Мир однако не распадается на две абсолютно не связанные между собою половины: психический и материальный ряд, хотя и не влияют друг на друга причинно, все-же связаны друг с другом отношением *функциональной* зависимости; поэтому к двум типам наук о причинных связях нужно прибавить еще третью науку, открывающую законы функциональной связи психических и материальных звеньев бытия; та часть этой науки, которая изучает функциональную зависимость между физиологическими и психическими процессами в животном мире называется *психо-физиологией.*

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

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

Непреодоленность дуализма еще яснее обнаруживается у тех параллелистов, которые отвергают существование неизвестного X , и сводят единство психофизического ряда только к функциональной зависимости соответствующих звеньев его, как это делают, например, *Фехнер* или *П. Карус.* Свою теорию Фехнер поясняет примером дуги круга, каждый отрезок которой снаружи имеет выпуклую форму, а изнутри ему соответствует вогнутость. В ответ на это сравнение Буссе указывает, что общая основа вогнутости и выпуклости есть доступный познаванию тожественный предмет — кривая линия, тогда как для психического и связанного с ним материального события Фехнер не указывает никакого тожественного начала, кроме самой связи функциональ-

ной зависимости. Тем-же недостатком отличается и пояснение *Гефдинга,* который сравнивает двусторонность мира с мыслью, содержание которой, оставаясь тожественным, выражено на двух различных языках. [1])

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

Наконец, в числе странностей координационного параллелизма следует отметить и то, что он, подобно материализму, превращает человека и вообще живое существо в автомата. Согласно этой теории, говорит Буссе, вопросы и ответы экзаменатора и экзаменующего могут быть рассматриваемы, как ряд механических реакций, течение которых ни на иоту не изменилось бы, если бы психической стороны мира и вовсе не было. Именно к этому параллелизму относится остроумное замечание *Фуллье:* сознание, согласно этой теории, есть паралитик, а тело — слепой, но слепой идет как будто видит хорошо, а паралитик видит хорошо, но не ведет слепого.

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

Для изложения *гносеологического* аргумента против координационного параллелизма обратим внимание на следующее обстоятельство. Если этот параллелизм отвергает интуицию, т.-е. непосредственное созерцание материальных процессов, то он должен допустить два ряда материальных процессов: 1) *реальный,* трансцендентный сознию и 2) *идеальный* (в психологистическом значении этого термина), т.-е. существующий, как *представление,* имманентный сознанию и состоящий из действительных или, по крайней мере, возможных звеньев (возможных восприятий). Таким образом, например, дьявольское издевательство Грушеньки (в «Братьях Карамазовых») над Екатериною Ивановною, когда Грушенька говорит: «А так и оставайтесь с тем на память, что

---

1) Буссе, стр. 130-138.
2) Буссе, стр. 142.

вы-то у меня ручку поцеловали, а я у вас нет» есть процесс, состоящий из трех рядов: 1) из чувств и волевых устремлений издевательства, 2) из соответствующих материальных процессов (слащаво воркующий голосок, выражение лица, процессы в нервной системе) и 3) из действительных или возможных представлений (в уме наблюдателя) об этих материальных процессах. Отсюда ясно, что координационный параллелизм принужден допускать *три параллельных ряда:* материальные явления он *удваивает,* допуская, что они существуют, во первых, трансцендентно сознанию наблюдателя и, во-вторых, как копии или символы, имманентно сознанию. Схематически это может быть выражено так:

$$\begin{array}{ccccccc} a & — & b & — & c & — & d \\ \cdot & & \cdot & & \cdot & & \cdot \\ \cdot & & \cdot & & \cdot & & \cdot \\ \cdot & & \cdot & & \cdot & & \cdot \\ \alpha\ (\alpha_1) & — & \beta\ (\beta_1) & — & \gamma\ (\gamma_1) & — & \delta\ (\delta_1)\ \ldots \end{array}$$

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

Если реальный ряд материальных процессов a-b-c-d... трансцендентен сознанию, если в сознание вступает только ряд $\alpha, \beta, \gamma, \sigma$..., состоящий из *психических образов* материального процесса, то нет никакой возможности доказать, что ряд a-b-c-d... действительно существует.[1])

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

Можно придти на помощь представителю координационного параллелизма и вернуть ему реальную, а не представленную только материю под условием признания, что восприятие есть *интуиция,* т.-е. непосредственное созерцание субъектом предметов, находящихся в пространстве вне его тела и во времени вне момента восприятия. Но интуиция предполагает такую тесную связь всех сторон мира друг с другом, которая устраняет возражения против взаимодействия духа и тела, как это будет показано позже.

Метафизический аргумент против параллелизма в формулировке, данной ему Буссе и многими другими философами, таков. Материальная природа и процессы в ней представляют собою

---

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

неорганический (употребляя этот термин в смысле, приданном ему в моей книге) *аггрегат* элементов; отсюда следует, что психический ряд, параллельный материальному и представляющий собою то-же самое содержание только выраженное другим языком, тоже должен быть неорганическим аггрегатом. Иными словами, параллелизм обязывает к *психологическому атомизму*, вроде того, который развит *Спенсером*, и к *механистическому ассоциационизму*. Между тем, в действительности психический процесс явно имеет *органическое* строение, как это прекрасно выяснено, например, Джемсом или Бергсоном. Точно так-же бесспорно органический характер имеет единство сознания, мышление, имеющее в виду отношения, мыслимая связь посылок с выводом и т. п. Никак нельзя себе представить, чтобы эти стороны сознания и психического бытия могли быть выражены через параллельный ряд материальных процессов, понятых, как неорганический аггрегат событий, осуществляющихся в неорганическом аггрегате атомов, электронов и т. п. [1])

В главе о «Материи» было показано, что и материальная природа имеет органическое строение. В настоящее время под влиянием книги *В. Келера* «Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand» (1920) все более широкие круги философов и даже натуралистов начинают соглашаться с этим. Отсюда у сторонников психо-физического параллелизма является надежда парировать приведенное только что возражение против параллелизма. [2]) Питать такие надежды могут однако лишь те философы и ученые, которые не исследовали онтологических условий возможности органического строения материи. Эти условия имеют характер *идеального* бытия; они стоят выше различия психического и материального процесса; кто усматривает их, тот вместе с тем начинает понимать, как, благодаря им, психические и материальные процессы сочетаются в единое органическое целое, и получает право вернуться к теории *взаимодействия* (точнее, взаимоопределения) души и тела.

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

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

В моей книге «Мир как органическое целое» на почве конкретного идеал-реализма развито учение о взаимоопределении души и тела, сущность которого я изложу здесь. Задача эта об-

---

[1]) Busse, стр. 221-229, 322-379.
[2]) См. Köhler, стр. 192, примечание.

легчается тем, что уже выше в главе «Динамистическое учение о материи» развиты все основные понятия, необходимые для решения вопроса.

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

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

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

Действие отталкивания возможно не иначе, как в отношении к противоположному ему действию отталкивания другого деятеля *в едином пространстве*. В главе «Динамистическое учение о материи» было показано, что реализация единого, общего

пространства и времени, вообще реализация единой системы космоса на основе тожественных математических и т. п. форм возможна лишь в том случае, если субстанциальные деятели некоторою стороною своего бытия *тожественны, единосущны* друг другу. Как носители творческих сил, материирующих и психических, субстанциальные деятели самостоятельны и вносят в мир *своеобразные содержания,* но как носители *тожественных форм* действования они реализуют эти содержания в единой системе космоса. Тожественная сторона субстанциальных деятелей есть отвлеченно-идеальное бытие; поэтому единосущие, о котором идет речь до сих пор, следует назвать *отвлеченным единосущием.* Оно обусловливает связь субстанциальных деятелей друг с другом, в силу которой действия каждого деятеля существуют и имеют значение не только для него самого, но и для других деятелей. В самом деле, благодаря единосущию существует *координация* между деятелями, обусловливающая возможность тесного *внутреннего* общения между ними, теоретического и практического. *Теоретическое общение* осуществляется в *интуиции,* т.-е. непосредственном созерцании чужого бытия, как своего собственного; *практическое общение* осуществляется в *симпатии,* т.-е. сочувствии (сострадании и сорадовании), [1]) в волевом содействии чужому бытию, как своему собственному, и в любви.

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

Несколько деятелей, усвоив стремления одного более высо-

---

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

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

ко развитого деятеля и сочетая свои силы для осуществления их, образуют на более или менее продолжительное время *относительно целостное* единство высшего порядка, чем обособленное существо: таково единство молекулы, кристала, одноклеточного органима, многоклеточного организма, общества и т. д.

Человеческий организм есть одна из этих форм единства, получившаяся благодаря подчинению множества низших деятелей такому сравнительно высокому субстанциальнму деятелю, как человеческое я. Человеческое я охватывает жизнь всего организма в едином целостном акте интуиции и потому способно ставить цель *координирования* деятельности различных органов для достижения единой сложной цели и для блага целого организма. В свою очередь каждая клетка организма, симпатически соучаствуя в жизнедеятельности человеческого я, берет на себя ту долю деятельности, которая предназначена ей координирующим стремлением этого я, и таким образом возникают целесообразные акты организма, поражающие своею *целостностью,* несмотря на участие в них множества деятелей. Поясню свою мысль конкретным примером, взяв его из своей статьи «Современный витализм». Положим, для проглатывания пищи необходимы сокращения гладких мышц пищевода. Для объяснения этого процесса допустим, что правильна гипотеза *Бернштейна.* По его учению волокна мышцы состоят из маленьких эллипсоидов, длинная ось которых расположена в длину волокна. Сокращение мышцы получается от увеличения поверхностного натяжения эллипсоидов, вследствие которого они принимают форму, близкую к шару, и волокно укорачивается. Для этого процесса необходимо, чтобы биллионы центров сил осуществили ряд однородных актов, в высокой степени согласованных друг с другом. Например, увеличение поверхностного натяжения, быть может, достигается тем, что элементы поверхности эллипсоидов усиливают взаимное притяжение, ослабляя обнаружения своей силы притяжения в других направлениях. Как возможен такой согласованный ряд событий? — Примем во внимание, что не тлько центральный субстанциальный деятель, но и низшие деятели обладают способностью интуиции; конечно, вследствие низшей ступени развития кругозор их узок, они вовсе не созерцают, например, процессы организма в целом, но существенно важно то, что они, как ассимилированные элементы организма, особенно чутки к влияниям, исходящим от центрального деятеля. Если центральный деятель, имея в виду целое организма, стремится к тому, чтобы все упомянутые выше действия притяжений были осуществлены, то соответствующие подчиненные субстанции интуитивно улавливают это стремление, усваивают его вследствие своего гармонического отношения к высшей субстанции как свое собственное, и выполняют его. Таким образом высший деятель

своими стремлениями как бы наличествует во всех других деятелях организма и их действиях. Он есть душа не только создаваемого им телесного объема, но и душа всего организма. Будучи сверхпространственным «он целиком находится в целом теле и в каждой части тела» (душа — **tota in toto corpore et in qualibet parte totius corporis,** по учению *Дунса Скота,* разделяемому множеством философов, например, *Гегелем* см. его «Wissenschaft der Logik», собр. соч., т. 5, 2-ое изд., стр. 240 и др. соч.).

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

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

Мне могут возразить, что изложенное учение необходимо вступает в противоречие с законом инерции. В самом деле, согласно закону инерции всякое тело способно изменить свое состояние покоя или движения не иначе, как под влиянием *внешней* в отношении к нему силы. Следовательно, если бы одушевленное тело способно было посредством одного лишь своего желания начинать двигаться или прекращать движение, или менять его направление, закон инерции был бы нарушен. Положим, услышав шум на улице, я хочу узнать причину его, встаю со стула и под-

---

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

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

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

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

---

[1]) Ауэрбах «Эктропизм или физическая теория жизни», перев. Бикермана, изд. «Образование», СПБ 1911.

До сих пор мы занимались только вопросом о воздействии психического процесса на материальный. Теперь приступим к рассмотрению обратного отношения — материального процесса к психическому. Обратимся для этой цели к примеру, приведенному и подвергнутому анализу в моей книге «Свобода воли». Положим, два лица, гуляя в лесу, замечают надвигающееся грозовое облако со сверкающими молниями и слышат отдаленные раскаты грома; один из них, робкий, хочет вернуться домой, а другой, смелый и любящий красоты природы, идет на обрыв над рекою, чтобы полюбоваться величественным явлением природы. Нельзя ни представить себе, ни помыслить, чтобы грозовое облако и т. п. предметы внешнего мира могли хозяйничать в душе человека и *произвести* в ней такие переживания, как робкое желание укрыться или смелое стремление насладиться прекрасным зрелищем. Эти хотения суть проявления самих двух человеческих я, они вырастают из робкого характера одного и развитого эстетического вкуса другого, а туча служит лишь *поводом,* по которому они проявляют свою природу, свою собственную силу действования.

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

в течение эволюции моей и моих предков, преимущественно служат поводом для меня обратить внимание (не на внутренние изменения в моей нервной системе), а на самый предмет внешнего мира, задевший мое тело, и начать наблюдать его.

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

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

Вследствие единосущия и гносеологической координации, всякий элемент внешнего мира существует не только в себе и для себя, но также и для другого, по крайней мере для того другого, которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание. Это — первичное существование всех элементов мира для меня; оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо *предсознанием.* [1])

Это учение о значении материального процесса для психической жизни не вступает в столкновение с законом сохранения энергии. Если материальный процесс влияет на психическую жизнь только, как сознаваемый или познаваемый повод, то это значение его для психической жизни никак не отражается на нем самом. Туча продолжает двигаться попрежнему, независимо от того, послужила ли она для кого либо предметом наблюдения и поводом к страху. Мало того, даже физиологический процесс, вызванный в зрительных центрах лучами, отброшенными тучею, может развиваться далее в нервной системе независимо от того,

---

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

послужил ли он поводом к пробуждению внимания субъекта или нет (конечно, так как психическая жизнь влияет на физическую, то пробуждение внимания может отразиться на дальнейшем течении процесса в зрительных центрах, однако это будет уже новое влияние на физиологический процесс, а не изменение его, поскольку он есть повод для психического процесса).

До сих пор нами рассмотрено только воздействие на психическую жизнь, производимое материальными процессами, как совершающимися вне тела человека (туча, молния), так и совершающимися внутри тела (физиологический процесс в нервных центрах). Однако тело человека не есть только совокупность материальных явлений. Каждая клетка нашего тела, хотя и подчинена целому организму, все же и сама составляет маленький в некоторых отношениях самостоятельный организм, живущий своими не только материальными, но и психическими процессами, отличными от состояний той высшей особи, которую каждый из нас имеет в виду, произнося слово Я, говоря, например, «я решил», «я хочу», «я радуюсь» и т. п. Психические состояния, обусовленные жизнедеятельностью клеток организма, конечно, влияют на психическую деятельность нашего я. Прежде всего, как и материальные процессы, они могут быть поводами, сообразно которым изменяется наше поведение. Таковы, например, случаи, когда к умеренному нормальному ощущению голода, жажды и т. п. присоединяется «мое» стремление удовлетворить эти потребности тела. Однако, таким типом влияния дело не ограничивается. Низшая психическая жизнь, присущая клеткам нашего тела, может иногда властно врываться в сферу нашего я и влиять на наше поведение не как повод только, а как деятельная причина, т.-е. по типу магического воздействия, тогда, когда человеческое я падает настолько низко, что усваивает рабски стремления низших субстанциальных деятелей, входящих в состав его тела. Таковы, например, некоторые случаи осуществления навязчивых идей; таково состояние алкоголика изнемогающего в борьбе со своею страстью и, наконец, безвольно покоряющегося ей; таково в общем положение людей, находящихся во власти своего тела. [1])

Изложенная теория преодолевает трудности проблемы главным образом благодаря учению о том, что *один и тот же* субстанциальный деятель лежит в основе и материальных, и психических процессов. В виду этого *монизма* субстанции (по числу

---

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

их много, но каждая из них является носительницею как материальных, так и психических или психоидных процессов) я называю свое учение *монистическою теориею взаимоопределения психических и материальных процессов*. Слово взаимоопределение, а не взаимодействие употреблено мною потому, что действование, причинение, порождение новых событий вообще осуществляется не событиями а самим лежащим в основе их субстанциальным деятелем, носителем творческих сил.

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

Термин энтелехия, получивший столь широкое распространение в современной биологии, не годится для выражения изложенной мною системы учений. В самом деле, у Аристотеля энтелехия есть форма тела, относящаяся к телу, как форма воска к воску или как функция топора к топору.[1]) Согласно же развитому учению, субстанциальный деятель есть *творческий источник своей телесности, созидающий ее содержание и форму*. Поэтому гибель тела вовсе не означает гибели того индивидуального субстанциального деятеля, который создал это тело. Как сверхвременное существо' субстанциальный деятель не может исчезнуть; он может только прекратить те деятельности, которыми он созидал определенный вид своей телесности и перейти к новым деятельностям, создающим *новую форму телесности*. Такого *индивидуального вечного бытия* нет в натур-философии Аристотеля.

---

[1]) Aristoteles, De anima, II кн., I гл.

Глава седьмая

ОТВЛЕЧЕННЫЙ И КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ

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

Отвлеченным я называю идеал-реализм, допускающий только отвлеченно идеальные начала, идеи, тогда как конкретный идеал-реализм признает, сверх того, еще и конкретно-идеальные начала. К области отвлеченно-идеального относятся *идеи,* т.-е. все *несамостоятельные* идеальные начала, например, математическая идея равенства, числа и т. п. Идеи могут быть не только *формальными,* как только что упомянутые, но и *материальными,* например, цвет, человечность (как человеческая природа) и т. п. Сами по себе они не деятельны, они не живые существа, а только формы или содержания живых существ.

Конкретно-идеальные начала суть *относительно самостоятельное бытие.* Это живые, деятельные существа, сами по себе сверхвременные и сверхпространственные, как все идеальное, но *активно* обнаруживающиеся в обосновываемых ими низших сферах бытия, напр. даже в материальных пространственно-временных процессах. Содержание их не может быть исчерпано никакою суммою отвлеченных идей, свойств, способностей, возможностей. Примером конкретно-идеального бытия могут служить Nous Платона, монада Лейбница, идея в философии Гегеля, идея в том смысле, какой придает этому термину Шеллинг в диалоге «Бруно», Бессознательное Эдуарда Гартманна, Сущее в философии

Вл. Соловьева (в «Философских началах цельного знания» и в «Критике отвлеченных начал»). Самый распространенный и общедоступный образец конкретно-отвлеченного бытия есть *душа* и *дух,* понимаемые, как *субстанции,* если придавать этому термину значение, разработанное в русской философии особенно обстоятельно Лопатиным и Козловым.

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

В системах отвлеченного идеал-реализма веет иным духом, чем в конкретном идеал-реализме. Какой это дух, станет ясно после нескольких сопоставлений и противопоставлений. Полагая в основу реального бытия идеальные, т.-е. духовные начала, побеждающие благодаря своей сверхвременности и сверхпространственности мировую раздробленность, всякий идеал-реализм тяготеет к *органическому* миропониманию, т.-е. учению о том, что целое обусловливает свои элементы, что оно не есть продукт суммирования элементов. В этом направлении движется и отвлеченный идеал-реализм. Но способен ли он дать последовательное органическое миропонимание? Отвлеченная идея, будучи тожественным сверхвременным и сверхпространственным моментом многих вещей, находящихся в любом пространстве и времени, соединяет их в одно целое; однако это *не живое целое, не существо,* а лишь целое *класса* предметов или же целое мертвого *порядка,* вроде порядка чисел. Даже такая содержательная отвлеченно-материальная идея, как человечность (человеческая природа), дает лишь целое класса «люди», в отношении к которому люди-индивидуумы суть только *экземпляры* класса, все стоящие на одной доске, без всякой дифференциации и организации, рав-

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

Неорганический характер отвлеченного идеал-реализма отчетливо обнаруживается в его учении о *причинности.* Причинность содержит в себе два момента: *формальный* и *материальный.* Формальная сторона ее — отношение, порядок, это *отвлеченно*-идеальный момент; но есть в причинности и другая сторона — реальная, именно порождение, причинение, активность; ей соответствует тоже идеальное начало, но уже не формальное, а материальное, именно *сила,* как нечто сверхвременное, сверхпространственное и неразрывно связанное с живым, более высоким бытием, чем отвлеченные идеи. Понятие силы, как источника порождения, активности, творчества, недоступно отвлеченному идеал-реализму. В самом деле, отвлеченные идеи лишены динамичности; точно так же лишено ее и временное содержание бытия, как таковое, например, звук; оно способно лишь стать прошлым, отойти назад, но вовсе не устремится вперед; так же и сочетание временного содержания с отвлеченно-идеальными началами, например, три звука, нисколько не становится действенным. Если отвлеченный идеал-реализм и сохраняет слово сила, он разумеет под ним, как, например, Шуппе, только *законосообразность,* только постоянное *отношение* между двумя содержаниями бытия. Поэтому причинность сполна исчерпывается для отвлеченного идеал-реализма понятием порядка; он продолжает держаться учения Канта, видевшего в ней лишь *категорию рассудка,* лишенную онтологического, метафизического содержания. Так, в системе логики Шуппе причинность есть только фор-

ма мышления, а ведь логика Шуппе есть вместе с тем и онтология; однако, этот знак равенства не должен вводить нас в заблуждение; у Шуппе логика отвлеченного рассудка покорила себе онтологию, его метафизика логизирована. Иное дело система логики Гегеля, где царит прямо противоположный дух: у Гегеля метафизика конкретно-спекулятивного бытия покорила себе логику, его логика метафизицирована; поэтому философия Гегеля есть подлинный, конкретный идеал-реализм.

В учении о *целесообразности* отвлеченный идеал-реализм также обнаруживает свой неорганический характер. Правда, он имеет тенденцию включить этот принцип в свое миропонимание; к этому его обязывает его идеализм, полагающий в основу реального духовные начала и, следовательно, признающий *осмысленность* мира, однако учесть все своеобразное положительное содержание этого принципа он не может. В самом деле, в понятии целесообразности, как и в понятии причинности, есть формальная и материальная стороны: 1) *формальная* — своеобразный *порядок,* именно обусловленность частей целым, а в связи с этим, если целое находится во времени, — сообусловленность настоящего будущим; 2) *материальная* сторона — такое содержание целого, в силу которого оно способно *господствовать* над своими частями и над временем, т.-е. *целость* не как единство, не как вид порядка, а как своеобразное содержательное бытие, большее, чем сумма частей; такое бытие может быть только конкретно-идеальным, как я попытаюсь показать это ниже, но отвлеченный идеал-реализм не признает конкретно-идеальных начал и потому его учение о целесообразности имеет двойственный, неопределенный характер. Образцом могут служить взгляды *Когена.* Переходя от исследования логических основ математического естествознания к биологии, Коген признает, что эта наука имеет дело с новым, своеобразным предметом. Предмет биологии, организм, говорит Коген, есть нечто больше, чем единство движений; организм сть индивидуум, элементы его суть *не части,* а *органы,* всякое сочетание в нем низводится лишь на степень *средства;* здесь таким образом выступает новое понятие — *категория цели.*[1]) Как возможно единство такого типа? — поставив этот вопрос, Коген в дальнейшем исследовании приходит к мысли, что только эта *проблема* самостоятельна, а *не метод ее решения* (там же 310). Он не находит нового *конститутивного* элемента в таком предмете, как организм. Он боится, как бы понятие причинности не потерпело ущерба от всякого учения, согласно которому принцип цели служит *дополнением* к принципу причинности (310). Поэтому он особенно предостерегает против *Аристотеля,* выражающего категорию цели в по-

---

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

нятии causa finalis и будто бы «овеществляющего» цель (304-307); на самом деле нужно говорить не о цели, а о *целесообразности*; этот термин подчеркивает, что речь идет только о своеобразной «*точке зрения*» (310), а не об особом содержании бытия. В самом деле, в понятии целесообразности Коген видит только «сочетание вопросов», а решение их предоставляется механической причинности, хотя бы вследствие этого и пришлось отодвинуть его «ad calendas graecas» (310). Таким образом обнаруживается «несамостоятельность понятия цели, как особого достаточного метода», скорее это «только *направление* работы исследования» (nur *Richtung* der Forschungsarbeit, стр. 318).

В системе Когена, метко названной *панметодизмом*, всякий самостоятельный метод мышления есть особый своеобразный *момент предмета*. Если Коген отвергает самостоятельность целесообразности, то мы поймем степень принижения у него этого принципа, приняв во внимание следующее: все методы, метод причинности, функциональной зависимости и т. д. он считает вырастающими на основе логически предшествующих им методов, что однако не мешает ему считать каждый из них новым *самостоятельным методом*. Почему-же только для понятия цели сделано исключение, отвергнута его самостоятельность? — В системе логики Когена, всякая высшая категория, не отменяя низших, представляет собою в сравнении с ними новый высший тип сочетания и потому *новую сторону предмета*. Если причинность, функциональная зависимость и т. п. суть такие новые стороны предмета, а не только точки зрения на него, то казалось бы и целесообразность должна находиться в таком же положении. Мало того, высшее всегда освещает низшее и подчиняет его себе, а здесь, наоборот, — целесообразность подчинена механической причинности и потому переданное механике решение всякой частной проблемы, например, объяснение *приспособления к среде*, достигнутого организмом, отодвигается в бесконечность, ad calendas graecas. Между тем в природе решение не отложено, оно найдено; значит, скажем мы, в природе есть *онтологическое начало, высшее, чем механическая причинность*, и оно должно быть опознано в философии. Поскольку отвлеченный идеал-реализм не решил этой задачи, он *философия мертвого бытия*, в котором есть порядок, но нет жизни и творчества. В самом деле, где идеальное бытие служит лишь условием *порядка*, там мировой процесс есть лишь *систематизация* замкнутых в себе содержаний, например, у Шуппе — чувственных элементов. Если в такой философии речь идет о *порождении* одного содержания другим, о *сплошности самопревращения* содержаний бытия, то достигается это лишь путем непоследовательности. Так, Коген на каждой странице своей «Логики чистого знания» говорит о сплошном *порождении* бытия, как предмета научного знания, *чистым*

мышлением. Это порождение имеет *изначальный* характер: мышлению ничего не дано извне, оно есть Denken des Ursprungs, и потому вся логика чистого знания есть Logik des Ursprungs (стр. 33). Благодаря этому содержание бытия, познаваемого наукою, имеет характер *сплошности* и *единства*, для чего, конечно, необходимо, чтобы такж еи сама множественность (Mehrheit), служащая предпосылкою единства, была порождена чистым мышлением (26). Такое мышление, изначально рождающее бытие целиком, начинает не с элемента A, но с X подлежащего определению (**bestimmbar**), и первое определение X может быть только отрицательным (в бесконечном суждении): например, атом, т.-е. не делимое; бесконечно малое, т.-е. не конечное, еще не протяженное и т. п. Итак, началом для чистого мышления по пути к нечто служит ничто (стр. 69, 74 и др.), но само собою разумеется, это — ничто, выражаемое по гречески частицею μή , а не οὐ (70); — от этого «ничто» чистое мышление приходит через бесконечно малое к конечному (105), путем сплошного становления (110), обеспечивающего сплошность реальности (115).

Где же у Когена то Первоначáло, которое рождает из ничего все содержание бытия, как предмета науки? — Быть может, это есть ничто, понимаемое, как положительное Божественное Ничто, которое, будучи Бесконечным, стоит выше и первее всякой определенной, т.-е. частной и конечной реальности? Нет, так понимать Когена нельзя. Он сам говорит: «оказывается как бы ирониею в отношении к бесконечному то обстоятельство, что до сих пор в основу конечного оно полагалось, как Ens realissimum (Всереальнейшее Существо). Отныне не это бесконечное метафизически-богословского умозрения, а бесконечно малое должно быть признано архимедовским опорным пунктом» (106). Но ведь не само же бесконечно малое растет и ширится вплоть до превращения в конечное; не могут же такие отвлеченности быть самостоятельным источником движения вперед. Сам Коген, повидимому, чувствует это, потому что, введя понятие бесконечно малого, говорит: «Итак, оно обосновано одним лишь чистым мышлением и благодаря чистому мышлению способно служить сновaнием конечного». В таких и многочисленных подобных им замечаниях Когена чувствуется указание на то, что чистое мышление *главенствует* над мыслимыми им методами, что оно есть творческий источник отвлеченных методов и движения их вперед, вроде Абсолютного Я Фихте или Абсолютной идеи Гегеля. Однако напрасно искали бы мы у Когена учения о таком Первоначале, которое опять поставило бы во главу угла бесконечно большое, а не бесконечно малое. Нет, у Когена сначала и до конца чистое мышление открыто представлено лишь самими отвлеченными методическими понятиями науки, понятиями бесконечно малого, числа, пространства, движения, энергии и т. п. Чистое мышление у него есть не более, как *совокуп-*

ность этих отвлеченностей, и если Коген говорит, что это «не человеческое мышление» (das Denken gilt uns hier nicht als menschliches Denken), если, следовательно, он возводит его в ранг мирового разума, то тем хуже для его системы: в ней, как и у Шуппе, мы окончательно не находим ничего, кроме отвлеченных идей и отвлеченного *единства* их (правила сочетания их). У самого Когена все же остается здесь еще какая-то недоговоренность, и потому в его школе сохраняется возможность развития по двум расходящимся направлениям — в сторону явного *конкретного* идеал-реализма, т.-е. метафизики живого бытия, и в сторону явного *отвлеченного* позитивистического идеал-реализма, т.-е. философии мертвого бытия. Последним путем идет ученик Когена *Кассирер,* который, ополчаясь против живых конкретных начал, даже в метафизике Лейбница в самом жизненном ее пункте, в учении о монаде нашел лишь мысль, что она есть имманентный *закон явлений,* а *не самостоятельное существо,* стоящее позади явлений и составляющее причину их. [1])

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

Столь же ясно говорит Лейбниц и в «Теодицее» в духе учения о конкретно-идеальных началах, как источнике отвлеченных идей: «Не следует говорить с некоторыми Скотистами, будто вечные истины могли бы существовать также, если бы не существовало вовсе разума, даже разума Бога. По моему мнению, именно разум Божий создает реальность вечных истин, хотя воля его

---

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

2) Харьков, 1916.

и не принимает в этом участия. Всякая реальность должна быть обоснована в какой либо существующей вещи (dans quelque chose d'existant).[1]) Иными словами, Лейбниц борется лишь против тех учений, согласно которым «stat pro ratione voluntas» (там же § 182).

И эта когенизация производится над столь ярко христианским философом, как Лейбниц, который чуть не на каждой странице всех своих сочинений говорит, что Бог — Творец мира, творец всех мировых монад (в той же «Монадологии §§ 38, 39, 40, 43, 47, 48, 53, 55, 83, 90) и Царь в царстве Духов, составляющих Град Божий (§§ 85-87), который принимает христианское учение о творении мира из ничего и даже философское учение о «непрерывном творении (creatio continua).» [2])

Склонность к отвлеченному идеализму создает интересную психологическую особенность, такую слепоту к живым конкретно-идеальным началам, что трансцендентальный философ, приводя цитаты из читаемого автора, невольно их искажает в самых ответственных пунктах своего исследования. Так, Кассирер находит у Лейбница следующую мысль: я есть «пребывающий закон в сплошном порождении ряда своих феноменов» (das Ich ist «das beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene»). [3])

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

---

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

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

[3]) Cassirer, Leibniz' System, стр. 359.

[4]) Письмо к Арно 23 марта 1690 г., изд. Gerhardt'a, II т., стр. 136.

именно говоря, что душа есть живая или субстанциальная идея, правильнее однако сказать, что она есть идеирующая субстанция (substantiam ideantem)».[1])

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

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

---

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

чества все новых и новых *способов* бытия, а также все новых и новых *обнаружений* в пространстве и времени. Поэтому оно есть начало *жизни;* как самостоятельный источник жизни, оно есть *живое существо.*

Стоя выше определенного окачествования, всякое такое существо несравнимо ни с каким другим существом тем способом сравнения, который основан на определенности, обусловленной *логическими* (и онтологическими) законами тожества, противоречия и исключенного третьего и присущей лишь конечному бытию.[1]) Поэтому конкретно-идеальная самость такого существа есть нечто *металогическое;* как единственная ни с чем не сравнимая своеобразная целость она есть *индивидуум;* и все обнаружения ее запечатлены индивидуальным характером, так как индивидуум во всех них присутствует и придает им аромат ни с чем не сравнимого своеобразия. Об индивидуумах, входящих в состав мира, мы обыкновенно говорим во множественном числе, но, с другой стороны, если принять во внимание безграничность индивидуума, кажется, что индивидуумов не может быть много, что существует только один индивидуум. Выход из этого затруднения, непреодолимого для отвлеченного рассудка, можно найти только, вспомнив, что индивидуум принадлежит к царству металогического бытия, к которому число не применимо; сфера индивидуального не подлежит счислению (слабый намек на это царство находим, например, в тех случаях, когда родители, на вопрос, сколько у вас детей, отвечают именами «Петя, Ваня, Маруся», а не числом три); в ней индивидуумов не один, но и не много в арифметическом смысле, потому что к ней именно относится то, что говорит Плотин об умопостигаемом мире: здесь «целое и часть совпадают. Кажется частью ,а для острого глаза, как у мифологического Линкея, который, говорят, видел внутренность земли, открывается, как целое». [2]) Вследствие полного взаимопроникновения всех существ в таком царстве бытия, можно пользоваться в применении к нему понятием множественности, только разумея под ним не количественную, а *качественную* множественность, о которой говорит Бергсон. [3])

Многие философы приходят к мысли о существовании такого царства бытия, но обстоятельное видение его не в мистической полухудожественной литературе, а в строго философских исследованиях достигнуто лишь немногими умами, особенно *Пло-*

---

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

[2]) Плотин, Эннеады, V, 8, 4.

[3]) Время и свобода воли, перев. С. Гессена, стр. 193.

тиком, в чрезвычайно высокой степени *Гегелем,* и у нас *Вл. Соловьевым.* [1])

Знание особого рода требуется для постижения этого конкретно-идеального бытия: оно отличается и от *чувственной* интуиции, т.-е. восприятия цветов, звуков и т. п., и от рассудочной *интеллектуальной* интуиции, дающей созерцание отвлеченно-идеального, например, математических идей; это — конкретно-интеллектуальная интуиция, Гегель называет ее конкретною спекуляциею (конкретным умозрением). Вл. Соловьев полагает, что постижение конкретно-идеального бытия, которое он обозначает термином «сущее», глубоко отличается как от эмпирического знания (ощущения), так и от рациональног знания (мышления): он называет его верою или мистическим знанием. [2]) Я буду обозначать созерцание этих объектов словом *мистическая интуиция* в отличие от чувственной интуиции и интуиции интеллектуальной.

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

Образцом конкретно-идеального бытия, несомненно наличного и всем нам интимно-знакомого, может служить человеческое я, как субстанция. Положим, например, молодой человек увлекается историею искусства, охвачен страстным желанием поехать в Италию, чтобы изучать памятники великого искусства в родной их обстановке, но раньше, чтобы подготовиться к этой задаче, изучает дома историю итальянской поэзии, живописи, скульптуры, архитектуры и музыки, учится рисованию и фотографированию, занимается музыкою и т. п., вырабатывая в себе ряд умений и способностей, необходимых для всестороннего восприятия художественных произведений и для исследования их. Поглощенный своими кипучими желаниями, планами, чувствами и деятельностями, он сознает их реализующимися теперь, во времени, но существо его не исчерпывается этими законченными определенностями, над всем этим ограниченным реальным бытием возвышается само его я с неисчерпаемым множеством свойств и способностей, теперь не выявившихся еще, но могущих проявиться и увлечь его на новые пути; возможно, что углубленное постижение жизни через искусство приведет его к

---

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

[2]) Критика отвлеченных начал, II т. собр. соч., стр. 309-324.

религии, к жажде деятельности в этой области, к осуждению многих своих прежних свойств и к стремлению не только осуществлять иные, чем прежде деятельности, но и выработать в себе новые необходимые для них способности. Таким образом, я стоит выше не только своих реальных обнаружений, но и выше своих способностей. В отношении ко всем этим ограниченным, законченным содержаниям оно есть *возможность* их, потенция, но не в смысле отвлеченного понятия, а как творческий первоисточник их, т.-е. сущая, живая возможность, творящая *сила* или, вернее, *обладатель сил.*

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

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

Но этого мало, если над временным причинным рядом событий стоит сверхвременная субстанция, как *творчески* порождающая их сила, то она не подчинена установившемуся течению

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

Участие конкретно-идеального начала в причинном процессе обнаруживается *реально в усилии*, активности, причинности; этот момент представляет собою реальное выражение того, что причинная связь есть порождение, творение, а не мертвый порядок. Отвлеченно-идеальные формы, а также содержание временного процесса, т.-е. содержание события неспособны обусловить эту сторону причинности. Ошибочная мысль, будто событие без участия субстанции является причиною (создателем) нового события, возникает следующим образом: пытаясь мыслить *чистое событие* без всякой субстанции и силы, мы невольно, вследствие нерасторжимой связи события с субстанциею и трудности даже мысленно обособить их, вкладываем в событие субстанциального деятеля с его силою и получаем то, что требуется, — движение вперед. Где легко произвести абстракцию, там ясно виден этот источник ошибки, так как отвлечение, доведенное, действительно, до конца, отчетливо обнаруживает пассивную природу временного процесса самого по себе. Так, например, возьмем движущееся тело и помыслим только его движение, как *ряд положений* в пространстве; отсюда никак нельзя понять *продолжение* ряда, необходимость дальнейшего движения; такой ряд есть только порядок, его можно считать результатом рассудочного синтеза. Иное дело, если усмотреть в последнем наблюдаемом положении тела *мощь*, как обнаружение тела, обладающего такою то массою и скоростью движения; тогда тотчас-же с необходимостью предстанет перед нашею мыслью порождение нового процесса на основе предыдущего; это уже явно *живое бытие*, а не синтез рассудка.

Органический характер конкретного идеал-реализма и его пригодность быть философиею *живого бытия* еще ярче обнаруживается в учении о жизни в биологическом смысле. Согласс-

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

Органическое единство, обосновываемое конкретно-идеальным началом, преодолевает не только пространственную, но и временную внеположность, так что отсюда ставятся понятными своеобразные особенности **causae finalis** (конечной, т.-е. целевой причины). Сверхвременный деятель есть времяобъемлющее начало, господствующее над временем; поэтому он способен вступать в непосредственное отношение не только к настоящему, но и прошлому и будущему. Как различные органы тела, благодаря сверхпространственности деятеля, перестают быть внешними друг другу, так и различные процессы во времени, благодаря сверхвременности деятеля, освобождаются от своей внепо-

---

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

ложности, имеют характер взаимо-проникнутости и соотнесенности друг с другом; эта целостность временного процесса выражается в том, что в настоящем событие возникает не только под влиянием прошлого, но и ради будущего, как средство для осуществления его; таким образом, будущее соучаствует в обусловлении настоящего.

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

Это бесконечная машина, т.-е. система, в которой организованность имеет всесторонний, бесконечно содержательный характер; это — *конкретная целесообразность и конкретная ор-*

---

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

ганизованность. Следовательно, в основе такого живого бытия лежит не отвлеченная идея, а конкретно-идеальное начало. Наличность его обнаруживается не только в бесконечной глубине органической структуры, но и в бесконечном разнообразии целесообразных функций, например, деятельностей самосохранения. *В. Штерн* в своей книге «Person und Sache» обращает внимание на различие в этом отношении между механическим аггрегатом и живым бытием. Явления сохранения и восстановления встречаются, говорит он, и в механических аггрегатах; так, озеро, несмотря на испарение воды и приток ее от дождя и впадающих рек, может все же годами сохранять приблизительно тот же уровень; сдавленный мяч, как только прекратится сдавливание, опять принимает шарообразную форму. Однако, есть существенное различие между этими явлениями и сохранением организма. В механическом аггрегате устраняются собственными его силами лишь одно, два, три определенного типа отклонения от нормы, и возврат к норме совершается каждый раз по одному и тому же шаблону. [1]) Иначе проявляется организм; в случае нарушения нормы, если только отклонение не вышло за определенные границы, реституция, регуляция и т. п., например, питание, заживление ран, поддержание нормальной температуры, осуществляется всесторонне, крайне разнообразно и нередко с гениальною находчивостью. Такие свойства организма понятны лишь в том случае, если, упорядочивающий, гармонизующий принцип, лежащий в основе его, есть конкретно-идеальное начало: в самом деле, отвлеченная идея может обосновать лишь *законосообразную упорядоченность*, но не *творческую изобретательность*.

Итак, все черты отвлеченного идеал-реализма обнаруживают его непригодность для объяснения живого бытия: он способен найти в мире только причинные связи, закономерность, однообразный порядок без свободы и творчества, прокладывающего новые пути. Наоборот, конкретный идеал-реализм есть *философия живого бытия:* он приучает к интуитивному видению конкретно-идеальных начал, а созерцание их ведет к постижению целесообразности бытия, свободы, творчества, жизни. [2])

---

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

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

Глава восьмая

КОНКРЕТНЫЙ ОРГАНИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ, КАК МНОГОСТОРОННИЙ ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ

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

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

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

В составе транссубъективного мира конкретный идеал-реализм находит и бытие, как оно дано в *чувственном* опыте, и бытие, как оно *мыслится* математическим естествознанием. Он показывает, что нет оснований субъектировать ни то, ни другое содержание мира: чувственно наблюдаемые качества не суть психические состояния воспринимающего субъекта, мыслимые наукою объекты не суть конструкции мышления ученого. Если понять материальную природу в духе динамистической теории материи, то можно признать транссубъективными и *математически оформленные* действования сил отталкивания и притяжения, обнаружение которых приурочено к определенным точкам в пространстве, и *чувственную содержательность* этих дейст-

ваний. Трудная работа объяснения тех случаев чувственного опыта, которые говорят, повидимому, в пользу субъективности его, и доказательства, что они могут быть истолкованы в духе теории транссубъективности, только еще начата; однако уже и теперь такие исследования, как, например, *С. Александера* (см. его книгу «Space, Time and Deity») дают надежду на то, что эта работа идет по правильному пути. [1])

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

1. Метафизика как центральная философская наука 4
2. Классификация метафизических систем 9

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

Глава первая

Учения о материи

1. Виды натур-философских учений о материи 25
2. Гилокинетическое учение о материи 27
3. Динамистическое учение о материи 34
4. Энергетическое учение о материи 45

Глава вторая

Актуализм

1. Борьба актуализма против идеальных начал 47
2. Защита идеальных начал против критики актуализма 51
3. Неорганический и органический актуализм 52

Глава третья

Учение о душе и душевных явлениях

1. Субстанциализм, актуализм и идеал-реализм в учениях о душе 59
2. Сознание 63
3. Учения, релативирующие психическое и материальное бытие 66

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

Глава четвертая

Материализм

1. Определение материализма. Доводы в пользу материализма 73
2. Виды материализма 77
3. Критика материализма 84
4. Методологический материализм. Экономический материализм 92
5. Непоследовательность материалистических систем 101
6. Причины привлекательности материализма 108
7. Материализм стоиков, как бессознательный идеал-реализм 111

Главая пятая

Спиритуализм и панпсихизм

1. Доводы в пользу спиритуализма и панпсихизма 123
2. Виды панпсихизма 127
3. Учение панпсихизма о пространстве и времени 130
4. Критика спиритуализма и панпсихизма 133

Глава шестая

Дуализм и проблема связи душевного и телесного бытия

1. Дуализм 137
2. Отношение между душевными и телесными процессами 138
3. Психо-физический параллелизм 144
4. Учение конкретного идеал-реализма об отношении души и тела 151

Глава седьмая

Отвлеченный и конкретный идеал-реализм 161

Глава восьмая

Конкретный органический идеал-реализм, как многосторонний философский синтез 177

Imp. de la Soc. Nouv. d'Ed. Franco-Slaves. 32, rue de Menilmontant. Paris.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСКИ»
СКЛАД YMCA Press

Н. ЛОССКИЙ

ТИПЫ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

(Введение в метафизику)

Н. БЕРДЯЕВ

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

(Опыт парадоксальной этики)

СКЛАД ИЗДАНИЯ:

YMCA Press, 10 Bd Montparnasse, Paris (15e).